بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم

شرح کفایه

جلد دوم

(مفاهیم ، عام و خاص ، مطلق و مقید ، امارات)

استاد قائنی حفظه الله

المقصد الثالث فی المفاهیم

مقدمة [تعریف المفهوم و أنه من صفات المدلول أو الدلالة]

و هی (أن المفهوم کما یظهر من موارد إطلاقه هو عبارة عن حکم إنشائی أو إخباری تستتبعه خصوصیة المعنی الذی أرید من اللفظ بتلک الخصوصیة و لو بقرینة الحکمة و کان یلزمه لذلک وافقه فی الإیجاب و السلب أو خالفه) فمفهوم إن جاءک زید فأکرمه مثلا لو قیل به قضیة شرطیة سالبة بشرطها و جزائها لازمة للقضیة الشرطیة التی تکون معنی القضیة اللفظیة و تکون لها خصوصیة بتلک الخصوصیة کانت مستلزمة لها فصح أن یقال (إن المفهوم إنما هو حکم غیر مذکور لا أنه حکم لغیر مذکور) کما فسر به و قد وقع فیه النقض و الإبرام بین الأعلام مع أنه لا موقع له کما أشرنا إلیه فی غیر مقام لأنه من قبیل شرح الاسم کما فی التفسیر اللغوی.[1]

و منه قد انقدح حال غیر هذا التفسیر مما ذکر فی المقام فلا یهمنا التصدی لذلک کما لا یهمنا بیان أنه من صفات المدلول أو الدلالة و إن کان بصفات المدلول أشبه و توصیف الدلالة [به] أحیانا کان من باب التوصیف بحال المتعلق.

و قد انقدح من ذلک أن النزاع فی ثبوت المفهوم و عدمه فی الحقیقة إنما یکون فی أن القضیة الشرطیة أو الوصفیة أو غیرهما هل تدل بالوضع أو بالقرینة العامة علی تلک الخصوصیة المستتبعة لتلک القضیة الأخری أم لا.[2]

فصل الجملة الشرطیة

هل تدل علی الانتفاء عند الانتفاء کما تدل علی الثبوت عند الثبوت بلا کلام أم لا فیه خلاف بین الأعلام.

---

[1] مرحوم آخوند ابتدا مقدمه ای را ذکر کرده اند که مفهوم یعنی چه؟
مفهوم یک معنای لغوی دارد که به معنای ما یفهم است و این معنا شامل منطوق اصطلاحی نیز می شود و قطعا مفهوم به اصطلاح اصولی به چنین معنایی نیست. منظور از مفهوم یعنی تضمن کلام نسبت به خصوصیتی که آن خصوصیت مستلزم قضیه و حکم دیگری است. مثلا اذا جاء زید فاکرمه دلالت بر خصوصیتی دارد که همان تعلیق حکم بر تحقق شرط است و تعلیق مستلزم این است که با انتفای شرط حکم نیز منتفی شود.
اشکال نشود که وجوب ذی المقدمه نیز مستلزم وجوب مقدمه است پس باید مفهوم باشد زیرا مراد خصوصیتی است که در کلام باشد نه از جای دیگر و لو حکم عقل فهمیده شود و وجوب مقدمه حکم عقل است.
و لذا مرحوم اصفهانی می گوید در مفهوم انفهام مقصود متکلم است و در مثل وجوب مقدمه یا حرمت ضد مقصود به افهام نیست.

[2] مفهوم وصف دلالت است یا وصف مدلول است. مرحوم آخوند می گوید مفهوم به وصف مدلول بیشتر شبیه است و اتصاف دلالت به آن با عنایت و مجاز است.
؟؟؟؟ توضیح وصف مدلول و دلالت

لا شبهة فی استعمالها و إرادة الانتفاء عند الانتفاء فی غیر مقام إنما الإشکال و الخلاف فی أنه بالوضع أو بقرینة عامة بحیث لا بد من الحمل علیه لو لم یقم علی خلافه قرینة من حال أو مقال فلا بد للقائل بالدلالة من إقامة الدلیل علی الدلالة بأحد الوجهین علی تلک الخصوصیة المستتبعة لترتب الجزاء علی الشرط نحو ترتب المعلول علی علته المنحصرة.

و أما القائل بعدم الدلالة ففی فسحة فإن له منع دلالتها علی اللزوم بل علی مجرد الثبوت عند الثبوت و لو من باب الاتفاق أو منع دلالتها علی الترتب أو علی نحو الترتب علی العلة أو العلة المنحصرة بعد تسلیم اللزوم أو العلیة.[۳]

لکن منع دلالتها علی اللزوم و دعوی کونها اتفاقیة فی غایة السقوط لانسباق اللزوم منها قطعا و أما المنع عن أنه بنحو الترتب علی العلة فضلا عن کونها منحصرة فله مجال واسع.

و دعوی تبادر اللزوم و الترتب بنحو الترتب علی العلة المنحصرة مع کثرة استعمالها فی الترتب علی نحو الترتب علی الغیر المنحصرة منها بل فی مطلق اللزوم بعیدة عهدتها علی مدعیها کیف و لا یری فی استعمالها فیهما عنایة و رعایة علاقة بل إنما تکون إرادته کإرادة الترتب علی العلة المنحصرة بلا عنایة کما یظهر علی من أمعن النظر و أجال البصر فی موارد الاستعمالات و فی عدم الإلزام و الأخذ بالمفهوم فی مقام المخاصمات و الاحتجاجات و صحة الجواب بأنه لم یکن لکلامه مفهوم و عدم صحته لو کان له ظهور فیه معلوم.[٤]

---

[۳] مرحوم آخوند فرموده اند شکی نیست که قضیه شرطیه در مواردی استعمال شده است و مفهوم از آن اراده شده است. و لکن تردید در این است که دلالت قضایا بر مفهوم به وضع است یا به اطلاق به نحوی که اگر قضیه بود باید حمل بر مفهوم شود.
و لذا ایشان دنبال این جهت شده اند که اگر بخواهیم قائل به مفهوم شویم باید ملتزم به این باشیم که ملاک ظهور قضیه در مفهوم علت منحصره بودن شرط است. اساس عدم دلالت یا دلالت جمله شرطیه بر مفهوم، دلالت آن بر انحصار جزاء در مورد شرط است و مبنای این بحث این است که آیا در قضیه شرطیه اطلاق مقامی هست یا نه؟ یعنی ظهور قضیه شرطیه در این است که متکلم در مقام بیان تمام حالات موضوع است؟
اطلاق مقامی که خلاف اصل است اینجا قرار است ظهور قضیه شرطیه باشد.
اگر احراز شود متکلم در مقام بیان تمام الموضوع است بلاشک قضیه دلالت بر مفهوم دارد و اینکه تمام قیود اخذ شده دخیل در حکم هستند و غیر آنها دخالتی در حکم ندارد.

[٤] مرحوم آخوند فرموده است قضیه شرطیه دلالت بر مفهوم ندارد ایشان پنج استدلال برای دلالت قضیه شرطیه بر مفهوم ذکر کرده اند و جواب داده اند.
وجه اول: وجه عام در تمام ظهورات که تبادر و عدم صحت سلب است. یعنی از قضیه شرطیه عند الاطلاق و عند التجرد عن القرینة مفهوم به ذهن متبادر می شود.
مرحوم آخوند از این استدلال دو جواب می دهند: اول اینکه ما تبادر را قبول نداریم. از قضیه شرطیه حصر جزاء در موارد شرط متبادر نمی شود و شاهد آن این است که قضیه شرطیه در مواردی استعمال شده است که مفهوم ندارد و در

و أما دعوى الدلالة بادعاء انصراف إطلاق العلاقة اللزومية إلى ما هو أكمل أفرادها و هو اللزوم بين العلة المنحصرة و معلولها ففاسدة جدا لعدم كون الأكملية موجبة للانصراف إلى الأكمل لا سيما مع كثرة الاستعمال فی غيره كما لا يكاد يخفى.

هذا مضافا إلى منع كون اللزوم بينهما أكمل مما إذا لم تكن العلة بمنحصرة فإن الانحصار لا يوجب أن يكون ذاک الربط الخاص الذی لا بد منه فی تأثير العلة فی معلولها آكد و أقوی.[۵]

موارد این استعمالات کلفت و معونه خلاف ظاهری نیست. مثلا الثوب اذا لاقاه دم ینجس هیچ دلالتی بر مفهوم ندارد و هیچ تکلفی هم در آن نیست.

جواب دوم اینکه در مرافعات و مخاصمات استعمال قضایای شرطیه هیچ مفهومی ندارد و لذا اگر فرد مفهوم حرفش را انکار کند حرف او را می پذیرند.

نکته:

سوال اینجاست که چطور می شود در یک بحث یک نفر ادعای تبادر می کند و دیگری انکار تبادر می کند و هر دو نفر هم از اصولیین متبحر هستند؟

خصوصا که استظهار امری حسی است، در امور حدسی اختلاف کاملا طبیعی و منطقی است اما مبنای استظهارات حس است و در امور حسی طبیعتا اختلاف نباید واقع شود. و لذا در امور حسی اگر شرایط یکسان باشد و افراد شاذی شهادت بدهند شهادت آنها علی القاعده مردود است و لذا رد شهادت آنها احتیاج به دلیل ندارد. و از همین باب در روایات وارد شده است که اگر فقط دو نفر ادعای رویت هلال کرده اند شهادت آنها پذیرفته نیست چون اگر دو نفر دیده باشند باید پنجاه نفر دیده باشند و اگر پنجاه نفر دیده باشند باید هزار نفر دیده باشند.

در جواب این سوال باید گفت آنچه منشا این اختلاف در استظهارات است یکی از دو امر است:

یا نقص استقرا است یعنی هر کدام بخشی از استعمالات را دیده اند و طبق آن استظهار کرده اند.

و یا اینکه استظهار آنها درست است اما مبتنی بر حاق لفظ نیست. کلام مکتنف به قرائنی است که از آنها غفلت شده است و این هم حدسی است نه حسی، وجود قرینه وجدانی است اما قرینیت آن حدسی است.

و لذا اگر دیدیم مشهور فقها از دلیلی استظهاری کرده اند و ما استظهاری غیر آن داریم باید به فهم خودمان شک کنیم.

مرحوم آقای صدر همین حرف را در اعراض مشهور دارند ایشان می گوید در این صورت اطمینان حاصل می شود که به مرور زمان و نقل معانی عوض شده است و الا باید ملتزم شد که فقها در حسشان اشتباه کرده اند.

با توجه به این نکته باید گفت مرحوم آخوند جمله ای از استعمالات را دیده اند که مفهوم ندارد و اصولیون مدعی تبادر مفهوم هم جمله ای از استعمالات را دیده اند که یقینا مفهوم دارد. مثلا اذا شهد عندک شاهدان مرضیان رای الهلال ... یعنی اگر شاهد مرضی نبود هلال ثابت نمی شود.

[۵] دلیل دومی که مرحوم آخوند برای اثبات دلالت قضیه شرطیه بر مفهوم بیان کرده است انصراف است. یعنی قضیه شرطیه و لو لغتا برای مفهوم وضع نشده است ولی انصراف به مفهوم دارد. به عبارت دیگر اگر چه استعمال آن در غیر

إن قلت نعم و لكنه قضية الإطلاق بمقدمات الحكمة كما أن قضية إطلاق صيغة الأمر هو الوجوب النفسى.

قلت أولا هذا فيما تمت هناک مقدمات الحكمة و لا تكاد تتم فيما هو مفاد الحرف كما هاهنا و إلا لما كان معنى حرفيا كما يظهر وجهه بالتأمل.

و ثانيا تعينه من بين أنحائه بالإطلاق المسوق فى مقام البيان بلا معين و مقايسته مع تعين الوجوب النفسى بإطلاق صيغة الأمر مع الفارق فإن النفسى هو الواجب على كل حال بخلاف الغيرى فإنه واجب على تقدير دون تقدير فيحتاج بيانه إلى مئونة التقييد بما إذا وجب الغير فيكون الإطلاق فى الصيغة مع مقدمات الحكمة محمولا عليه و هذا بخلاف اللزوم و الترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة ضرورة أن كل واحد من أنحاء اللزوم و الترتب محتاج فى تعينه إلى القرينة مثل الآخر بلا تفاوت أصلا كما لا يخفى.[٦]

مورد مفهوم غلط نیست ولی منصرف از قضیه شرطیه انحصار علیت است.

و البته ادعای انصراف وقتی ارزش دارد که منشا آن قابل نقل به دیگری باشد.

قائل در این تقریب ادعا می کند منشا انصراف شدت ربط و کمال تاثیر است. یعنی در بین علیت منحصره و علیت غیر منحصره لفظ انسب به علیت منحصر است و این موجب اختصاص لفظ به آن می شود. و این مشابهاتی دارد مثلا آیا امر ظهور در وجوب دارد؟ بعضی گفته اند امر وضع برای وجوب نشده است ولی اطلاق امر منصرف به وجوب است چون وجوب مرتبه شدید و اکید طلب است.

و یا عام بعد از تخصیص حجت در باقی است. یک دلیل که برای آن ذکر شده است این است که حجیت عام بعد از تخصیص در باقی انسب به عموم است و لذا در باقی حجت است.

مرحوم آخوند دو جواب به این استدلال می دهند. اول اینکه کبرویا مردود است .بر فرض که علیت منحصره اقوی و اشد از علیت غیر منحصره است ولی از کجا که لفظ منصرف به اشد و اقوی می شود؟ اگر کسی کلمه نور را استعمال کرد آیا منصرف به بالاترین و شدیدترین نور است؟

خصوصا این جا که قضیه شرطیه در علیت غیر منحصره به کثرت استعمال شده است. وقتی کثرت استعمال در هر دو طرف باشد انصراف معنا ندارد.

و دوم اینکه صغرویا نیز محل اشکال است. علیت مراتب ندارد. علیت یعنی تاثیر شی در معلول و منشا آن مناسبت بین علت و معلول است و در این جا فرقی نیست علت منحصره باشد یا غیر منحصر. تاثیر علت منحصره در معلول تفاوتی با تاثیر علت غیر منحصر در معلول ندارد.

[٦] وجه سوم برای اثبات مفهوم تمسک به اطلاق است. برای این اطلاق سه وجه در کلام آخوند ذکر شده است که در حقیقت وجه سوم تا پنجم است.

بیان اول اطلاق:

اطلاق لفظی است. از قبیل اطلاق امر برای اثبات وجوب نفسی در قبال وجوب غیری .

این اطلاق در ناحیه شرط نیست بلکه در ناحیه حکم و جزاء است.
مرحوم آخوند می فرمایند وزان اطلاق جزاء در دلالتش بر انحصار علیت و شرط وزان دلالت اطلاق امر بر وجوب نفسی است. یعنی فرد چه نماز بخواند و چه نماز نخواند روزه بر او واجب است و این اقتضای اطلاق امر است یعنی وقتی گفت صم و قید ان صلیت را ذکر نکرد اطلاق امر به صوم و عدم تعلیق آن بر فرض نماز اطلاق دارد که چه دیگری واجب باشد یا نباشد و چه انجام بگیرد یا نگیرد.
در اینجا هم اگر محقق شد اکرام هست چه چیز دیگری باشد یا نباشد.
مرحوم اصفهانی در توجیه این کلام می فرمایند استعمال جزاء در علت منحصره معونه و کلفت زائدی ندارد به خلاف علیت غیر منحصره که احتیاج به تکلف دارد .و از این جهت شبیه دلالت اطلاق بر وجوب نفسی است که بیان وجوب نفسی معونه ای نداشت بلکه بیان وجوب غیری احتیاج به معونه و کلفت داشت.
مرحوم آخوند به این بیان دو اشکال می کنند:
اشکال اول اینکه شما می خواهید با اطلاق در ناحیه قضیه شرطیه به لحاظ جزاء حصر شرط و انحصار علت را اثبات کنید. این تطبیق اطلاق در مفاد حرفی است و تطبیق اطلاق در حروف جا ندارد.
این جواب هیچ ربطی به استقلال یا ربطی بودن مفاهیم جزئی ندارد و طبق هر دو مبنا اشکال هست .
اطلاق ناظر به آن خصوصیتی است که مورد التفات تفصیلی و استقلالی در جمله باشد اطلاق در مفاد حرفی جاری نمیشود نه به این خاطر که معانی حرفی ناقص و غیر مستقل هستند چرا که مبنای ایشان این است که مفهوم حرفی نیز مستقل است. بلکه به این خاطر که معانی حرفی در مقام استعمال مستقلا لحاظ نمی شوند و تمسک به اطلاق در مواردی ممکن است که ذاتی مستقلا لحاظ شده باشد. چرا که اگر قرار بود قید به آن تعلق بگیرد باید استقلالا لحاظ می شد و اما مفاهیمی که و لو مفهوم مستقلی دارند ولی مورد التفات تفصیلی نیستند بلکه به صورت آلی لحاظ می شوند نه قید به آنها تعلق می گیرد و نه اطلاق ناظر به آنها ست.
در محل بحث ما اطلاق را در قضیه شرطیه پیاده کرده اند که مفهوم حرفی است.
اشکال دوم این است که فرضا که التفات مستقل باشد ولی این معنا ندارد که اطلاق در قضیه شرطیه پیاده شود. اطلاق در مقابل تضییق است و هر کجا تضییقی فرض شود اطلاق نفی آن را می کند و در وجوب نفسی سریان و عدم تضییق است و وجوب غیری مضیق و مقید است. ولی در قضیه شرطیه علیت منحصره یا غیر منحصره فرقی در تضییق ندارند. اگر شرط دیگری موثر باشد علیت این یکی تضییق نمی شود و لذا اطلاق جزاء دلالتی بر انحصار جزاء در شرط ندارد.
نکته:
عرض ما به مرحوم آخوند این است (البته مرحوم اصفهانی هم این اشکال را دارند) که اشکال اول شما نقضا و حلا ناتمام است. خود ایشان قبلا گفتند اطلاق امر اقتضا می کند وجوب مطلق باشد نه مشروط. در حالی که آنجا اطلاق در هیئت مراد بود و هیئت نیز معنای حرفی است. چطور در آنجا به اطلاق تمسک کردید و اینجا نمی کنید؟
اگر نکته عدم اطلاق جزئی بودن معنای حرفی باشد باز هم این نقض وارد است چرا که در آنجا هم نباید جاری باشد.

ثم إنه ربما يتمسک للدلالة على المفهوم بإطلاق الشرط بتقريب أنه لو لم يكن بمنحصر يلزم تقييده ضرورة أنه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثر وحده و قضية إطلاقه أنه يؤثر كذلک مطلقا.

و فيه أنه لا تكاد تنكر الدلالة على المفهوم مع إطلاقه كذلک إلا أنه من المعلوم ندرة تحققه لو لم نقل بعدم اتفاقه.[٧]

فتلخص بما ذكرناه أنه لم ينهض دليل على وضع مثل إن على تلک الخصوصية المستتبعة للانتفاء عند الانتفاء و لم تقم عليها قرينة عامة أما قيامها أحيانا كانت مقدمات الحكمة أو غيرها مما لا يكاد ينكر فلا يجدى القائل بالمفهوم أنه قضية الإطلاق فى مقام من باب الاتفاق.

و أما توهم أنه قضية إطلاق الشرط بتقريب أن مقتضاه تعينه كما أن مقتضى إطلاق الأمر تعين الوجوب.

ففيه أن التعين ليس فى الشرط نحوا يغاير نحوه فيما إذا كان متعددا كما كان فى الوجوب كذلک و كان الوجوب فى كل منهما متعلقا بالواجب بنحو آخر لا بد فى التخييرى منهما من العدل و هذا بخلاف الشرط فإنه واحدا كان أو متعددا كان نحوه واحدا و دخله فى المشروط بنحو واحد لا تتفاوت الحال فيه ثبوتا كى تتفاوت عند الإطلاق إثباتا و كان الإطلاق مثبتا لنحو لا يكون له عدل لاحتياج ما له العدل إلى زيادة مئونة و هو ذكره بمثل أو كذا

و احتياج ما إذا كان الشرط متعددا إلى ذلک إنما يكون لبيان التعدد لا لبيان نحو الشرطية فنسبة إطلاق الشرط إليه لا تختلف كان هناک شرط آخر أم لا حيث كان مسوقا لبيان شرطيته بلا إهمال و لا إجمال.

اما حل مساله همان طور که مرحوم اصفهانی گفته است این است که اطلاق و تقیید نسبت به هر چه لحاظ شود جا دارد چه لحاظ مستقل شود و چه لحاظ تبعی شود.

[٧] وجه چهارم: اطلاق بر اساس مقدمات حکمت در شرط.
اگر اذا بلغ الماء قدر کر لم ینجسه الشیء دال بر مفهوم نباشد یعنی اگر کر هم نبود جزاء نمی آید مقتضای اطلاق شرطیت این است که فقط آن موجب جزاء است. این همان اطلاق مقامی خاص است .
آخوند اشکالی که می کند این است که چنین اطلاقی در قضیه شرطیه وجود ندارد و الا اگر باشد دال بر حصر است.
برای روشن شدن تفاوت اطلاق مقامی با اطلاق لفظی به این مثال توجه نمایید: اگر در روایتی بیان شود خوردن و آشامیدن و رمس موجب افطار است. این یک اطلاق لفظی دارد که خوردن مطلق است هر چه بخورد موجب افطار است اما اینکه مثلا قی کردن موجب افطار نیست اطلاق مقامی است یعنی چون در مقام بیان مفطرات است هر چه را بیان نکرد جزو مفطرات نیست.
یکی از تفاوت های اطلاق مقامی و اطلاق لفظی در این است که در اطلاق لفظی اصل در مقام بیان بودن است به خلاف اطلاق مقامی که چنین اصلی نداریم.

بخلاف إطلاق الأمر فإنه لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب التعيينى فلا محالة يكون فى مقام الإهمال أو الإجمال تأمل تعرف هذا مع أنه لو سلم لا يجدى القائل بالمفهوم لما عرفت أنه لا يكاد ينكر فيما إذا كان مفاد الإطلاق من باب الاتفاق.[٨]

ثم إنه ربما استدل المنكرون للمفهوم بوجوه

. أحدها

(ما عزى إلى السيد من أن تأثير الشرط إنما هو تعليق الحكم به و ليس بممتنع أن يخلفه و ينوب منابه شرط آخر يجرى مجراه و لا يخرج عن كونه شرطا فإن قوله تعالى وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُمْ يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم إليه شاهد آخر فانضمام الثانى إلى الأول شرط فى القبول ثم علمنا أن ضم امرأتين إلى الشاهد الأول شرط فى القبول ثم علمنا أن ضم اليمين يقوم مقامه أيضا فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصى مثل الحرارة فإن انتفاء الشمس لا يلزم انتفاء الحرارة لاحتمال قيام النار مقامها و الأمثلة لذلک كثيرة شرعا و عقلا.)

و الجواب أنه قدس سره إن كان بصدد إثبات إمكان نيابة بعض الشروط عن بعض فى مقام الثبوت و فى الواقع فهو مما لا يكاد ينكر ضرورة أن الخصم يدعى عدم وقوعه فى مقام الإثبات و دلالة القضية الشرطية عليه و إن كان بصدد إبداء احتمال وقوعه فمجرد الاحتمال لا يضره ما لم يكن بحسب القواعد اللفظية راجحا أو مساويا و ليس فيما أفاده ما يثبت ذلک أصلا كما لا يخفى.[٩]

---

[٨] وجه پنجم: بیان سوم اطلاق است که مرحوم نایینی آن را پذیرفته است. اطلاق در قضیه شرطیه اقتضای حصر شرط دارد. این اطلاق هم در ناحیه شرط است و فرق آن با وجه سابق این است که وجه قبل تمسک به اطلاق مقامی بود و این اطلاق لفظی است. یعنی اگر شرط منحصر نباشد باید با او تقیید شود و وقتی چنین تقییدی ذکر نشده است جمله شرطیه دال بر انحصار است. نظیر اینکه اطلاق لفظی اقتضاء می کند وجوب تعیینی است نه تخییری پس اطلاق شرط اقتضاء عدم وجود عدلی برای آن شرط را دارد.

مرحوم آخوند دو جواب به این وجه می دهند:

اول اینکه این صرف فرض است و همیشه در مقام بیان نیست. و قیاس مقام با ظهور اطلاق در وجوب تعیینی قیاس مع الفارق است .اطلاق یعنی عدم تقیید. در آن جااگر وجوب تعیینی باشد در مفهوم وجوب هیچ ضیقی نیست بر خلاف وجوب تخییری که باعث ضیق در مفهوم می شود و چون قیدی ذکر نشده است وجوب تعیینی استفاده می شود. اما در اینجا چه شرط منحصر باشد و چه شرط غیر منحصر باشد نحوه تاثیر آن در مشروط تفاوتی ندارد تا اطلاق در مقام اثبات نفی عدم انحصار بکند.

بیان دوم اطلاق ذکر نشد؟؟؟؟

[٩] بعد از این مرحوم آخوند سه وجه برای منکرین مفهوم ذکر می کنند.

وجه اول: مرحوم سید مرتضی منکر مفهوم است و دلیل را این می داند که در آیه و استشهدوا شهیدین من رجالکم اگر

ثانيها

أنه لو دل لكان بإحدى الدلالات و الملازمة كبطلان التالى ظاهرة و قد أجيب عنه بمنع بطلان التالى و أن الالتزام ثابت و قد عرفت بما لا مزيد عليه ما قيل أو يمكن أن يقال فى إثباته أو منعه فلا تغفل.[١٠]

ثالثها

قوله تبارک و تعالى وَ لا تُكْرِهُوا فَتَياتِكُمْ عَلَى الْبِغاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً.

و فيه ما لا يخفى ضرورة أن استعمال الجملة الشرطية فيما لا مفهوم له أحيانا و بالقرينة لا يكاد ينكر كما فى الآية و غيرها و إنما القائل به إنما يدعى ظهورها فيما له المفهوم وضعا أو بقرينة عامة كما عرفت.[١١]

بقى هاهنا أمور

الأمر الأول [ضابط أخذ المفهوم]

أن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه لا انتفاء شخصه ضرورة انتفائه عقلا بانتفاء موضوعه و لو ببعض قيوده فلا يتمشى الكلام فى أن للقضية الشرطية مفهوما أو ليس لها مفهوم إلا فى مقام كان هناک ثبوت سنخ الحكم فى الجزاء و انتفاؤه عند انتفاء الشرط ممكنا و إنما وقع النزاع فى أن لها دلالة على الانتفاء عند الانتفاء أو لا يكون لها دلالة.

و من هنا انقدح أنه ليس من المفهوم دلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء فى الوصايا و الأوقاف و النذور و الأيمان كما توهم بل (عن الشهيد فى تمهيد القواعد أنه لا إشكال فى دلالتها على المفهوم) و ذلک لأن انتفاءها عن غير ما هو المتعلق لها من الأشخاص التى تكون بألقابها أو بوصف شىء أو بشرطه مأخوذة فى العقد أو مثل العهد ليس بدلالة الشرط أو الوصف أو اللقب

مفهوم داشت باید شهادت یک نفر با قسم یا شهادت یک مرد و دو زن پذیرفته نمی شد در حالی که یقینا این شهادات هم پذیرفته است پس آیه مفهوم ندارد.
مرحوم آخوند جواب می دهند که کسی انکار نمی کند که قضیه شرطیه در موارد عدم مفهوم استعمال شده است ولی بحث ما در اینجا بحث کلی ظهور است.

[١٠] وجه دوم این است که اگر بنا ست جمله شرطیه دال بر مفهوم باشد باید به یکی از دلالات ثلاث دلالت کند و هیچ کدام از این دلالات اینجا وجود ندارد.
مرحوم آخوند جواب می دهند کسی که قائل به مفهوم است آن را از باب دلالت التزامی می داند.

[١١] وجه سوم هم آیه شریفه و لا تکرهوا فتیاتکم علی البغاء إن أردن تحصنا می باشد که گفته اند آیه یقینا دلالت بر مفهوم ندارد .
مرحوم آخوند از این وجه هم جواب می دهند که بله شکی نیست که قضیه شرطیه در موارد عدم مفهوم استعمال شده است ولی بحث ما در ظهور کلی است.

علیه بل لأجل أنه إذا صار شیء وقفا علی أحد أو أوصی به أو نذر له إلی غیر ذلک لا یقبل أن یصیر وقفا علی غیره أو وصیة أو نذرا له و انتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصیة عن غیره مورد المتعلق قد عرفت أنه عقلی مطلقا و لو قیل بعدم المفهوم فی مورد صالح له.[۱۲]

إشکال و دفع

لعلک تقول کیف یکون المناط فی المفهوم هو سنخ الحکم لا نفس شخص الحکم فی القضیة و کان الشرط فی الشرطیة إنما وقع شرطا بالنسبة إلی الحکم الحاصل بإنشائه دون غیره فغایة قضیتها انتفاء ذاک الحکم بانتفاء شرطه لا انتفاء سنخه و هکذا الحال فی سائر القضایا التی تکون مفیدة للمفهوم.

---

[۱۲] مرحوم آخوند متعرض تنبیهاتی شده اند که بعضی از آنها اختصاصی به مفهوم شرط ندارد.
تنبیه اول: حاوی بیان حقیقت مفهوم و دلالت قضیه بر مفهوم است. مفهوم عبارت است از ظهور و دلالت قضیه بر انتفای سنخ حکم نسبت به غیر فرض منطوق. یعنی اگر گفت «اگر زید آمد اکرامش کن» فرض منطوق آمدن زید است و مفهوم یعنی سنخ حکم منتفی است.
چرا که انتفای شخص حکم با انتفای موضوع امری قهری و عقلی است و نیازی به قول به وجود مفهوم ندارد. زید با خصوصیاتی موضوع حکم است و حکم بر روی زید با آن خصوصیات رفته است و باید توجه داشت که شرط و قید جزو موضوع قضیه هستند.
اگر حکم مترتب بر موضوع است اگر همه موضوع یا قسمتی از آن منتفی شود حکم نیز قهرا منتفی خواهد شد و این مساله عقلی است. مثلا عدم شمول این قضیه در مثال برای عمرو از باب مفهوم نیست بلکه از باب عقل و انتفای موضوع است. پس در دلالت بر مفهوم باید غیر از شخص حکم مراد باشد و آن حکم مسانخ و مشابه است. یعنی آیا آن حکم مسانخ و مشابه با حکم مذکور در قضیه با عدم وجود شرط منتفی است یا نه؟
بنابراین مفهوم مبتنی بر دلالت قضیه بر شخص حکم نیست. شخص حکم قابل ثبوت در فرض عدم موضوع نیست. آنچه ممکن است برای آن موضوع فاقد برخی اجزا و شرایط ثابت باشد حکم مسانخ و مشابه است و شخص حکم با انتفای هر کدام از اجزا و شرایط موضوع منتفی است.
انتفای شخص حکم با انتفای موضوع و شرط عقلی است پس مراد در مفهوم این نیست بلکه باید حکمی مراد باشد که ثبوت آن در فرض عدم شرط معقول باشد تا بگوییم مفهوم آن را نفی می کند و آن چیزی جز سنخ حکم نیست.
از اینجا روشن می شود که در عقود و ایقاعات و اقاریر که جمله دلالت بر نفی حکم از غیر موضوع می کند و مرحوم شهید آن را شاهد بر وجود مفهوم دانسته است از باب مفهوم نیست بلکه آنجا شخص حکم منتفی است چون در این موارد سنخ حکم و مشابه آن قابل تحقق برای غیر موضوع نیست یعنی عین واحد به طور کامل نمی تواند ملک طلق دو نفر باشد پس سنخ الحکم اینجا معنا ندارد تا قضیه دلالت بر مفهوم کند.

و لکنک غفلت عن أن المعلق علی الشرط إنما هو نفس الوجوب الذی هو مفاد الصیغة و معناها و أما الشخص و الخصوصیة الناشئة من قبل استعمالها فیه لا تکاد تکون من خصوصیات معناها المستعملة فیه کما لا یخفی کما لا تکون الخصوصیة الحاصلة من قبل الإخبار به من خصوصیات ما أخبر به و استعمل فیه إخبارا لا إنشاء.

و بالجملة کما لا یکون المخبر به المعلق علی الشرط خاصا بالخصوصیات الناشئة من قبل الإخبار به کذلک المنشأ بالصیغة المعلق علیه و قد عرفت بما حققناه فی معنی الحرف و شبهه أن ما استعمل فیه الحرف عام کالموضوع له و أن خصوصیة لحاظه بنحو الآلیة و الحالیة لغیره من خصوصیة الاستعمال کما أن خصوصیة لحاظ المعنی بنحو الاستقلال فی الاسم کذلک فیکون اللحاظ الآلی کالاستقلالی من خصوصیات الاستعمال لا المستعمل فیه.[۱۳]

---

[۱۳] بعد از این مرحوم آخوند اشکالی را مطرح می کنند که بنابر آن اشکال بحث مفهوم نامعقول خواهد بود. اشکال این است که شما می گویید مفهوم یعنی انتفای سنخ الحکم اما در هر قضیه ای آنچه مذکور است شخص الحکم است و سنخ الحکم در قضیه ذکر نشده است تا قضیه ناظر به نفی آن باشد.

فرض انتفای شرط یعنی انتفای موضوع و شما می گویید آیا حکم مسانخ که در غیر فرض موضوع است منتفی است؟ حکم مسانخی که در جمله مذکور نیست چگونه باید نفی شود؟

وقتی این قضیه فقط در مورد شخص الحکم است چگونه می تواند دلالت بر انتفای سنخ حکم کند؟ قضیه نهایت دلالتی که دارد انتفای حکم در صورت انتفای شرط است و حکم مذکور فقط شخص الحکم است .

مرحوم آخوند و مرحوم شیخ در صدد جواب از این اشکال بر آمده اند. مرحوم آخوند می گوید اساس این اشکال توهمی است که بر مبنای فاسدی در معانی حرفیه مبتنی است و آن اینکه معانی حرفیه را جزئی بدانیم و قضیه متکفل بر آن را قضیه شخصیه به حساب آوریم. در این صورت این توهم جا دارد چون وجوبی که با صیغه امر انشاء شده است مدلولش جزئی و شخص است و با آن شخص حکم انشاء شده است که وابسته به آن شرط مذکور است.

اما بنابر مسلک آخوند که معانی حرفیه را مانند معانی اسمیه کلی می دانست وجوبی که منشا شده است شخصی نیست بلکه موضوع له و مستعمل فیه آن نیز عام است.

در اینجا یک موضوع له داریم یک استعمال و یک مورد استعمال. موضوع له که مفهوم و معنای لفظ است استعمال یعنی به کار بردن لفظ در همان مفهوم و معنایی که لفظ برای آن وضع شده است ولی مورد استعمال خاص است.

وقتی می گویید «آب خوردم» آب را در همان معنای کلی آب استعمال کرده اید ولی مورد استعمال آن آب خارجی مشخص است. اینجا آب در آب خارجی شخصی استعمال نشده است و اصلا آب برای آن وضع نشده است تا در آن استعمال شود.

استعمال با مورد استعمال فرق دارد. استعمال یعنی به کار بردن لفظی برای دلالت بر مفهوم و معنا.

اما مورد استعمال یعنی آنچه که استعمال بر آن منطبق شده است.

در اسامی همه قبول دارند که وضع و موضوع له و مستعمل فیه عام است ولی در مقام استعمال مورد استعمال خصوصیاتی دارد که آن خصوصیات مقارنات استعمالند و لفظ دلالتی بر آنها نمی کند .

و بذلک قد انقدح فساد (ما یظهر من التقریرات فی مقام التفصی عن هذا الإشکال من التفرقة بین الوجوب الإخباری و الإنشائی بأنه کلی فی الأول و خاص فی الثانی حیث دفع الإشکال بأنه لا یتوجه فی الأول لکون الوجوب کلیا و علی الثانی بأن ارتفاع مطلق الوجوب فیه من فوائد العلیة المستفادة من الجملة الشرطیة حیث کان ارتفاع شخص الوجوب لیس مستندا إلی ارتفاع العلة المأخوذة فیها فإنه یرتفع و لو لم یوجد فی حیال أداة الشرط کما فی اللقب و الوصف.[١٤]

و أورد علی ما تفصی به عن الإشکال بما ربما یرجع إلی ما ذکرناه بما حاصله أن التفصی لا یبتنی علی کلیة الوجوب لما أفاده و کون الموضوع له فی الإنشاء عاما لم یقم علیه دلیل لو لم نقل بقیام الدلیل علی خلافه حیث إن الخصوصیات بأنفسها مستفادة من الألفاظ).

مرحوم آخوند در حروف همین حرف را می گویند یعنی وضوع عام است موضوع له و مستعمل فیه نیز عام است اما مورد استعمال خاص است. بله اسامی وضع شده اند تا به صورت مستقل به کار برده شوند اما حروف وضع شده اند تا به صورت ربط استعمال شوند.

پس همان طور که اگر بگوید «یجب اکرام زید ان جاء» که لفظ عام است و موضوع له و مستعمل فیه عام است هر چند مورد استعمالش خاص باشد اگر بگوید «اکرم زیدا ان جاء» نیز موضوع له و مستعمل فیه عام است.

خلاصه اینکه لفظ در شخص الحکم استعمال نشده است بلکه در سنخ الحکم و حکم کلی استعمال شده است و مورد استعمال آن خاص است.

این کلام را در اسماء همه قبول دارند و آخوند می فرماید فرقی بین اسماء و حروف نیست . بنابراین سنخ الحکم مذکور در قضیه است و با فرض مذکور بودن آن بحث از ثبوت مفهوم یا عدم ثبوت مفهوم جا دارد.

[١٤] جواب مرحوم آخوند گذشت. مرحوم شیخ نیز جوابی ذکر کرده اند که مرحوم آخوند آن را نقل می کنند.

مرحوم شیخ در مطارح در مقام توجیه عنوان بحث اشکال را اینگونه دفع کرده اند که وجوب به دو صورت قابل انشاء است یک به صورت جمله خبری و مفهوم اسمی و دیگری به صورت مفهوم حرفی.

مرحوم شیخ می فرمایند این توهم در جایی که حکم با جمله خبری و مفهوم اسمی انشا شده باشد جا ندارد چون مفهوم اسمی موضوع له عام دارد و سنخ حکم مذکور در قضیه است و لذا مفهوم معقول است.

اما در مواردی که با مفهوم حرفی انشا شود اگر چه موضوع له حروف خاص است ولی مفهوم را از معنای حرفی استفاده نمی کنیم بلکه از علیت منحصره می فهمیم .بنابراین نیازی به مذکور بودن سنخ حکم در قضیه نداریم بلکه ذکر علت منحصره برای نفی سنخ الحکم و مفهوم داشتن کافی است.

و بعد می فرمایند از این بیان روشن شد که آنچه در بعضی کلمات ذکر شده است که تنها راه معقول بودن مفهوم مبتنی بر عام دانستن موضوع له حروف است صحیح نیست. جدای از اینکه اصل این مبنا باطل است.

و ذلک لما عرفت من أن الخصوصیات فی الإنشاءات و الإخبارات إنما تکون ناشئة من الاستعمالات بلا تفاوت أصلا بینهما و لعمری لا یکاد ینقضی تعجبی کیف تجعل خصوصیات الإنشاء من خصوصیات المستعمل فیه مع أنها کخصوصیات الإخبار تکون ناشئة من الاستعمال و لا یکاد یمکن أن یدخل فی المستعمل فیه ما ینشأ من قبل الاستعمال کما هو واضح لمن تأمل.[۱۵]

الأمر الثانی [إذا تعدد الشرط و قلنا بالمفهوم فهل یخصص مفهوم کل بمنطوق الآخر]

أنه إذا تعدد الشرط مثل إذا خفی الأذان فقصر و إذا خفی الجدران فقصر فبناء علی ظهور الجملة الشرطیة فی المفهوم لا بد من التصرف و رفع الید عن الظهور.

إما بتخصیص مفهوم کل منهما بمنطوق الآخر فیقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطین. و إما برفع الید عن المفهوم فیهما فلا دلالة لهما علی عدم مدخلیة شیء آخر فی الجزاء بخلاف الوجه الأول فإن فیهما الدلالة علی ذلک.

و إما بتقیید إطلاق الشرط فی کل منهما بالآخر فیکون الشرط هو خفاء الأذان و الجدران معا فإذا خفیا وجب القصر و لا یجب عند انتفاء خفائهما و لو خفی أحدهما.

و إما بجعل الشرط هو القدر المشترک بینهما بأن یکون تعدد الشرط قرینة علی أن الشرط فی کل منهما لیس بعنوانه الخاص بل بما هو مصداق لما یعمهما من العنوان.

و لعل العرف یساعد علی الوجه الثانی کما أن العقل ربما یعین هذا الوجه بملاحظة أن الأمور المتعددة بما هی مختلفة لا یمکن أن یکون کل منها مؤثرا فی واحد فإنه لا بد من الربط الخاص بین العلة و المعلول و لا یکاد یکون الواحد بما هو واحد مرتبطا بالاثنین بما هما اثنان و لذلک أیضا لا یصدر من الواحد إلا الواحد فلا بد من المصیر إلی أن الشرط فی الحقیقة واحد و هو المشترک بین الشرطین بعد البناء علی رفع الید عن المفهوم و بقاء إطلاق الشرط فی کل منهما علی حاله و إن کان بناء العرف و الأذهان العامیة علی تعدد الشرط و تأثیر کل شرط بعنوانه الخاص فافهم.

---

[۱۵] مرحوم آخوند در مقام نقل کلام مرحوم شیخ می فرمایند:
«و اورد علی ما تفصی به عن الاشکال بما ربما یرجع الی ما ذکرناه بما حاصله»
این عبارت که از عبارات پیچیده کفایه است مفهومی غیر از این ندارد که به جوابی که ما مختار ماست مرحوم شیخ ایراد کرده اند.
مرحوم آخوند بعد از نقل کلام شیخ در حقیقت ایرادی به ایشان وارد نکرده اند و تنها حرف ایشان این است که مبنای خاص بودن موضوع له در حروف صحیح نیست.
؟؟؟ نیاز به تکمیل

[و أما رفع الید عن المفهوم فی خصوص أحد الشرطین و بقاء الاخر علی مفهومه فلا وجه لأن یصار إلیه إلا بدلیل آخر إلا أن یکون ما أبقی علی المفهوم أظهر فتدبر جیدا][۱۶]

---

[۱۶] تنبیه دوم: یکی از مباحث مهم و پر ثمر اصولی است. در جای که در دو یا چند قضیه شرط متعدد باشد ولی جزای واحد داشته باشند مثل «اذا خفی الاذان فقصرو اذا خفی الجدران فقصر».

بنابراین که قضیه شرطیه مفهوم داشته باشد بین این دو جمله تعارض رخ می دهد چون مفاد منطوق هر جمله این است که شرط مذکور سبب تام برای جزاء است و این از اطلاق ترتب شرط به جزاء استفاده می شود و مدلول مفهوم جمله شرطیه این است که شرط مذکور علت منحصر برای جزاء است و در غیر صورت آن جزاء را نفی می کند. بنابراین در مثال مذکور یک دلیل می گوید خفای اذان سبب تام و منحصر برای قصر است و چیز دیگری موجب قصر نیست و دلیل دیگر می گوید خفای جدران سبب تام و منحصر برای قصر است و چیز دیگری موجب قصر نیست پس مفهوم هر جمله با منطوق جمله دیگر درگیری دارد.

برای رفع این تعارض چهار وجه قابل تصور است.

۱ .اینکه که احد الامرین شرط است. یعنی هر یک از خفاء الاذان و خفاء الجدران سبب تام برای شکسته شدن نماز است. در اینجا از مفهوم هر کدام را به منطوق دلیل دیگر تقیید می کنیم لذا تعارض برطرف می شود و از طرف دیگر هر دو دلیل نفی ثالث می کنند.

از این وجه تعبیر به تقیید به «او» می کنند و این همان وجهی است که مرحوم آقای خوئی ملتزم به آن هستند.

۲ .از مفهوم هر دو قضیه به طور کلی رفع ید کنیم و هر کدام از شروط سبب مستقل هستند و از اطلاق مفهوم هر قضیه رفع ید می کنیم و اطلاق منطوق به حال خود باقی خواهد ماند پس هر کدام سبب تام برای جزاء خواهند بود اما علت منحصر نیستند و نفی ثالث نمی کنند.

۳ .مجموع الامرین سبب برای قصر باشد. یعنی هم خفای اذان و هم خفای جدران باید تحقق یابد تا نماز شکسته باشد.

در اینجا علت منحصر بودن هر کدام از شروط باقی است ولی سببیت تام را رفع ید کرده ایم. هر کدام از این دو باید باشند و بدیلی ندارند اما به تنهایی کافی نیستند و باید در کنار یکدیگر محقق باشند تا جزاء حاصل شود.

از این وجه تعبیر به تقیید به «واو» می کنند.

٤ .جامع بین شروط علت جزاء باشد. چه جامع حقیقی باشد و چه جامع انتزاعی. در این صورت نیز قضیه نفی ثالث می کند چرا که جامع باید به نحوی در نظر گرفته باشد که فقط بر همین دو شرط مذکور صدق کند و غیر آن خارج از جامع است این دو دلیل آن را نفی می کنند.

در این صورت هم تحفظ بر علیت منحصر شده است و هم تحفظ بر سببیت تام شده است اما نه به عنوان خاص هر یک بلکه به عنوان جامع.

مرحوم آخوند می گوید عقل وجه چهارم را انتخاب می کند چرا که الواحد لایصدر الا من الواحد و قصر نماز که

الأمر الثالث [تداخل المسببات]

إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء فلا إشكال على الوجه الثالث و أما على سائر الوجوه فهل اللازم لزوم الإتيان بالجزاء متعددا حسب تعدد الشروط أو يتداخل و يكتفى بإتيانه دفعة واحدة.

فيه أقوال و (المشهور عدم التداخل) و عن (جماعة منهم المحقق الخوانساری التداخل) و عن (الحلی التفصيل بين اتحاد جنس الشروط و تعدده).[۱۷]

معلول واحد است باید علت واحد هم داشته باشد پس باید جامع بین خفای اذان و خفای جدران علت شکسته شدن نماز باشد.

اما عرف وجه دوم را انتخاب می کند و از مفهوم به طور کلی رفع ید می کند.

نکته:

تنبیه دوم اگر چه ذیل مباحث مفهوم شرط ذکر شده است ولی اختصاصی به این بحث ندارد و هر جمله ای که مفهوم داشته باشد داخل در این بحث خواهد بود حتی جمله وصفیه یا لقبیه بنابر اینکه مفهوم دارند.

مثلا در دلیلی حکمی بر وصفی مترتب شده است و در دلیل دیگر همان حکم بر وصف دیگری مترتب شود باز هم همین بحث جا دارد و در آنجا هم مفهوم هر قضیه با منطوق دلیل دیگر تعارض دارد.

بلکه حتی این تنبیه در مواردی که هیچ کدام از این موارد نیست نیز جا دارد .مثلا جایی که چیزی شرط اصطلاحی برای مرکبی باشد. مثلا در دلیلی گفته باشد شرط صحت نماز طواف خواندن آن خلف مقام است. و در دلیل دیگر گفته باشد شرط صحت نماز طواف خواندن آن مجاور مقام است. هر آنچه نسبت به «اذا خفی الجدران فقصر» و «اذا خفی الاذان فقصر» گفتیم در اینجا نیز جاری است.

زیرا ظاهر دلیل اول که اطلاق دارد این است که صرف خلف مقام بودن برای صحت کافی است و تنها شرط صحت هم همان است. ظاهر دلیل دوم هم این است که صرف مجاورت با مقام برای صحت کافی است و تنها شرط صحت نیز همان است.

و این انحصار در این جا از اطلاق اصطلاحی فهمیده می شود و اطلاق می گوید همین شرط است و چیز دیگری شرط نیست. به همان ملاک که اطلاق امر اقتضای تعیینیت می کرد اینجا نیز اقتضای تعیینیت شرط را دارد. به خلاف جمله شرطیه که در آنجا گفتیم از اطلاق چنین استفاده ای نمی شود و از وضع استفاده کردیم.

همان چهار راه حلی که ذکر شد در این جا نیز جاری است.

[۱۷] بحث تعدد شرط و اتحاد جزاء در تنبیه سوم به گونه دیگری از تنبیه دوم مطرح شده است ولی بین این دو تنبیه فرق است .تنبیه دوم ناظر به این جهت است که در این موارد برای رفع تعارض باید یا قائل به شرطیت احد الامرین شد یا قائل به جزئیت مجموع الامرین یعنی نمی دانیم آنچه که منشا اثر است احد الامرین است یا مجموع الامرین است.

ولی در تنبیه سوم حیثیت بحث این است که اگر هر یک از این شرط متعدد سبب تام برای جزاء باشد اگر در خارج

شروط متعدد شکل گرفت جزاء که واحد است متعدد می شود یا خیر؟ یعنی اگر هر دو شرط در خارج فعلیت پیدا کردند آیا جزاء نیز متعدد خواهد بود یا جزای واحد کفایت می کند؟
مثلا در دلیلی آمده باشد محرم اگر صید کند باید کفاره بدهد و در دلیل دیگر بگوید محرم اگر استظلال کند باید کفاره بدهد حال فرد محرم هم صید کرد و هم استظلال کرد آیا یک کفاره کافی است یا باید دو کفاره بدهد؟
و البته مواردی نیز که شرط واحد متکرر در خارج شود نیز داخل در محل بحث است. یعنی مثلا محرم چند بار صید کند.
البته در ذکر مثال های این تنبیه باید توجه کرد که دچار اشتباه نشد. برخی از مثال هایی که اصولیین در این بحث ذکر کرده اند اشتباه است مثلا یکی از مثال های مشهور این بحث در کلمات اصولیین «اذا نمت فتوضأ» و «اذا بلت فتوضأ» است.
این مثال خارج از محل بحث ما ست. ضابطه مساله جایی است که هم شرط و هم جزاء قابل تعدد و تکرار باشند. بنابراین مثال هایی که فاقد این ضابطه باشند خارج از محل بحث هستند. مثلا اگر بگوید اگر زید را کشتی باید دیه بدهی. در اینجا شرط که کشتن زید است قابل تکرر نیست پس از محل بحث ما خارج است. یا مثلا بگوید اگر زنای محصنه کردی باید کشته شوی که اینجا جزا قابل تکرار نیست.
در مثالی که ذکر شد نیز جزا و شرط هر دو قابل تکرار نیستند. این دو دلیل در حقیقت ارشاد به ناقض بودن خواب و ادرار هستند. شرط عبارت است از ناقض طهارت و جزا نیز انتقاض طهارت است. و طهارت با اولین ناقض نقض می شود و معنا ندارد طهارت نقض شده دوباره نقض شود پس جزا که انتقاض طهارت است قابل تکرار نیست.
و شرط نیز قابل تکرار نیست چرا که اینجا هر چند خوابیدن یا ادرار کردن قابل تکرار است اما آنچه که موضوع است اولین فرد از خواب یا ادرار است و اولین فرد قابل تکرار نیست.
مثال دیگری که ذکر شده است و از محل بحث ما خارج است این است که «من اکل فی شهر رمضان فعلیه الکفارۀ» و در دلیل دیگر آمده است «من جامع فی شهر رمضان فعلیه الکفارۀ». در این مثال نیز این دو قضیه ارشاد به مفطریت اکل و جماع است و افطار متعدد نمی شود .
بنابراین باید توجه کرد که هر مثالی داخل در محل بحث ما نیست. و باید مثال هایی که فقهاء ذکر کرده اند مثل همین دو مثال مذکور را حمل بر فرض کرد یعنی هر چند فقهیا قبول دارند که از نظر فقهی چنین مطلبی درست نیست اما فرضا چنین مثالی زده اند.
و اما اصل بحث که آیا با تعدد اسباب، مسببات هم متعدد است یا تداخل می کنند؟
مرحوم آخوند فرموده اند بنابر وجه سوم در مساله قبل اینجا اشکالی نیست. وجه سوم این بود که مجموع الامرین علت برای جزاء است و بیان شد فرض بحث جایی است که هر کدام از شروط به تنهایی سبب تام و مستقل برای ترتب جزاء باشند تا بحث شود که با تکرر آنها آیا جزاء نیز متکرر خواهد شد. لب این حرف این است که اگر به ملاک اثبات پیش بیایید یعنی اگر در مساله قبل قائل شدیم مجموع یک سبب است دیگر برای این مساله جایی نمی ماند.
و بحث طبق سه مبنای دیگر جاری است البته طبق آن مبنا هم اگر مجموع الامرین متکررا واقع شود داخل در این

و التحقيق أنه لما كان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه أو بكشفه عن سببه و كان قضيته تعدد الجزاء عند تعدد الشرط كان الأخذ بظاهرها إذا تعدد الشرط حقيقة أو وجودا محالا ضرورة أن لازمه أن يكون الحقيقة الواحدة مثل الوضوء بما هى واحدة فى مثل إذا بلت فتوضأ و إذا نمت فتوضأ أو فيما إذا بال مكررا أو نام كذلک محكوما بحكمين متماثلين و هو واضح الاستحالة كالمتضادين.

فلا بد على القول بالتداخل من التصرف فيه إما بالالتزام بعدم دلالتها فى هذا الحال على الحدوث عند الحدوث بل على مجرد الثبوت أو الالتزام بكون متعلق الجزاء و إن كان واحدا صورة إلا أنه حقائق متعددة حسب تعدد الشرط متصادقة على واحد فالذمة و إن اشتغلت بتكاليف متعددة حسب تعدد الشروط إلا أن الاجتزاء بواحد لكونه مجمعا لها كما فى أكرم هاشميا و أضف عالما فأكرم العالم الهاشمى بالضيافة ضرورة أنه بضيافته بداعى الأمرين يصدق أنه امتثلهما و لا محالة يسقط الأمر بامتثاله و موافقته و إن كان له امتثال كل منهما على حدة كما إذا أكرم الهاشمى بغير الضيافة و أضاف العالم الغير الهاشمى.

إن قلت كيف يمكن ذلک أى الامتثال بما تصادق عليه العنوانان مع استلزامه محذور اجتماع الحكمين المتماثلين فيه.

قلت انطباق عنوانين واجبين على واحد لا يستلزم اتصافه بوجوبين بل غايته أن انطباقهما عليه يكون منشأ لاتصافه بالوجوب و انتزاع صفته له مع أنه على القول بجواز الاجتماع لا محذور فى اتصافه بهما بخلاف ما إذا كان بعنوان واحد فافهم.

مساله خواهد بود.

مرحوم آخوند می فرمایند در این مساله اختلاف است.

یک قول عدم تداخل است و حکم به تکرر جزاء می کند. مگر اینکه دلیل خاص داشته باشیم که دلیل خاص خارج از محل بحث ما ست.

قول دیگر تداخل است و جزاء متکرر نخواهد شد. البته مفروض بحث همه قائلین به تکرر جایی است که جزاء متخلل در بین تحقق شروط مختلف نشده باشد و گرنه همه قبول دارند که در آن صورت باید جزا را تکرار کرد.

قول سوم نیز تفصیل بین شروط است. اگر شروط از جنس و سنخ واحد بودند جزاء تداخل می کند و اگر از یک جنس نباشند تداخل نمی کند.

نکته:

در بحث تداخل اسباب و مسببات مرحوم آخوند مطلقا قائل به عدم تداخل شده اند و دلیل آن را ظهور قضیه شرطیه در حدوث جزاء با حدوث شرط میدانند.

این بحث ثمرات بسیار زیادی در فقه دارد و باید توجه داشت که این بحث اختصاصی به قضیه شرطیه ندارد و حتی اختصاصی به جملات دارای مفهوم نیز ندارد بلکه حتی در جملات لقبیه نیز جاری است.

ضابطه این مساله جایی است که اگر موضوع حکم به صورت متعدد واقع شد آیا حکم نیز متعدد می شود؟ در بحث آنچه دال بر حدوث حکم با حدوث موضوع است حیثیت شرطیت جمله نیست بلکه از این جهت است که هر موضوعی حکم مستقلی را استدعا می کند.

أو الالتزام بحدوث الأثر عند وجود كل شرط إلا أنه وجوب الوضوء فی المثال عند الشرط الأول و تأكد وجوبه عند الآخر.

و لا يخفى أنه لا وجه لأن يصار إلى واحد منها فإنه رفع اليد عن الظاهر بلا وجه مع ما فی الأخيرين من الاحتياج إلى إثبات أن متعلق الجزاء متعدد متصادق على واحد و إن كان صورة واحدا سمى باسم واحد كالغسل و إلى إثبات أن الحادث بغير الشرط الأول تؤكد ما حدث بالأول و مجرد الاحتمال لا يجدى ما لم يكن فی البين ما يثبته.

إن قلت وجه ذلک هو لزوم التصرف فی ظهور الجملة الشرطية لعدم إمكان الأخذ بظهورها حيث إن قضيته اجتماع الحكمين فی الوضوء فی المثال كما مرت الإشارة إليه.

قلت نعم إذا لم يكن المراد بالجملة فيما إذا تعدد الشرط كما فی المثال هو وجوب وضوء مثلا بكل شرط غير ما وجب بالآخر و لا ضير فی كون فرد محكوما بحكم فرد آخر أصلا كما لا يخفى.

إن قلت نعم لو لم يكن تقدير تعدد الفرد على خلاف الإطلاق.

قلت نعم لو لم يكن ظهور الجملة [الشرطية] فی كون الشرط سببا أو كاشفا عن السبب مقتضيا لذلک أی لتعدد الفرد و الا و بيانا لما هو المراد من الإطلاق.

و بالجملة لا دوران بين ظهور الجملة فی حدوث الجزاء و ظهور الإطلاق ضرورة أن ظهور الإطلاق يكون معلقا على عدم البيان و ظهورها فی ذلک صالح لأن يكون بيانا فلا ظهور له مع ظهورها فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرف أصلا بخلاف القول بالتداخل كما لا يخفى.

فتلخص بذلک أن قضية ظاهر الجملة الشرطية هو القول بعدم التداخل عند تعدد الشرط.[١٨]

---

[١٨] ایشان می فرمایند تحقیق این است که در جمله شرطیه دو ظهور داریم:
١ .ظهور در حدوث جزاء در ظرف حدوث شرط. که این مقابل ثبوت جزاء در ظرف ثبوت شرط است. یعنی ظاهر قضیه شرطیه این است که هنگام حدوث شرط جزا نیز تازه حادث می شود نه اینکه از قبل باشد و ثابت باشد.
٢ .ظهور در سبب تمام و مستقل شرط برای جزاء.
در فرضی که مکلف متلبس به دو شرط یا دو فرد از یک شرط شود بر این دو ظهور نمی توان تحفظ کرد. توضیح و اثبات این مطلب احتیاج به ذکر مقدمه ای دارد و آن اینکه متعلق همه تکالیف صرف الوجود است. اگر مولی بگوید عتق واجب است یعنی صرف الوجود عتق لازم است. یعنی اولین وجود از آن که صرف الوجود با آن محقق می شود. حال اگر کسی در حقش دو شرط محقق شود نمی توان به او گفت صرف الوجود که اولین وجود است دوبار بر تو لازم است. اینکه صرف الوجود متعلق تکالیف است به حکم عقل است چون متعلق تکالیف صرف ماهیت است که هیچ قیدی ندارد و با تحقق اولین فرد طبیعت و ماهیت حاصل است پس دلیلی بر بقای حکم نیست.
ثمره این حرف هم در جایی روشن می شود که مکلف در عرض واحد چند فرد را انجام دهد مثلا چند بنده را یک

باره عتق کند در این فرض صرف الوجود با همه افراد تحقق می یابد و باعث سقوط تکلیف می شود.
بعد از در نظر گرفتن این مقدمه روشن می شود که با تحقق شروط متعدد باید از یکی از این دو ظهور رفع ید کرد.
تعدد جزاء با وجوب صرف الوجود منافات دارد زیرا تعدد یعنی قید دارد و صرف الوجود یعنی هیچ قیدی ندارد. اگر بگوییم وقت تعدد شرط جزاء متعدد حادث می شود این منافات با صرف الوجود دارد و اگر بگوییم ثابت بوده است نه اینکه حادث می شود این منافات با ظهور جمله شرطیه در حدوث جزاء عند حدوث شرط دارد. و اگر بخواهیم قائل به تداخل شویم باید از ظهور دوم رفع ید کنیم.
آخوند می فرمایند برای تداخل سه راه قابل تصور است و کسانی که قائل به تداخل می شوند باید به یکی از این سه راه ملتزم شوند.
اول: ظهور قضایای شرطیه در ثبوت عند الثبوت است نه حدوث عند الحدوث. در این صورت بعد از تحقق فرد دوم از شرط یا شرط دوم قضیه شرطیه دلالت می کند که جزاء ثابت است و این ملازمه ای با تعدد جزاء ندارد .این قول یعنی از ظهور اول قضیه شرطیه رفع ید کنیم.

دوم: با تحفظ بر ظهور قضیه شرطیه در حدوث عند الحدوث باید گفت متعلق امر و تکالیف طبیعی و ماهیت است اما در محل بحث ما طبایع مختلفی در بین هست که فقط صورتا یکی هستند. یعنی کفاره در هنگام خوردن با کفاره در هنگام جماع یا کفاره در روز اول با کفاره در روز دوم دو طبیعت و ماهیت مختلف هستند که فقط از نظر ظاهر و صورت یکی هستند.
پس هر فرد از جزاء صرف الوجود از طبیعت خودش می باشد که با طبیعت جزای دیگر کاملا متفاوت است. و با این حال این طبایع مختلف با فرد واحد قابل امتثال هستند. مثل اینکه یک بار بگوید «اکرم العالم» و بار دیگر بگوید «اکرم الهاشمی» و مکلف می تواند این دو طبیعت را که کاملا با یکدیگر متفاوت هستند با اکرام عالم هاشمی با یک امتثال انجام دهد. در محل بحث ما نیز اگر چه این طبایع متفاوت هستند اما با انجام یک فرد هر دو امتثال می شوند.
اشکال: چگونه ممکن است با فرد واحد امتثال انجام شود در حالی که محذور اجتماع مثلین پیش می آید؟
جواب: اولا بنابر قول جواز اجتماع امر و نهی در مواردی مانند اینجا که واحد دارای دو عنوان مختلف است محذوری در اتصاف واحد به دو حکم متماثل نیست همان طور که محذوری در اتصاف واحد به دو حکم متضاد نیست. ثانیا در این مثال حتی بنابر امتناع اجتماع باز هم مشکل اجتماع مثلین پیش نمی آید چون حیثیات حکم در اینجا تعلیلیه است. یعنی اوصاف مختلف منشا اتصاف وجود واحد به اوصاف مختلف است. انطباق دو عنوان مختلف بر واحد منشا اتصاف واحد به وجوب است.
سوم: هم ظاهر قضیه شرطیه حدوث عند الحدوث است و هم ظاهر قضیه در تعلق تکالیف به طبیعت است ولی بعد از تعدد شرط جزاء تکرار نمی شود بلکه جزای واحد تاکید می شود. مثلا وجوب کفاره تاکد پیدا می کند و در اینجا مشکلی نیست. در این راه در حقیقت از ظهور دوم قضیه شرطیه که تعدد جزاء به تعدد شرط بود دست برداشته ایم.

باید توجه داشت که ظهور در حدوث جزا عند حدوث شرط ظهور وضعی است و مفهوم لغوی قضیه این است اما نسبت به ظهور تعدد جزا به تعدد شرط ممکن است گفته شود این ظهور بر اساس بیانی است که در مساله قبل گذشت یعنی اطلاق مقابل «واو» و تمامیت هر شرط در سببیت برای جزا و اینکه مقتضی ترتب جزا بر شرط است.

ولی از ذیل کلام آخوند رحمه الله بر می آید که نکته ظهور قضیه شرطیه در تعدد جزا به تعدد شرط چیز دیگری است و آن هم وضع است. و به همین خاطر است که در صدر بحث این گونه می فرماید که ظهور قضیه شرطیه حدوث عند الحدوث است و قضیته تعدد الجزاء عند تعدد الشرط. که یعنی مقتضای همین ظهور حدوث جزا عند حدوث شرط، تعدد جزا عند تعدد شرط است. یعنی اگر بنا باشد شرط متعدد باشد و یک جزا بیشتر حادث نشود وقتی شرط دوم می آید اگر جزای جدیدی باشد صدق می کند جزا حادث شد ولی اگر حادث نشود ثبوت الجزاء خواهد بود.

به هر حال مرحوم آخوند می فرمایند تا جایی که بتوان باید تحفظ بر ظهور کرد. در این اقوال و وجوه ذکر شده از ظهور قضیه شرطیه در تعدد جزا عند تعدد شرط رفع ید شده است.

و همین طور در وجه دوم قائل می گفت باید ملتزم شویم آنچه بر عهده مکلف است ماهیات مختلف به حسب حقیقت است که صورتا یکی هستند و این خود خلاف ظاهر است و ظاهر قضیه این است که متعلق جزا در هر دو قضیه یک چیز است.

و در وجه سوم نیز که قائل به تاکد می شد نیز خلاف ظاهر است. چرا که ظاهر هر قضیه حدوث حکم است نه حدوث تاکد.

اشکال: مخالفت با ظهور روشن است و جای انکار ندارد ولی چون در صورت قول به عدم تداخل محذور اجتماع مثلین پیش می آید ناچار به ارتکاب خلاف ظاهر هستیم.

جواب: مرحوم آخوند می فرمایند در التزام به قول به عدم تداخل محذوری نیست و بنابراین ناچار از ارتکاب خلاف ظاهر نیستیم. مشکل اجتماع مثلین جایی متصور است که متعلق تکلیف طبیعی باشد در این صورت دو وجوب در طبیعی اجتماع می کنند اما اگر متعلق تکالیف فردی از طبیعی باشد چنین مشکلی پیش نمی آید.

با تعدد شرط دو فرد از طبیعت واجب می شوند و محذوری در تعلق حکم متماثل یا متضاد به دو فرد از یک ماهیت نیست.

و در این صورت بر تمام ظهورات قضیه شرطیه تحفظ می شود. هم حدوث الجزاء عند حدوث الشرط است و هم تعدد جزاء عند تعدد الشرط و هم طبیعت واحد هستند.

نتیجه اینکه ناچار از قول به تداخل نیستیم و اجتماع مثلین هم پیش نمی آید چون متعلق تکالیف فرد است نه طبیعی و با این راه بر همه ظهورات نیز تحفظ می شود.

اشکال: خود این هم خلاف ظاهر است. ظاهر این است که متعلق تکالیف طبیعت است و لذا در بحث مره و تکرار و فور و تراخی گفتید تکلیف به طبیعت صرف تعلق گرفته است. پس شما هم ناچار به رفع ید از ظهور هستید و تفاوتی بین قول شما و دیگر اقوال وجود ندارد.

جواب: آخوند می فرمایند بله ولی ارتکاب این خلاف ظهور اولی از بقیه است. و در دوران امر بین رفع ید از ظهور

قضیه شرطیه در تعدد جزا عند تعدد شرط و رفع ید از ظهور تعلق تکالیف به طبایع باید گفت تکالیف متعلق به افراد هستند.

چرا که ظهور قضیه شرطیه در تعدد جزا عند تعدد شرط ناشی از وضع است و ظهور تعلق تکالیف به طبیعت ناشی از اطلاق است. و در تعارض بین اطلاق و وضع حتما وضع مقدم است. چرا که یکی از مقدمات حکمت که اطلاق متوقف بر آن است عدم بیان و قرینه است و اگر بیان بر تقیید بیاید اطلاقی نخواهد بود ولی ظهور وضعی متوقف بر عدم بیان و قرینه نیست و فقط حجیت آن متوقف بر عدم وجود قرینه و بیان مخالف است. به عبارت دیگر ظهور اطلاق تعلیقی است و ظهور وضعی نتجیزی است. قرینه بر خلاف ظهورات وضعی مراد و مدلول استعمالی را خدشه دار نمی کند بلکه از حجیت ساقط می کند مانند عام که با وجود تخصیص باز هم در عموم استعمال شده است و مراد استعمالی عموم است ولی این مراد استعمالی حجت نیست.

پس با وجود تعدد جزا عند تعدد شرط نمی توان بر اینکه متعلق تکالیف طبیعت است تحفظ کرد و در اینجا در حقیقت خلاف ظهوری نیز اتفاق نمی افتد چرا که با ظهور وضعی اطلاقی از ابتدا شکل نمی گیرد نه اینکه شکل می گیرد و بعد مجبور به رفع ید از آن هستیم.

نتیجه کلام این شد که ایشان سه وجه برای قول به تداخل ذکر کردند و فرمودند در همه این سه وجه از ظاهر قضیه شرطیه رفع ید شده است و وقتی می توان تحفظ بر ظهور کرد نوبت به این اقوال نمی رسد.

ایشان فرمود باید قائل به عدم تداخل شد و برای حل مشکل اجتماع مثلین باید گفت متعلق جزاء فرد است نه طبیعت صرف. و این خلاف ظاهر نیست چرا که در تعارض بین رفع ید از این ظهور که ناشی از اطلاق است و ظهور قضیه شرطیه در تعدد جزا به تعدد شرط که ظهور وضعی است باید از ظهور اطلاقی رفع ید کرد .ظهور وضعی مانع از انعقاد اطلاق می شود و لذا اصلا خلاف ظاهری رخ نمی دهد.

مرحوم آخوند اینجا متوجه اشکالی می شوند و آن اینکه این حرف بنابر مبنای مرحوم شیخ در اطلاق تمام است اما بنابر مبنای خود آخوند این حرف ناتمام است.

توضیح مطلب این است که در باب اطلاق دو مبنا وجود دارد:

۱ .ظهور اطلاقی موقوف بر عدم قرینه متصله و منفصله است. یعنی همان طور که قرینه متصله مانع از ظهور و انعقاد اطلاق است قرینه منفصله نیز مانع از اصل انعقاد اطلاق است نه اینکه اطلاقی شکل می گیرد ولی از حجیت ساقط است.

این مبنای مرحوم شیخ است.

۲ .مبنای مرحوم آخوند این است که اطلاق دو مرحله دارد یکی مرحله انعقاد ظهور و دیگری مرحله حجیت اطلاق. انعقاد اطلاق متوقف بر عدم وجود قید متصل است یعنی با وجود قید متصل اصلا ظهوری در اطلاق شکل نمی گیرد. اما وجود قید منفصل مانع از انعقاد اطلاق نیست بلکه مانع از حجیت اطلاق است. شان اطلاق شان عموم است همان طور که عموم دو مرحله دارد یکی مرحله ظهور در عمومیت است که با وجود قید متصل مانع از آن است و دیگری مرحله حجیت ظهور است که وجود قید منفصل مانع از آن است ولی با نبود قید متصل و وجود قید متصل مدلول

استعمالی در عموم شکل می گیرد اما این مراد استعمالی حجیت ندارد و مراد جدی نخواهد بود. اطلاق هم مانند عموم است با این تفاوت که عموم از وضع ناشی می شود اما اطلاق از مقدمات حکمت ناشی می شود پس با عدم وجود قید متصل ظهور اطلاق شکل می گیرد ولی با وجود قید منفصل این اطلاق حجیت ندارد و مراد جدی نیست.

در محل بحث ما جواب و راه حل آخوند طبق مبنای خودشان ناتمام است. چون ظهور قضیه شرطیه در تعدد جزاء با تعدد شرط قرینه منفصله است چرا که از وجود دو قضیه شرطیه ما چنین ظهوری استفاده کردیم بنابراین طبق مبنای آخوند اطلاق در قضیه شرطیه مبنی بر اینکه متعلق تکلیف طبیعت است منعقد می شود و برای دست برداشتن از آن و مقدم کردن ظهور تعدد جزا با تعدد شرط خلاف ظاهر مرتکب شد .بله حجیت این این اطلاق متوقف بر عدم وجود قرینه منفصله است اما اصل مدلول استعمالی توقفی بر آن ندارد و ظهور ناشی از مدلول استعمالی است نه مراد جدی.

خلاصه اینکه در صورت تعدد شرط یا باید از ظهور قضیه در اینکه متعلق تکالیف طبیعت است دست برداشت و یا از ظهور قضیه شرطیه در تعدد جزا به تعدد شرط و حدوث جزا عند حدوث شرط رفع ید کرد. و هیچ کدام نسبت به دیگری برتری ندارد و در نتیجه قضیه مجمل خواهد شد و در صورت اجمال باید به اصول عملیه مراجعه کرد که نتیجه آن با نتیجه قول به تداخل یکی است.

ایشان در پاسخ به این اشکال میفرمایند: ظهور هر فضیه شرطیه در حدوث الجزاء عند حدوث الشرط است و لازمه آن تعدد جزا با تعدد شرط است. و از طرف دیگر ظهور در تعلق تکلیف به ماهیت و طبیعت است.

ولی جمع بین این دو اقتضا می کند از تعلق تکلیف به ماهیت رفع ید کنیم و بگوییم تکلیف به فرد تعلق گرفته است. چرا که عرفا وقتی این دو ظهور را در کنار یکدیگر قرار دهیم عرف به رفع ید از ظهور تعلق تکلیف به ماهیت بین آنها جمع می کند. مثل عام و خاص که عرف با جمع بین آن دو تنافی را بر طرف می کند. و شاهد بر این جمع عرفی این است که اگر متکلم در کلام واحد جمع بین دو جمله کند که «ان ظاهرت فاعتق رقبهٔ و ان افطرت فاعتق رقبهٔ» عرف جمع می کند که هر کدام سبب مستقل است و هر کدام جزای مستقل می خواهد و جزا فردی از طبیعت خواهد بود. پس همان طور که علی تقدیر اتصال عرف بین آنها جمع می کند بنابر انفصال هم عرف بین آنها به رفع ید از ظهور تعلق تکلیف به طبیعت جمع می کند.

به نظر میرسد این بیان خوب است به شرط اینکه خصوصیت اتصال قرینیت نداشته باشد به نحوی که حتی اگر دو عام متنافی بودند به خاطر اتصال عرف بین آنها جمع کند. اگر اتصال باعث تغیر معنا شود این جمع در صورت انفصال جا ندارد. اما اگر اتصال دخالتی در این بین نداشته باشد جمع عرفی در صورت انفصال هم جاری است و این بیان برای اثبات عدم تداخل بعید نیست.

نکته:

مرحوم صدر اشکالی به کلام آخوند دارند که احتمالا به علت غفلت از مراد آخوند رحمه الله است:

آخوند ظاهر قضیه شرطیه را حدوث عند الحدوث دانست. مرحوم صدر می فرمایند این کلام در جایی درست است که قضیه به جمله فعلیه بیان شده باشد. زیرا زمان دخیل در فعل است اما اگر جزاء و حکم با جمله اسمیه بیان شده باشد چنین ادعایی جا ندارد. چرا که زمان نقشی در اسم ندارد.

و قد انقدح مما ذكرناه أن المجدى للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التى ذكرناها لا مجرد كون الأسباب الشرعية معرفات لا مؤثرات فلا وجه لما (عن الفخر و غيره من ابتناء المسألة على أنها معرفات أو مؤثرات) مع أن الأسباب الشرعية حالها حال غيرها فى كونها معرفات تارة و مؤثرات أخرى ضرورة أن الشرط للحكم الشرعى فى الجمل الشرطية ربما يكون مما له دخل فى ترتب الحكم بحيث لولاه لما وجدت له علة كما أنه فى الحكم الغير الشرعى قد يكون أمارة على حدوثه بسببه و إن كان ظاهر التعليق أن له الدخل فيهما كما لا يخفى.

نعم لو كان المراد بالمعرفية فى الأسباب الشرعية أنها ليست بدواعى الأحكام التى هى فى الحقيقة علل لها و إن كان لها دخل فى تحقق موضوعاتها بخلاف الأسباب الغير الشرعية فهو و إن كان له وجه إلا أنه مما لا يكاد يتوهم أنه يجدى فيما هم و أراد.[۱۹]

به نظر می رسد این اشکال مرحوم صدر بر آخوند وارد نباشد و این غفلت از نکته ای است که مرحوم آخوند به خاطر آن چنین حرفی را گفته اند. آن نکته این است که جمله شرطیه دلالت بر حدوث جزاء عند حدوث شرط دارد. یعنی جزاء وقتی حادث می شود که شرط حادث شود و قبل از تحقق شرط حکم و جزا موجود نیست و در اینجا تفاوتی نیست که حکم با جمله فعلیه انشا شده باشد یا با جمله اسمیه انشا شود. به بیان دیگر حدوث جزا در هنگام حدوث شرط مانند حدوث وجوب عتق هنگام حدوث ظهار از زمان جزا استفاده نمی شود تا شما اشکال کنید که زمان فقط در جملات فعلیه وجود دارد.

پس حتی در صورتی که جزا و حکم با جمله اسمیه انشا شده باشد باز هم ظهور قضیه شرطیه در حدوث جزا عند حدوث شرط است.

[۱۹] مرحوم آخوند می فرمایند مبنای تداخل سه وجهی بود که ذکر کردیم .وجه چهارمی برای تداخل و وجه سومی برای عدم تداخل به مرحوم فخر المحققین نسبت داده شده است که نزاع را مبنی بر این می دانند که اسباب شرعیه معرفات هستند یا موثرات.

علل و اسباب شرعی آیا در احکام تاثیر دارند یعنی تاثیر نوم در وجوب وضو مانند تاثیر آتش در سوزاندن است؟ یا اینکه معرفات احکام هستند یعنی نشان از تحقق حکم در این مورد دارند. اگر امور شرعی موثر باشند باید قائل به عدم تداخل شویم چرا که همان طور که در تکوینیات تداخل روی نمی دهد و لذا توارد علل متعدد بر معلول واحد ممکن نیست در شرع نیز چنین خواهد بود.

ولی اگر اسباب شرعی معرف باشند مشکلی در این که حکم واحد دو کاشف داشته باشد نیست و باید قائل به تداخل شد.

مرحوم آخوند این وجه را نمی پذیرند و می فرمایند این قول تداخل را اثبات نمی کند زیرا اگر اسباب شرعی معرف باشند مانعی از اینکه معرف برای دو حکم باشند وجود ندارد و دلیلی بر کاشفیت از حکم واحد نداریم بنابراین این حرف برای اثبات تداخل کافی نیست.

بعد از این مرحوم آخوند در صدد بیان تحقیق مساله برآمده اند که آیا اسباب شرعی موثرند یا معرف؟ ایشان می فرمایند تفاوتی بین اسباب شرعی و تکوینی نیست. اسباب شرعی نیز مانند اسباب غیر شرعی می توانند هم موثر باشند

و هم معرف باشند و دلیلی بر اینکه آنها حتما موثرات هستند نداریم. به نظر این قسمت از کلام آخوند بر خلاف نظر برخی محشین جواب دوم به کلام فخر المحققین نیست بلکه تحقیق در مساله است.

ایشان در ادامه می فرمایند معرفیت اگر به معنای علامت و نشانه باشد همان طور که اسباب تکوینی می توانند معرف یا موثر باشند اسباب شرعی نیز می توانند معرف یا مسبب باشند مثل قضیه «اگر زید آمده است عمرو هم آمده است «که آمدن زید می توان موثر در آمدن عمرو باشد و می تواند کاشف از آمدن عمرو باشد.

اما اگر معرفیت به معنای علامت نباشد بلکه به معنای حکمت باشد. حکمت در اصطلاح یعنی از قبیل دواعی احکام که از قبیل علل هستند نیست چرا که اگر از قبیل دواعی باشند یعنی حکم دائر مدار آنها خواهد بود. دواعی جعل یعنی علت تامه تکوینی جعل شارع. اگر اسباب شرعی معرف باشند یعنی دخالت در حکم شارع دارند اما نه به نحو علیت که اگر نباشند حکم شارع نیز نباشد بلکه یعنی در غالب موارد وجود دارند.

حکمت به این معنا در علل تکوینی معنا ندارد چرا که در تکوین یا چیزی موثر در وجود معلول هست یا نیست و بین آن دو معنا ندارد.

اگر اسباب شرعی حکمت باشند می توان تصور کرد که با عدم وجود آنها حکم باشد. مثل اینکه علت عده را جلوگیری از اختلاط انساب قرار داده اند. اگر جلوگیری از اختلاط انساب علت بود یعنی اگر نباشد حکم نیز نخواهد بود اما وقتی حکمت است یعنی این در نوع موارد وجود دارد ولی با علم به عدم وجود آن باز هم حکم وجود دارد.

علل شرعی از قبیل علل تکوینی نیستند که حکم دائر مدار آنها باشد بلکه از قبیل حکمتند که در نوع موارد وجود دارند پس اسباب شرعی معرفند و این بعید نیست.

با این حال در این صورت هم قول به معرفیت اسباب شرعی دخلی در قول به تداخل یا عدم تداخل ندارد.

به نظر می رسد اگر در ادله شرعیه سبب شرعی داشته باشیم مانند عده که تعلیل به عدم اختلاط انساب شده است ظاهر تعلیل این است که علت تامه برای حکم است .مثل اینکه در روایت داریم که خمر به خاطر اسکار حرام است. ظاهر تعلیل علت تامه بودن است و این از نظر عرف نیز پذیرفته است.

نکته اول:

به نظر میرسد مراد آخوند رحمه الله از عبارت «نعم لو کان المراد بالمعرفیۀ ...» را اکثر محشین کفایه نفهمیده اند. ایشان می فرمایند بله اگر معرفیت را طور دیگری معنا کنیم یعنی کاشف معنا نکنیم بلکه به معنای این بدانیم که امور شرعیه و اسباب شرعی از قبیل دواعی حکم که علت برای حکم هستند نباشند بلکه از قبیل اموری باشند که دخالتی در حکم دارد اما نه از باب جعل حکم و دخالت در امور تکوینی بلکه از قبیل حکمت باشند. یعنی وجود اینها از قبیل علت نیست بلکه معرفند یعنی مدخلیت دارند ولی حکم اثباتا و نفیا در مدار آنها نیست و این در تکوینیات جا ندارد و در تکوین یا موثر هست یا نیست.

نکته دوم:

ثم إنه لا وجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الأجناس و عدمه و اختيار عدم التداخل فی الأول و التداخل فی الثانی إلا توهم عدم صحة التعلق بعموم اللفظ فی الثانی لأنه من أسماء الأجناس فمع تعدد أفراد شرط واحد لم يوجد إلا السبب الواحد بخلاف الأول لكون كل منها سببا فلا وجه لتداخلها و هو فاسد.

فإن قضية إطلاق الشرط فی مثل إذا بلت فتوضأ هو حدوث الوجوب عند كل مرة لو بال مرات و إلا فالأجناس المختلفة لا بد من رجوعها إلى واحد فيما جعلت شروطا و أسبابا لواحد لما مرت إليه الإشارة من أن الأشياء المختلفة بما هی مختلفة لا تكون أسبابا لواحد هذا كله فيما إذا كان موضوع الحكم فی الجزاء قابلا للتعدد.[۲۰]

و أما ما لا يكون قابلا لذلک فلا بد من تداخل الأسباب فيما لا يتأكد المسبب و من التداخل فيه فيما يتأكد.[۲۱]

شاید مرحوم فخر المحققین می خواهد بگوید اگر کسی بخواهد قائل به تداخل شود باید قائل به معرفیت اسباب شرعی شود نه اینکه اگر قائل به معرفیت شد حتما باید قائل به تداخل شود. بلکه با معرفیت می توان قائل به تداخل شد و می توان نشد ولی اگر کسی قائل به موثریت اسباب شرعی شود چاره ای از قول به عدم تداخل نیست.

نکته سوم:

به نظر در اصول باید بابی با عنوان مفهوم تعلیل باز شود. و بحث شود اگر حکم به علتی معلل شد آیا معرف و حکمت است که آخوند می گوید و شاید مشهور هم همین را بگویند یا اینکه ظاهر تاثیر است و به تعبیر دیگر علت ذکر شده موضوع الحکم است و حکم دائر مدار وجود و عدم آن خواهد بود.

یعنی موضوع وجوب عده اختلاط انساب است و اگر این موضوع نباشد حکم وجوب عده نیز نخواهد بود. البته ممکن است شارع به جعل دیگر برای غیر آن موارد نیز حکم را جعل کند اما با جعلی که در آن تعلیل ذکر شده است نمی توان حکم سایر موارد را استفاده کرد.

و این در جایی که دلیل حکم منحصر در جعل معلل باشد خیلی واضح است و در این موارد اگر حکم به ظهور در اختصاص حکم به موارد تعلیل نکنم لا اقل دلیل مجمل می شود. و لذا مشهور نیز گفته اند العلة تعمم و تخصص.

آنچه بزرگان را وادار کرده است علل را حمل بر حکمت کنند وجود قرینه بر خلاف است مثلا دیده اند در مواردی که اختلاط انساب نیست عده ثابت شده است و این نشان می دهد که آن علت نیست بلکه حکمت است و به خاطر وجود این موارد کلا از ظهور تعلیل در علیت تامه دست برداشته اند.

ولی این اشتباه است وجود تعلیل مانند جعل قضیه به صورت عام است و در صورت وجود خاص و مخصص فقط در همان حد که دلیل خاص وجود دارد رفع ید می شود و در بقیه موارد عام و تعلیل حجت خواهد بود. و این بحث اعتنا به تعلیل شرعی اثر عظیمی در فقه دارد.

[۲۰] نیاز به توضیح ؟؟؟؟؟

[۲۱] جایی که تعدد امتثال ممکن نیست مثلا فرد هم مرتد شده است و هم زنای محصنه انجام داده است که جزای هر کدام قتل است اما چون کشتن او در خارج بیش از یک بار امکان ندارد پس تعدد امتثال محال است.

فصل الظاهر أنه لا مفهوم للوصف

و ما بحكمه مطلقا لعدم ثبوت الوضع و عدم لزوم اللغوية بدونه لعدم انحصار الفائدة به و عدم قرينة أخرى ملازمة له و عليته فيما إذا استفيدت غير مقتضية له كما لا يخفى[۲۲]

در این موارد مرحوم آخوند گفته است اگر تداخل در مسببات ممکن باشد قائل به تداخل در مسببات می شویم و اسباب را متعدد می دانیم اما اگر تداخل در مسببات ممکن نباشد قائل به تداخل اسباب خواهیم شد.

وجه این حرف هم این است که ظهور قضیه شرطیه در حدوث جزا با حدوث شرط است و این مستدعی تعدد تکلیف است و تداخل اسباب یعنی عدم تعدد تکلیف. پس اگر بتوان بر تعدد تکلیف تحفظ کرد باید قائل به تعدد تکلیف و عدم تداخل اسباب شد چرا که قول به تداخل اسباب ملازم با ارتکاب خلاف ظاهر و دست برداشتن از ظهور قضیه شرطیه است.

اما در عدم تداخل اسباب خلاف ظاهری وجود ندارد چرا که عدم تداخل در اسباب ملازمه ای با تعدد امتثال در خارج ندارد و لذا ممکن است با وجود عدم تداخل اسباب و تکالیف متعدد فعل واحد امتثال همه آنها باشد.

اما اگر در جایی تداخل در مسببات مشکل داشته باشد مثل اینکه اصل جعل دو تکلیف مشکل باشد باید قائل به تداخل اسباب شد.

البته این بحث مرحوم آخوند ثمر عملی ندارد چون فرض کرده ایم جزاء در خارج قابل تکرار نیست.

[۲۲] قضیه دیگری که در مورد مفهوم آن بحث شده است قضیه وصفیه است و مشهور عدم ثبوت مفهوم است و برخی نیز قائل به ثبوت مفهوم شده اند.

مرحوم آخوند در ابتدا می فرمایند که قضیه وصفیه ظهور در مفهوم ندارد و همین طور قضایایی که به حکم وصف هستند. این الحاق به خاطر این است که بین وصف به اصطلاح ادبی و وصف در اصطلاح اصول تفاوت وجود دارد. و نسبت بین آنها عموم و خصوص من وجه است. وصف اصولی شامل حال و ظرف نیز می شود مثلا «اکرم زیدا الجائی» و «اکرم زیدا جائیا» و «اکرم زیدا عند مجیئه» همگی از نظر اصولی جمله وصفیه هستند. در حالی که فقط جلمه اول از نظر ادبی جمله وصفیه است.

ولی از طرف دیگر مواردی که وصفی بدون ذکر موصوف آمده باشد اگر چه از نظر ادبی وصف است اما از نظر اصولی وصف نخواهد بود.

حتی در برخی موارد که وصف به هیچ عنوان صادق نیست یعنی اسم هم نیست بلکه فعل به کار برده شده است ممکن است از نظر اصولی جمله وصفیه باشد. مانند فیما سال منها الدم که اگر چه جمله فعلیه است اما از نظر اصولی وصفیه است.

ضابطه وصف اصولی این است که حکم بر ذات با خصوصیت زائد بر آن ذات مترتب باشد. خصوصیت زائد یعنی به گونه ای باشد که بدون آن خصوصیت نیز کلام تام است.

و مع كونها بنحو الانحصار و إن كانت مقتضية له إلا أنه لم يكن من مفهوم الوصف ضرورة أنه قضية العلة الكذائية المستفادة من القرينة عليها فى خصوص مقام و هو مما لا إشكال فيه و لا كلام فلا وجه لجعله تفصيلا فى محل النزاع و موردا للنقض و الإبرام.[۲۳]

و لا ينافى ذلک ما قيل من أن الأصل فى القيد أن يكون احترازيا لأن الاحترازية لا توجب إلا تضييق دائرة موضوع الحكم فى القضية مثل ما إذا كان بهذا الضيق بلفظ واحد فلا فرق أن يقال جئنى بإنسان أو بحيوان ناطق كما أنه لا يلزم فى حمل المطلق على المقيد فيما وجد شرائطه إلا ذلک من دون حاجة فيه إلى دلالته على المفهوم فإنه من المعلوم أن قضية الحمل ليس إلا أن المراد بالمطلق هو المقيد و كأنه لا يكون فى البين غيره بل ربما قيل إنه لا وجه للحمل لو كان بلحاظ المفهوم فإن ظهوره فيه ليس أقوى من ظهور المطلق فى الإطلاق كى يحمل عليه لو لم نقل بأنه الأقوى لكونه بالمنطوق كما لا يخفى.[۲۴]

مرحوم آخوند می فرمایند منشا دلالت جمله بر مفهوم یکی از سه امر باید باشد که در جمله وصفیه هیچ کدام وجود ندارد.

۱ .دلالت بر اساس وضع باشد.

۲ .دلالت بر اساس حکم عقل باشد.

۳ .دلالت بر اساس قرینه و اطلاق باشد.

مرحوم آخوند می فرمایند اگر نگوییم که عدم وضع ثابت است لا اقل وضع برای مفهوم در جمله وضعیه ثابت نیست و لذا از نظر وضعی دلالتی بر مفهوم ندارد.

حکم عقل یا به عبارت دیگر لغویت ذکر قید نیز اینجا جاری نیست. چرا که فائده ذکر وصف منحصر در مفهوم داشتن نیست بلکه ممکن است از باب مزید اهتمام یا تدرج در بیان احکام ذکر شده باشد.

اما اطلاق و مقدمات حکمت نیز اینجا اقتضائی نسبت به حصر حکم در وصف ذکر شده ندارند.

[۲۳] در مقابل مرحوم آخوند که مطلقا منکر مفهوم وصف شده اند عده ای تفصیل داده اند بین مواردی که علیت منحصره از وصف فهمیده می شود که در این صورت جمله مفهوم خواهد داشت و بین موارد دیگر.

مرحوم آخوند می فرمایند این قرینه خاصه است و قضیه وصفیه من حیث قضیه وصفیه دلالتی بر مفهوم و علیت منحصره ندارد.

[۲۴] در ادامه مرحوم آخوند دو وجه برای ثبوت مفهوم وصف ذکر می کنند و از آن دو جواب می دهند.

اول استدلال به اینکه اصل در قیود احترازی بودن است مگر خلاف آن ثابت شود. و احتراز ملازم با مفهوم داشتن است.

مرحوم آخوند می فرمایند احتراز به لحاظ شخص الحکم است نه سنخ الحکم. یعنی آن قضیه خاص نسبت به موارد عدم ثبوت قید ساکت است. نه اینکه سنخ الحکم را از غیر آن وصف نفی کند .

این اصل می گوید قیودی که در کلام ذکر شده است قید شخص الحکم است و قبلا بیان شد انتفای شخص الحکم به

و أما الاستدلال على ذلک أی عدم الدلالة على المفهوم بآیة وَ رَبائِبُکُمُ اللّاتِی فِی حُجُورِکُمْ ففیه أن الاستعمال فی غیره أحیانا مع القرینة مما لا یکاد ینکر کما فی الآیة قطعا مع أنه یعتبر فی دلالته علیه عند القائل بالدلالة أن لا یکون واردا مورد الغالب کما فی الآیة و وجه الاعتبار واضح لعدم دلالته معه على الاختصاص و بدونها لا یکاد یتوهم دلالته على المفهوم فافهم.[۲۵]

انتفای موضوعش عقلی است. در حقیقت این اصل صغرای آن کبرای کلی را درست می کند.

دوم در بحث اطلاق و تقیید وجوه مختلفی قابل تصور است. یک وجه این است که قضیه مطلق و مقید در اثبات و نفی مخالف با یکدیگر باشند در این صورت مطلق حمل بر مقید می شود و این ربطی به محل بحث ما ندارد.

اما اگر هر دو در اثبات و نفی مشترک باشند مثل «اعتق رقبة» و «اعتق رقبة مومنة» در این جا مشهور بین محققین حمل مطلق بر مقید است و این مبتنی بر ثبوت مفهوم برای قضیه وصفیه است چرا که اگر مفهومی نباشد این دو قضیه با یکدیگر تنافی و درگیری نخواهند داشت تا احتیاج به جمع بین آنها باشد.

این وجه از کلمات عده ای از بزرگان از جمله مرحوم شیخ استفاده می شود.

مرحوم آخوند به این استدلال جواب داده اند که جمع به حمل مطلق بر مقید ربطی به مفهوم وصف ندارد و به ملاک دیگری است. ملاک این تقیید این است که عرف مقید را قرینه و مفسر برای دلیل مطلق می بیند و از قبیل کلام واحد به حساب می آیند کانّه در مقام فقط دلیل مقید وجود دارد و ربطی به مفهوم ندارد.

شاهد این مطلب هم این است که جمع بین مطلق و مقید به تقیید در تمام اقسام تقیید نیست بلکه در موارد اطلاق بدلی جاری است ولی در موارد اطلاق شمولی چنین جمعی نیست. در حالی که اگر نکته مفهوم وصف بود تفاوتی بین اطلاق بدلی وشمولی نیست.

شاهد دوم نیز این است که قائلین به تقیید حتی در موارد غیر وصف و حتی در جملات لقبیه نیز جمع به تقیید می کنند مانند جمع بین «اطعم» و «تصدق بالحنطة» در حالی که در آن موارد کسی یقینا قائل به مفهوم نشده است. و این نشان دهنده این است که نکته تقیید مفهوم نیست.

[۲۵] برخی وجوه برای اثبات مفهوم وصف ذکر شده است که مرحوم آخوند آنها را جواب می دهند.

یکی استدلال به آیه شریفه «و ربائبکم اللاتی فی حجورکم» است که این جمله وصفیه یقینا مفهوم ندارد و فرقی بین ربیبه داخل خانه و خارج خانه نیست.

آخوند در جواب این استدلال می فرمایند منظور کسانی که مثبت مفهوم وصف هستند یا ما که منکر مفهوم وصف هستیم جمله وصفیه با تجرد از هر قرینه ای است و این مورد از مواردی است که قرینه وجود دارد و قائلین به ثبوت مفهوم منکر این نیستند که برخی جملات وصفیه مفهوم ندارند و ما نیز که منکر مفهوم جمله وصفیه هستیم منکر این نیستیم که برخی جملات وصفیه دارای مفهوم هستند اما نکته این است که این موارد همه با قرینه است و هیچ کدام ناشی از ظهور خود قضیه وصفیه نیست.

جواب دیگر این است که این قید از قیود غالبی است و کسانی که قائل به مفهوم وصف هستند در قیود غالبی چنین ادعایی ندارند. موارد قیود غالبی به طور کلی خارج از مدعای قائلین به مفهوم وصف است.

تذنیب [تحریر محل النزاع]

لا یخفی أنه لا شبهۀ فی جریان النزاع فیما إذا کان الوصف أخص من موصوفه و لو من وجه فی مورد الافتراق من جانب الموصوف و أما فی غیره ففی جریانه إشکال أظهره عدم جریانه و إن کان یظهر مما (عن بعض الشافعیۀ حیث قال قولنا فی الغنم السائمۀ زکاۀ یدل علی عدم الزکاۀ فی معلوفۀ الإبل) جریانه فیه و لعل وجهه استفادۀ العلیۀ المنحصرۀ منه.

و علیه فیجری فیما کان الوصف مساویا أو أعم مطلقا أیضا فیدل علی انتفاء سنخ الحکم عند انتفائه فلا وجه فی التفصیل بینهما و بین ما إذا کان أخص من وجه فیما إذا کان الافتراق من جانب الوصف بأنه لا وجه للنزاع فیهما معللا بعدم الموضوع و استظهار جریانه من بعض الشافعیۀ فیه کما لا یخفی فتأمل جیدا.[۲۶]

نکته:

مفهوم نداشتن قید غالبی به معنای شکل گیری اطلاق در آن جمله نیست یعنی هر چند قید «فی حجورکم» مفهوم ندارد اما خود این آیه اطلاقی که شامل حال ربیبه داخل خانه و ربیبه خارج خانه باشد ندارد. یعنی اگر ما بودیم و این آیه شریفه هر چند جمله مفهوم نداشت ولی اثبات حرمت برای ربیبه خارج از خانه نیز نمی کرد.

معنای مفهوم نداشتن قید غالبی این است که قضیه مشتمل بر قید با اطلاقات دیگر منافات ندارد اما به معنای اطلاق شخص الحکم مذکور در قضیه نیست.

[۲۶] مرحوم آخوند اشاره به محل نزاع در مفهوم وصف می کنند و می فرمایند جایی که وصف اخص مطلق از موصوف باشد یقینا داخل در محل نزاع است.

و ظاهرا مواردی که نسبت بین وصف و موصوف تساوی باشد یا وصف اعم مطلق از موصوف باشد خارج از محل نزاع است و نکته آن هم این است که گفتیم محل بحث در مفهوم وصف جایی است که وصف خصوصیت زائدی بر ذات باشد به نحوی که اگر آن خصوصیت هم نبود کلام تام بود و در مواردی تساوی یا مواردی که موصوف اخص مطلق از وصف است با نبود وصف ذات و موصوف نیز نخواهد بود. و البته این نکته اختصاصی به مفهوم وصف ندارد.

اما مواردی که نسبت بین وصف و موصوف عموم و خصوص من وجه است مرحوم آخوند می فرمایند به برخی از شافعیه نسبت داده اند که در این موارد قضیه وصفیه دارای مفهوم است.

نتیجه آنکه مرحوم آخوند برای تعیین محل نزاع در مفهوم بحث به پنج فرض اشاره می کنند که دو فرض آن یقینا داخل در محل نزاع است و بقیه مورد اختلاف است.

۱ .وصف اخص مطلق از موصوف باشد مثل «اکرم العالم الفقیه» که یقینا داخل در محل بحث است.

۲ .وصف اخص من وجه از موصوف باشد البته در ناحیه افتراق موصوف یعنی موردی که موصوف هست و وصف نیست مثلا «فی الغنم السائمۀ زکاۀ» به نسبت نفی زکات از غنم معلوفه داخل در محل بحث است.

۳ .اگر وصف اخص من وجه از موصوف باشد ولی در ناحیه نبود وصف و موصوف. در این مورد به برخی از شافعیه

فصل هل الغایهٔ فی القضیهٔ تدل علی ارتفاع الحکم عما بعد الغایهٔ

بناء علی دخول الغایهٔ فی المغیا أو عنها و بعدها بناء علی خروجها أو لا.

فیه خلاف و قد نسب إلی المشهور الدلالهٔ علی الارتفاع و إلی جماعهٔ منهم السید و الشیخ عدم الدلالهٔ علیه.[٢٧]

نسبت داده اند که قائل به ثبوت مفهوم برای قضیه وصفیه شده اند یعنی جمله «فی الغنم السائمهٔ زکاهٔ» نفی زکات از ابل معلوفه می کند.

مرحوم آخوند می فرمایند اگر قائل به مفهوم باشیم در جایی که خواهیم بود که تحقق موصوف با فرض عدم وصف مفروض باشد اما مواردی مانند این مورد اخیر که با فرض عدم موضوع و موصوف است از محل بحث خارج است مگر اینکه کسی ادعا کند در خصوص مورد از جمله علیت منحصره بودن وصف برای حکم فهمیده می شود یعنی مثلا فهمیده شود که علت منحصر وجوب زکات سائمهٔ بودن است در این صورت از هر چه غیر سائمه باشد چه غنم باشد و چه غیر آن نفی زکات می کند.

و بعد می فرمایند اگر کسی چنین استفاده ای را بکند و در صورت سوم قائل به ثبوت مفهوم باشد باید در صورت های چهارم و پنجم نیز قائل به ثبوت مفهوم باشد. و اینکه برخی قائل به تفصیل شده اند خالی از وجه است.

٤ .بین وصف و موصوف تساوی باشد.

٥ .وصف اعم مطلق از موصوف باشد.

در دو صورت آخر فرض این است که با انتفای وصف موصوف نیز منتفی خواهد شد.

[٢٧] بحث بعدی که بسیار مهم است مفهوم غایت است. مرحوم آخوند می فرمایند در مورد مفهوم غایت اختلاف شده است و مشهور قائل به ثبوت مفهوم هستند و مرحوم شیخ و سید نیز از منکرین مفهوم غایت هستند .

معنای مفهوم غایت این است که اگر غایتی در جمله ذکر شد آیا حکم از ما بعد غایت نفی می شود یا نه؟ بلکه غایت مذکور غایت برای شخص الحکم است نه سنخ الحکم؟

باید توجه کرد که در اینجا دو بحث وجود دارد یکی وجود مفهوم برای غایت است و بحث دیگر این بحث است که آیا غایت داخل در مغیی هست یا نیست؟ اگر غایت داخل در مغیی باشد در صورت دلالت قضیه بر مفهوم حکم از بعد از غایت نفی می شود و اگر غایت خارج از مغیی باشد در صورت دلالت قضیه بر مفهوم حکم از خود غایت و بعد از آن نفی می شود.

این بحث مهم است و حد مفهوم غایت را مشخص می کند اما ارتباطی به اصل ثبوت مفهوم یا عدم آن ندارد و نباید این دو را به یکدیگر خلط کرد.

و التحقيق أنه إذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية قيدا للحكم كما في قوله (: كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام) (و كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر) كانت دالة على ارتفاعه عند حصولها لانسباق ذلک منها كما لا يخفى و كونه قضية تقييده بها و إلا لما كان ما جعل غاية له بغاية و هو واضح إلى النهاية.

و أما إذا كانت بحسبها قيدا للموضوع مثل سر من البصرة إلى الكوفة فحالها حال الوصف في عدم الدلالة و إن كان تحديده بها بملاحظة حكمه و تعلق الطلب به و قضيته ليس إلا عدم الحكم فيها إلا بالمغيا من دون دلالة لها أصلا على انتفاء سنخه عن غيره لعدم ثبوت وضع لذلک و عدم قرينة ملازمة لها و لو غالبا دلت على اختصاص الحكم به و فائدة التحديد بها كسائر أنحاء التقييد غير منحصرة بإفادته كما مر في الوصف.[۲۸]

---

[۲۸] اما بحث اول: مرحوم آخوند می فرمایند مقتضای تحقیق این است که اگر غایت قید برای حکم باشد قضیه مفهوم خواهد داشت ولی اگر غایت قید برای موضوع حکم باشد قضیه مفهوم ندارد.
یعنی اگر به حسب قواعد لغت غایت قید برای حکم باشد مانند «کل شی لک حلال حتی تعرف انه حرام» یا «کل شی طاهر حتی تعلم انه قذر» که به حسب قواعد قید (حتی) برای حکم است در این صورت قضیه دارای مفهوم است. و این مقتضای غایت برای حکم است چون اگر غایت مذکور نفی حکم برای غیر آن نکند غایت برای حکم نخواهد بود و این واضح الی النهایة.
ولی اگر قید برای موضوع الحکم باشد دلالت بر مفهوم ندارد بلکه مثل مفهوم لقب و وصف خواهد بود. در مثل سر من البصرة الی الکوفة غایت قید برای موضوع است یعنی می گوید مسیر تا کوفه واجب است و موضوع وجوب سیر تا کوفه است. هر چند تقیید موضوع به لحاظ حکم است اما اکنون قید مستقیما به موضوع بر می گردد. اینکه موضوع حکمی مقید باشد باعث نمی شود که موضوع دیگری هم همین حکم را نداشته باشد.
البته منظور مرحوم آخوند در اینجا از موضوع الحکم، متعلق حکم است چرا که می فرمایند اگر طلب متعلق به موضوع شد منافاتی ندارد سنخ طلب به موضوع دیگری تعلق بگیرد و قبلا روشن شده است که موضوع حکم متعلق طلب واقع نخواهد شد بلکه طلب اثباتا و نفیا نسبت به آن ساکت است. یا حداقل منظور ایشان اعم از متعلق الحکم و موضوع الحکم است.
این مختار مرحوم آخوند بود و ایشان نفرموده اند در کجا و چه مواردی به حسب قواعد غایت قید برای حکم است و در چه مواردی قید برای موضوع است. اصولیون دیگر سعی کرده اند ضابطه آن را بیان کنند که مجال بیان آن نیست.
نکته اول:
مفهوم غایت تطبیقات زیادی در فقه دارد. در آیه شریفه «قاتِلُوا الَّذينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ لا يُحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ لا يَدينُونَ دينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذينَ أُوتُوا الْكِتابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَ هُمْ صاغِرُون»
ولی مثال ذکر شده در کلام مرحوم آخوند صحیح نیست زیرا احتمال استمرار سنخ حلیت حتی بعد از شناخت حرمت و علم به حرمت عقلا نیست و البته این اشکال را مرحوم روحانی نیز ذکر کرده اند. در این قضیه انتفای سنخ الحکم به

[دخول الغایة فی المغیا و عدمه]

ثم إنه فی الغایة خلاف آخر کما أشرنا إلیه و هو أنها هل هی داخلة فی المغیا بحسب الحکم أو خارجة عنه و الأظهر خروجها لکونها من حدوده فلا تکون محکومة بحکمه و دخوله فیه فی بعض الموارد إنما یکون بالقرینة و علیه تکون کما بعدها بالنسبة إلی الخلاف الأول کما أنه علی القول الآخر تکون محکومة بالحکم منطوقا ثم لا یخفی أن هذا الخلاف لا یکاد یعقل جریانه فیما إذا کان قیدا للحکم فلا تغفل.[۲۹]

حکم عقل است نه به خاطر مفهوم و گفتیم مفهوم در جایی است که احتمال ثبوت آن حکم برای غیر منطوق نیز باشد تا مفهوم نفی آن را بکند و در اینجا احتمال ثبوت حلیت حتی بعد از علم به حرمت وجود ندارد.

نکته دوم:

در بحث مفهوم غایت به جا بود بحث مفهوم ابتداء نیز مطرح می شد. یعنی اگر گفت «اغسل وجهک من قصاص الشعر» آیا مفهوم دارد یعنی نفی حکم از قبل از ابتداء کند؟

تمام بحث هایی و اقوالی که در مفهوم غایت مطرح شد در این جا نیز جا دارد و شاید به همین دلیل قوم این بحث را مطرح نکرده اند که از نظرشان بین این دو تلازم بوده است.

[۲۹] دومین بحثی که در اینجا مطرح است این است که غایت داخل در مغیی است یا خارج از آن؟ این بحث در حقیقت بحث از منطوق قضیه است و ربطی به مفهوم ندارد. این بحث مثال های زیادی دارد مانند وجوب سعی از صفا تا مروه و وجوب طواف از حجر تا حجر و...

و مثل همین بحث ها در ابتداء نیز جاری است مثلا مسح از سر انگشت پا باید باشد آیا خود سر انگشت هم باید مسح شود یا نه؟ اگر باید مسح شود همه آن باید مسح شود یا قسمتی از آن کافی است؟

در مساله اختلاف و اقوال زیادی وجود دارد.

یک قول خروج غایت از مغیی است که مختار مرحوم آخوند است.

قول دوم دخول غایت در مغیی است که مختار مرحوم ایروانی است.

قول سوم مجمل شدن قضیه است و اینکه بدون قرینه نه حکم به دخول غایت در مغیی می شود و نه حکم به خروج آن و مرجع اصول عملیه است و این قول مختار مرحوم نایینی است.

قول چهارم تفصیل بین حتی و غیر آن است که اگر غایت با حتی ذکر شده باشد داخل در مغیی خواهد بود و در غیر آن خارج است.

قول پنجم تفصیل است که اگر غایت از جنس مغیی باشد داخل در حکم است و اگر از جنس مغیی نباشد خارج از حکم است.

قول ششم تفصیل مرحوم اصفهانی است که غایت اگر به معنای آخر الشیء باشد داخل در مغیی است ولی اگر به معنای انتها و ظرف باشد خارج است.

فصل لا شبهة فی دلالة الاستثناء

علی اختصاص الحکم سلبا أو إیجابا بالمستثنی منه و لا یعم المستثنی و لذلک یکون الاستثناء من النفی إثباتا و من الإثبات نفیا و ذلک للانسباق عند الإطلاق قطعا[۳۰]

فلا یعبأ بما عن أبی حنیفة من عدم الإفادة محتجا بمثل (لا صلاة إلا بطهور) ضرورة ضعف احتجاجه.

أولا یکون المراد من مثله أنه لا تکون الصلاة التی کانت واجدة لأجزائها و شرائطها المعتبرة فیها صلاة إلا إذا کانت واجدة للطهارة و بدونها لا تکون صلاة علی وجه و صلاة تامة مأمورا بها علی آخر.

و ثانیا بأن الاستعمال مع القرینة کما فی مثل الترکیب مما علم فیه الحال لا دلالة له علی مدعاه أصلا کما لا یخفی.[۳۱]

مرحوم آخوند فرموده است غایت خارج از مغیی است مگر اینکه قرینه ای وجود داشته باشد چون غایت حد است و حد پایان شیء است و نمی شود داخل در حکم باشد.

بعد از آن می فرمایند این عنوان که «هل هی داخلة فی المغیی بحسب الحکم او خارجة عنه؟» در جایی که غایت حد حکم باشد جا ندارد و فقط در مواردی که غایت حد موضوع است جا دارد.

بله اگر عنوان این باشد که آیا حکم مغیی با حصول غایت منقطع می شود یا نه بحث جا دارد.

عجیب است از ایشان که چرا عنوان را به گونه ای انتخاب کرده اند که بعد در این تکلفات قرار بگیرند. اگر در عنوان می گفتند که آیا غایت داخل در حکم هست یا نه؟ حال چه غایت خود حکم باشد و چه غایت غیر آن باشد بحث جا داشت.

[۳۰] تعبیر از این بحث به مفهوم مسامحه است چون اگر دلالت بر حصر را بپذیریم جایی برای شک در مفهوم نمی ماند بلکه بحث این است که آیا این ادوات دلالت بر حصر طبیعی حکم می کند یا نه؟ شخص الحکم یقینا از مستثنی منتفی است اما آیا سنخ الحکم نیز منتفی است؟

البته این بحث در حقیقت بحث از منطوق جمله استثنائیه است. نه مفهوم.

مرحوم آخوند میفرمایند استثناء دلالت بر انحصار حکم در مستثنی منه و نفی آن از مستثنی می کند. و دلیل آن را تبادر ذکر می کنند و منبه آن را کلام ادباء می دانند که می گویند استثناء از نفی اثبات است و استثناء از اثبات نفی است.

[۳۱] مرحوم آخوند از ابی حنیفه نقل مخالفت می کنند وی قائل است استثناء دلالت بر نفی حکم از مستثنی ندارد و در مورد آن ساکت است.

او برای کلام خود به جمله ای از موارد استدلال کرده است که در آنها جمله استثنائیه یقینا مفهوم ندارد. مانند «لاصلاة الا بطهور» و یا «لاصلاة الا بفاتحة الکتاب». از این جملات صحت نماز کسی که فقط طهارت دارد یا فقط فاتحه را می خواند استفاده نمی شود.

مرحوم آخوند می فرمایند درست است که این قضیه دلالت بر مفهوم ندارد اما این دلیل بر عدم مفهوم جمله استثنائیه

و منه قد انقدح أنه لا موقع للاستدلال على المدعى بقبول رسول الله صلى الله عليه و آله إسلام من قال كلمة التوحيد لإمكان دعوى أن دلالتها على التوحيد كان بقرينة الحال أو المقال.[۳۲]

و الإشكال فى دلالتها عليه بأن خبر لا إما يقدر ممكن أو موجود و على كل تقدير لا دلالة لها عليه أما على الأول فإنه حينئذ لا دلالة لها إلا على إثبات إمكان وجوده تبارک و تعالى لا وجوده و أما على الثانى فلأنها و إن دلت على وجوده تعالى إلا أنه لا دلالة لها على عدم إمكان إله آخر مندفع بأن المراد من الإله هو واجب الوجود و نفى ثبوته و وجوده فى الخارج و إثبات فرد منه فيه و هو الله يدل بالملازمة البينة على امتناع تحققه فى ضمن غيره تبارک و تعالى ضرورة أنه لو لم يكن ممتنعا لوجد لكونه من أفراد الواجب.[۳۳]

به طور مطلق نیست. زیرا اولا این جمله یعنی «لاتصح الصلاة الا بفاتحة الکتاب» آنچه این ترکیب افاده می کند و در مقام بیان آن است این است که مستثنی جزء و یا شرط برای صحت است یعنی اگر شرط و جزء معتبر دیگری وجود داشته باشد کافی نیست و باید این جزء یا شرط هم وجود داشته باشد.

پس این ترکیب اثبات جزئیت برای فاتحه است نه نفی جزئیت از باقی موارد.

و ثانیا عدم دلالت این موارد بر مفهوم به خاطر علم خارجی و قرینه است و بحث ما در مفهوم در جایی است که قرینه خارجی وجود نداشته باشد.

مرحوم آخوند در تعلیقه بر کفایه جواب دیگری دارند ایشان میفرمایند همین جمله «لاصلاة الا بفاتحة الکتاب» نیز دلالت بر حصر دارد ولی نه بر آن حصری که ابوحنیفه تلقی کرده است که نماز منحصر در فاتحه است. بلکه به این معنا ست که لایمکن الصلاة الا بفاتحة الکتاب. نماز بدون فاتحه ممکن نیست .بنابراین معنای جمله این است که نماز با فاتحه امکان پذیر است و این منافاتی با شرط بودن بقیه اجزاء و شرایط ندارد. پس مفهوم از این جمله عدم امکان نماز مگر با فاتحه است. اگر فاتحه بود نماز ممکن است نه واقع.

در نتیجه این قضیه و نظائر آن دلالت بر عدم مفهوم برای جمله استثناء ندارد.

[۳۲] در ادامه مرحوم آخوند می فرمایند برخی برای دلالت استثناء بر مفهوم استناد به فعل پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم کرده اند که ایشان هر کس تکلم به کلمه تهلیل (لا اله الا الله) می کرده است توحید را از او قبول می کرده است. این نشان می دهد که ایشان از این کلمه مفهوم می فهمیده اند که چنین حکمی می کرده اند. کلمه تهلیل اثبات وجود برای خداوند می کند و اگر جمله استثناء دلالت بر مفهوم نداشت این جمله با کفر مطلق و نفی هر خدایی نیز سازگار بود.

مرحوم آخوند می فرمایند دلالت جمله استثنائیه بر مفهوم مستند به تبادر است و اگر تبادری نباشد این مثال ها برای اثبات مفهوم کافی نیست چون ممکن است این موارد به خاطر وجود قرائن بوده است.

[۳۳] در ادامه می فرمایند برخی گفته اند کلمه تهلیل به هیچ عنوان دلالت بر توحید ندارد نه اینکه دلالت دارد و شاید به خاطر قرینه دلالت کند. چرا که کلمه تهلیل متضمن تقدیر است و مقدر یا «ممکنٌ» است یا «موجودٌ» و هر کدام باشد

ثم إن الظاهر أن دلالة الاستثناء على الحكم فی طرف المستثنی بالمفهوم و أنه لازم خصوصیة الحکم فی جانب المستثنی منه التی دلت علیها الجملة الاستثنائیة نعم لو کانت الدلالة فی طرفه بنفس الاستثناء لا بتلک الجملة کانت بالمنطوق کما هو لیس ببعید و إن کان تعیین ذلک لا یکاد یفید.[۳٤]

و مما یدل علی الحصر و الاختصاص إنما و ذلک لتصریح أهل اللغة بذلک و تبادره منها قطعا عند أهل العرف و المحاورة.

دلالت بر توحید ندارد. اگر کلمه تهلیل نفی امکان کند معنایش این است که »هیچ خدایی غیر از الله ممکن الوجود نیست» و این معنایش این نیست که خداوند موجود است بلکه حداکثر اثبات می کند خداوند ممکن است. و اگر نفی وجود کند معنایش این است که «هیچ خدایی غیر از الله موجود نیست» ولی وجود خداوند مساوق با واجب الوجود بودن او نیست و از طرف دیگر نفی امکان خدایان دیگر نیز نمی کند. در حالی که توحید متوقف بر نفی امکان از هر خدایی و اثبات وجود واجب الوجود است.

مرحوم آخوند می فرمایند کلمه تهلیل دلالت بر توحید می کند و آنچه در این جمله مقدر است «موجودٌ» است. اشکال شما این بود که این نفی امکان از دیگر خدایان نمی کند جواب این است که اگر کسی گفت هیچ خدایی موجود نیست یعنی ممتنع الوجود است چون خداوند یعنی واجب الوجود و نفی وجود از واجب الوجود به معنای امتناع وجود است. در ذات کلمه خدا واجب الوجود نهفته است. در نتیجه کلمه تهلیل دلالت بر توحید دارد.

اشکال کلام آخوند این است که این بحث فلسفی نمی توانسته است مراد اعراب جاهلی بادیه نشین باشد و در ذهن آنها حضور داشته باشد علاوه که آنها بت ها و خدایان خود را واجب الوجود نمی دانسته اند.

پس جواب صحیح همان است که این جمله به خاطر قرائن حالیه و مقالیه دلالت بر توحید دارد.

[۳٤] مرحوم آخوند در ادامه می فرمایند دلالت قضیه استثناء بر انتفای حکم مستثنی منه از مستثنی منطوق است یا مفهوم؟ ابتدا می فرمایند ظاهر این است که از قبیل مفهوم است چون به خاطر خصوصیتی که در قضیه هست که همان ذکر مستثنی بعد از ادات استثناء می باشد چنین مفهومی استفاده می شود. به عبارت دیگر ادات استثناء مانند ادات شرط است همان طور که نفی حکم از غیر شرط مفهوم است نفی حکم از غیر مستثنی منه نیز مفهوم است چون مفهوم آن بود که خصوصیت موجود در منطوق باعث نفی حکم از غیر آن شود.

مگر اینکه کسی ادعا کند خروج از مستثنی از مستثنی منه منطوق است و مقتضای وجود مستثنی بعد از ادات استثناء است. «الا ان تکون تجارة عن تراض» مانند این است که بگوید «استثنی» چطور اگر این گونه گفت منطوق جمله است همین طور اگر با ادات بگوید منطوق جمله است و مرحوم آخوند می فرمایند «کما هو غیر بعید»

وجه جمع این کلام آخر ایشان با حرف اول ایشان که فرمود ظاهر این است که مفهوم است معلوم نیست.

در ادامه می فرمایند در هر حال این بحث ثمر ندارد و چه منطوق باشد و چه مفهوم باشد محل بحث است که چنین استفاده ای از جمله استثناء می شود یا نه؟

و دعوى أن الإنصاف أنه لا سبيل لنا إلى ذلک فإن موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة و لا يعلم بما هو مرادف لها فى عرفنا حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها غير مسموعة فإن السبيل إلى التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى أذهاننا فإن الانسباق إلى أذهان أهل العرف أيضا سبيل.[۳۵]

---

[۳۵] در ادامه ایشان به بررسی دلالت برخی از ادات حصر می پردازند. اولین حرف »انّما» است. آیا «انّما» دلالت بر حصر دارد؟ ایشان می فرمایند دلالت بر حصر می کند و دلیل آن نیز تبادر و انسباق است متبادر عند اهل اللسان حصر است و تصریح اهل لغت هم موید آن است که گفته اند «انّما» دلالت بر حصر دارد.

مرحوم شیخ در دلالت «انّما» در حصر تشکیک کرده اند. ایشان می فرمایند اولا »انّما» در موارد غیر حصر نیز استعمال شده است مانند آیه شریفه «انّما الخمر و المیسر ...» که دلالتی بر حصر ندارد. ثانیا در فارسی نیز مرادفی با کلمه «انّما» نداریم تا بتوانیم تبادر را استفاده کنیم پس دلالت «انّما «بر حصر ثابت نیست.

مرحوم آخوند به ایشان جواب می دهند که تبادر منحصر در انسباق نزد خود ما نیست بلکه تبادر در نزد اهل همان زبان برای ما کافی است. اعراب از «انّما «انحصار می فهمند.

نکته:

به نظر کلام مرحوم شیخ عمیق تر از این است و ایشان نیز این مقدار را می فهمیده اند. مراد ایشان این است که تبادر عند اهل اللسان نیز محرز نیست .ایشان می گویند برای خود ما که تبادری وجود ندارد چون «انّما» معادل فارسی ندارد و در نزد اهل همان زبان نیز از آنجا که «انّما» در موارد غیر حصر نیز استعمال شده است تبادر در حصر محرز نیست.

اما اشکال شیخ ناتمام است. اولا ما در فارسی مرادف با «انّما» داریم و لذا در ترجمه آیات شریفه قرآن از «جز این نیست» برای افاده معنای «انّما «استفاده می کنند. ثانیا بر فرض که معادل فارسی هم نداشته باشد با این حال ممکن است به خاطر معاشرتی که با اهل لسان به وجود آمده است برای غیر آنها نیز تبادر پیدا شود و ارتکازات عربی به غیر آنها منتقل شده باشد. و لذا خود مرحوم شیخ ادعا می کند که متبادر از امر عربی وجوب است.

به نظر آنچه منشا اشتباه مرحوم شیخ و به تبع ایشان برخی دیگر مثل مرحوم امام شده است این است که دیده اند در مثل آیه شریفه «انّما الخمر و المیسر ...» بدون استفاده از قرینه و کلفت دلالتی بر حصر وجود ندارد.

در حالی که این اشتباه به خاطر این است که حصر را فقط حصر حکم در موضوع می دانسته اند و این اشکال برایشان پیش آمده است در حالی که حصر موضوع در حکم نیز هست. یعنی آیه شریفه می فرمایند خمر و میسر هیچ چیز جز پلیدی و رجس نیستند.

بنابراین جا داشت اشکال را عوض کنند که اگر چه «انّما» دلالت بر حصر دارد اما دلالتی بر حصر حکم در موضوع ندارد و ممکن است حصر موضوع در حکم باشد.

ولی جواب این اشکال نیز واضح است که ظهور اولی کلام در حصر حکم در موضوع است مگر آنکه خلاف آن ثابت شود. بنابراین کلمه «انّما» دلالت بر حصر دارد.

و ربما يعد مما دل على الحصر كلمة بل الإضرابية و التحقيق أن الإضراب على أنحاء.

منها ما كان لأجل أن المضرب عنه إنما أتى به غفلة أو سبقه به لسانه فيضرب بها عنه إلى ما قصد بيانه فلا دلالة له على الحصر أصلا فكأنه أتى بالمضرب إليه ابتداء كما لا يخفى.

و منها ما كان لأجل التأكيد فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئة و التمهيد لذكر المضرب إليه فلا دلالة له عليه أيضا.

و منها ما كان فى مقام الردع و إبطال ما أثبت أولا فيدل عليه و هو واضح.[۳۶]

و مما يفيد الحصر على ما قيل تعريف المسند إليه باللام و التحقيق أنه لا يفيده إلا فيما اقتضاه المقام لأن الأصل فى اللام أن تكون لتعريف الجنس كما أن الأصل فى الحمل فى القضايا المتعارفة هو الحمل المتعارف الذى ملاكه مجرد الاتحاد فى الوجود فإنه الشائع فيها لا الحمل الذاتى الذى ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم كما لا يخفى و حمل شيء على جنس و ماهية كذلك لا يقتضى اختصاص تلك الماهية به و حصرها عليه نعم لو قامت قرينة على أن اللام للاستغراق أو أن مدخوله أخذ بنحو الإرسال و الإطلاق أو على أن الحمل عليه كان ذاتيا لأفيد حصر مدخوله على محموله و اختصاصه به.

و قد انقدح بذلك الخلل فى كثير من كلمات الأعلام فى المقام و ما وقع منهم من النقض و الإبرام و لا نطيل بذكرها فإنه بلا طائل كما يظهر للمتأمل فتأمل جيدا.[۳۷]

---

[۳۶] از جمله اداتی که ادعای دلالت آن بر حصر شده است «بل» است. گفته اند «بل» نفی حکم قبل از آن را از بعد خود می کند. برای مثال آیه شریفه « و قالوا اتخذ الله ولداً سبحانه بل عباد مکرمین» که نفی ولد بودن از ملائکه می کند .
مرحوم آخوند می فرمایند «بل» به سه گونه استعمال می شود که یکی از آنها نفی حکم قبل از ما بعد است. این استعمال اگر چه دلالت بر حصر دارد اما دو استعمال دیگر هیچ دلالتی بر حصر ندارند. یکی از آنها این است که «بل» برای اعتراف به اشتباه و سبق لسان نسبت به آنچه قبلا ذکر شده است می باشد. مثلا می گوید «جاء زید بل عمرو «که در اینجا این جمله نفی مجیء از زید نمی کند بلکه می گوید در مقام بیان آمدن یا نفی آن نسبت به زید نیستم. آنچه ظاهر از این جمله است آن است که شخص الحکم مذکور در قضیه اشتباها برای زید ذکر شده و برای عمرو است و دلالتی بر نفی سنخ الحکم از زید ندارد. و استعمال دیگر جایی است که «بل» برای تمهید و توطئه ذکر آنچه بعد از آن می آید استعمال شده است. مثلا می گوید »ابان بن عثمان ثقة بل عدل» که معنای آن نفی وثاقت نیست بلکه یعنی آنچه قبل ذکر شده است مقدمه و تمهید برای ما بعد است .بنابراین مرحوم آخوند از حیث دلالت بر مفهوم و حصر مجمل است.

[۳۷] مورد بعدی که ادعای دلالت آن بر حصر شده است مسند الیه معرف باللام است .مثل «العادل زید» که گفته شده است به معنای «عادل فقط زید است» می باشد. و معروف در کلمات دلالت این ترکیب بر حصر است.
مرحوم آخوند منکر این دلالت هستند و می فرمایند اگر این ترکیب دلالت بر حصر ندارد چرا که آنچه احتمال می رود

فصل لا دلالة للقب و لا للعدد على المفهوم

و انتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما أصلا و قد عرفت أن انتفاء شخصه ليس بمفهوم كما أن قضية التقييد بالعدد منطوقا عدم جواز الاقتصار على ما دونه لأنه ليس بذاك الخاص و المقيد و أما الزيادة فكالنقيصة إذا كان التقييد به للتحديد بالإضافة إلى كلا طرفيه نعم لو كان لمجرد التحديد بالنظر إلى طرفه الأقل لما كان في الزيادة ضير أصلا بل ربما كان فيها فضيلة و زيادة كما لا يخفى و كيف كان فليس عدم الاجتزاء بغيره من جهة دلالته على المفهوم بل إنما يكون لأجل عدم الموافقة مع ما أخذ في المنطوق كما هو معلوم.[۳۸]

باعث این دلالت باشد یکی از این دو امر است که هیچ کدام دلالتی بر حصر ندارند.

۱ .«ال» موجود دلالت بر حصر کند.

۲ .اسناد و حمل بر معرف باللام چنین دلالتی داشته باشد.

اما «ال» اقتضایی نسبت به حصر ندارد چرا که وضع آن برای تعریف جنس شده است و وضع برای حصر نشده است. و حمل و اسناد نیز اقتضایی بیش از اتحاد در وجود ندارد. توضیح بیشتر این که حمل به دو گونه است حمل ذاتی و حمل شایع. حمل شایع فقط دلالت بر وحدت در مصداق و وجود دارد و حمل ذاتی علاوه بر آن دلالت بر وحدت ماهیت نیز می کند .روشن است که صرف اتحاد در وجود برای حمل کافی است و لازم نیست حتما در ماهیت نیز متحد باشند بنابراین اسناد و حمل ظهوری بیش از حمل شایع ندارد و اثبات حمل ذاتی و اتحاد در ماهیت احتیاج به قرینه دارد. پس حمل شایع و اتحاد در وجود اقتضایی نسبت به حصر ندارد و حمل ذاتی اگر چه مقتضی حصر است اما اثبات آن احتیاج به قرینه دارد.

اشکالی که به مرحوم آخوند مطرح است این است که متبادر از این ترکیب حصر است حال منشا آن شناخته شده نباشد ضرری به تبادر و وضع نمی رساند.

مرحوم آخوند از عدم دلالت این ترکیب بر حصر سه استدراک مطرح می کنند که در این سه صورت این ترکیب مفید حصر است:

اول اینکه اگر حمل در قضیه ذاتی باشد مقتضی حصر است.

دوم اینکه اگر «ال» برای جنس باشد نه صرف تعریف در این صورت هم افاده حصر می کند.

سوم اینکه معرف باللام به مقتضای اطلاقش حصر را افاده کند.

و البته اگر در جایی قرینه خاص مانند اطلاق مقامی در مقام تحدید بودن وجود داشته باشد قرینه متبع خواهد بود.

[۳۸] مراد از لقب هر مفردی است که دال بر ذات باشد اعم از اینکه وصف باشد یا غیر آن. جامد باشد یا مشتق در قبال شرط و مشروط و وصف و موصوف و ...

اگر گفت «اکرم العادل» آیا دلالت بر انتفای سنخ الحکم از غیر عادل دارد؟ مرحوم آخوند فرموده اند جمله لقبیه هیچ دلالتی بر مفهوم و انتفای سنخ حکم از غیر لقب ذکر شده ندارد.

المقصد الرابع فی العام و الخاص

فصل

قد عرف العام بتعاریف و قد وقع من الأعلام فیها النقض بعدم الاطراد تارة و الانعکاس أخری بما لا یلیق بالمقام فإنها تعاریف لفظیة تقع فی جواب السؤال عنه بما الشارحة لا واقعة فی جواب السؤال عنه بما الحقیقیة کیف و کان المعنی المرکوز منه فی الأذهان أوضح مما عرف به مفهوما و مصداقا و لذا یجعل صدق ذاک المعنی علی فرد و عدم صدقه المقیاس فی الإشکال علیها بعدم الاطراد أو الانعکاس بلا ریب فیه و لا شبهة یعتریه من أحد و التعریف لا بد أن یکون بالأجلی کما هو أوضح من أن یخفی.

فالظاهر أن الغرض من تعریفه إنما هو بیان ما یکون بمفهومه جامعا بین ما لا شبهة فی أنها أفراد العام لیشار به إلیه فی مقام إثبات ما له من الأحکام لا بیان ما هو حقیقته و ماهیته لعدم تعلق غرض به بعد وضوح ما هو محل الکلام بحسب الأحکام من أفراده و مصادیقه حیث لا یکون بمفهومه العام محلا لحکم من الأحکام.

ثم الظاهر أن ما ذکر له من الأقسام من الاستغراقی و المجموعی و البدلی إنما هو باختلاف کیفیة تعلق الأحکام به و إلا فالعموم فی الجمیع بمعنی واحد و هو شمول المفهوم لجمیع ما یصلح أن ینطبق علیه غایة الأمر أن تعلق الحکم به تارة بنحو یکون کل فرد موضوعا علی حدة للحکم و أخری بنحو یکون الجمیع موضوعا واحدا بحیث لو أخل بإکرام واحد فی أکرم کل فقیه مثلا لما امتثل أصلا بخلاف الصورة الأولی فإنه أطاع و عصی و ثالثة بنحو یکون کل واحد موضوعا علی البدل بحیث لو أکرم واحدا منهم لقد أطاع و امتثل کما یظهر لمن أمعن النظر و تأمل.

بله شخص الحکم قصور از شمول دیگر موارد دارد ولی این غیر از آن است که نفی حکم از غیر کند و عدم دلالت لقب بر مفهوم واضح و روشن است بله اگر جایی قرینه خاص باشد هر چند به ملاک اطلاق مقامی دلالت بر مفهوم خواهد کرد.

اما مفهوم عدد مرحوم آخوند می فرمایند عدد نیز مفهوم ندارد. مثلا «اطعم ستین مسکیناً» معنایش این نیست که سنخ الحکم از غیر شصت مسکین منتفی است. و عدد هیچ دلالتی بر حصر ندارد.

بله عدد دلالتی دارد که ربطی به مفهوم ندارد و آن اینکه کمتر از آن عدد مجزی نیست و امر با کمتر از آن امتثال نمی شود. ولی این ربطی به مفهوم ندارد بلکه مقتضای دلیل این است که امتثال متوقف بر انجام متعلق امر است و تا وقتی همه متعلق انجام نشود امر ساقط نمی شود.

بله اگر قضیه در مقام تحدید باشد حال چه به لحاظ نقیصه یا به لحاظ زیاده یا به لحاظ هر دو، دلالت بر نفی حکم از غیر آن حد خواهد کرد ولی این قرینه خاص در مقام است.

و قد انقدح أن مثل شمول عشرة و غيرها لآحادها المندرجة تحتها ليس من العموم لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كل واحد منها فافهم.[۳۹]

---

[۳۹] مرحوم آخوند ابتدا مفهوم عام را بیان می کنند. ایشان می فرمایند عام را به تعاریف متعددی تعریف کرده اند که همه این تعاریف شرح الاسمی هستند و لذا جایی برای اشکال به طرد و عکس در آنها نیست و این تعاریف حقیقی نیستند و شاهد آن هم این است که موارد و مصادیق عام برای ما روشن تر از این تعاریف است در حالی که اگر تعریف حقیقی بود معرِّف باید اجلی از معرَّف باشد.

این تعاریف در حقیقت جمع آوری موارد معلوم است برای اینکه احکام بعدی را بر آن بار کنیم یعنی این احکام مترتب بر عنوان عام نیست بلکه مترتب بر ما هو بالحمل الشایع عام است.

بعد خودشان عموم را تعریف می کنند که عموم عبارت است از شمول مفهوم نسبت به جمیع انطباقات و افرادش و لذا هر شمولی عموم نیست مثلا الفاظ اعداد خاص هر چند نسبت به آحاد مندرج در آنها شمول دارند مثلا هزار تمام افراد تا هزار را شامل است ولی این شمول با عموم متفاوت است چرا که عموم یعنی شمول مفهوم نسبت به جمیع افرادش پس باید افرادی برای آن تصور کرد و گفت دال نسبت به همه آنها شمول دارد.

اما اعداد اینگونه نیستند هزار یک فرد بیشتر ندارد و آحاد اجزای آن هستند نه افراد آن. البته اگر هزار را به لحاظ افراد مختلف خودش در نظر بگیریم مثلا هزار حیوان و هزار انسان و ... می تواند مدخول عموم باشد.

این کلام مرحوم آخوند اختصاصی به اسماء اعداد ندارد بلکه هر مرکبی را شامل است مثلا لفظ نماز عام نیست چون شمول نسبت به اجزای خود دارد نه افرادش.

نکته دیگری که مرحوم آخوند متعرض آن می شوند این است که عام دارای اقسامی است. عام یا شمولی است یا بدلی است و یا مجموعی است. ایشان می فرمایند این اقسام به لحاظ حکم هستند و گرنه دلالت عام در هر یک از این اقسام بر شمول به یک نحو است. و در این اقسام تفاوتی در مفهوم عام وجود ندارد. اما گاهی عام به صورتی در نظر گرفته می شود که هر یک از افراد آن دارای اطاعت و عصیان مستقل هستند در این صورت عام شمولی خواهد بود. و گاهی مجموع من حیث هو مجموع مطلوب است و امتثال واحد و عصیان واحد دارد که در این صورت عام مجموعی است و گاهی به نحوی است که هر یک از افراد عام در تحقق غرض کفایت می کنند و اتیان یک فرد باعث سقوط کل تکلیف است که در این صورت عام بدلی است.

پس این اقسام همگی از ناحیه حکم ناشی می شوند و نسبت عام به این اقسام از قبیل نسبت عالم به عادل و فاسق نیست که بدون در نظر گرفتن حکم نیز قابلیت تقسیم به آنها را داشته باشد.

حال که اقسام عام با توجه به حکم است این تقسیم از تقسیمات اولیه نیست بلکه تقسیم ثانویه است که به لحاظ حکم شکل می گیرد مثل تقسیم واجب به تعبدی و توصلی.

معروف و مشهور به این کلام آخوند اشکال کرده اند و فقط مرحوم نایینی موافق با ایشان است. اما مرحوم اصفهانی و آغا ضیاء و ایروانی و روحانی و صدر اشکال به ایشان کرده اند یا سعی کرده اند کلام آخوند را توجیه کنند.

مرحوم آخوند در پاورقی کلامی را ذکر کرده اند که برخی از اشکالاتی که به ایشان شده است بدون توجه به آن بوده است. ایشان می فرمایند اشکال نشود که برای هر کدام از اقسام عام لفظ خاصی وجود دارد مثل لفظ «کل» که برای عام شمولی است و لفظ «ایّ» که برای عام بدلی است و این دلیل بر این است که با قطع نظر از حکم شارع عام قابل تقسیم به این اقسام است چرا که واضع در هنگام وضع حکم شارع را لحاظ نمی کند.

مرحوم صدر این اشکال را به مرحوم آخوند وارد کرده اند در حالی که مرحوم آخوند خودشان متوجه این اشکال بوده اند و جواب داده اند که صرف اینکه هر قسمی از عام دارای لفظی خاص است معنایش این نیست که این اقسام از تقسیمات اولیه هستند.

مثلا وجوب تخییری و وجوب تعیینی به لحاظ حکم شارع هستند اما با این حال هیئت به تنهایی برای وجوب تعیینی وضع شده است و هیئت به همراه «او» برای وجوب تخییری وضع شده است.

نکته اول:

مرحوم اصفهانی کلام آخوند را به گونه ای تقریر کرده است که اشکال عقلی که متصور است به آن وارد نباشد. مرحوم اصفهانی تصور کرده اند که مرحوم آخوند بدلیت و شمولیت و مجموعیت را به عنوان موضوع حکم در نظر گرفته است و لذا اشکال کرده است که حکم متاخر از موضوع است و معنا ندارد موضوع متقوم به حکم باشد و لذا سعی کرده اند این اشکال را از آخوند دفع کنند.

ایشان فرموده اند هر عامی دارای دو جهت است: یک جهت وحدت چرا که هر لفظی دلالت بر مفهوم واحد دارد حتی اگر آن مفهوم در خارج مرکب باشد و یک جهت کثرت در آن وجود دارد.

این دو جهت با قطع نظر از حکم شارع وجود دارند و حکم شارع به آنها نمود می دهد به این صورت که اگر شارع عام شمولی را اراده کرده باشد جهت کثرت را لحاظ می کند و جهت وحدت را الغاء می کند و اگر عام مجموعی را در نظر گرفته باشد جهت کثرت را الغاء و جهت وحدت را لحاظ می کند.

پس هم حکم شارع دخیل در انقسام هست و هم تقسیم قبل از حکم شارع زمینه دارد .به عبارت دیگر این انقسام به یک معنا انقسام ثانوی است چون شارع آن حیثیتی که در عام با قطع نظر از حکم شارع بود را لحاظ کرده است و برخی را ملغی کرده است و چون آن جهات در مفهوم عام وجود داشت تقسیم اولی خواهد بود. پس اشکال به آخوند وارد نیست.

مرحوم روحانی می فرمایند منظور آخوند این است که این انقسامات از تقسیمات اولیه هستند و ایشان می فرماید این اقسام می توانند موضوع الحکم قرار بگیرند و بعد گفته اند که مرحوم اصفهانی نیز همین را گفته اند.

این از عجایب و غرایب در کلمات ایشان است چرا که نه مرحوم آخوند چنین حرفی دارند و نه مرحوم اصفهانی کلام آخوند را حمل بر چنین مطلبی کرده است.

اما کلام مرحوم اصفهانی نیز اشکالاتی دارد چرا که اولا این بیان بیگانه از کلام مرحوم آخوند است و ثانیا طبق بیان ایشان عام در همه مواردی که در لسان شارع استعمال شده است در غیر از معنای وضعی خودش استعمال شده است چرا که تصور کردند شارع یا جهت وحدت را ملغی می کند و یا جهت کثرت را ملغی می کند.

فصل لا شبهة فی أن للعموم صیغة تخصه

لغة و شرعا کالخصوص کما یکون ما یشترک بینهما و یعمهما ضرورة أن مثل لفظ کل و ما یرادفه فی أی لغة کان تخصه و لا یخص الخصوص و لا یعمه و لا ینافی اختصاصه به استعماله فی الخصوص عنایة بادعاء أنه العموم أو بعلاقة العموم و الخصوص.

و معه لا یصغی إلی ذلک أن إرادة الخصوص متیقنة و لو فی ضمنه بخلافه و جعل اللفظ حقیقة فی المتیقن أولی و لا إلی أن التخصیص قد اشتهر و شاع حتی قیل ما من عام إلا و قد خص و الظاهر یقتضی کونه حقیقة لما هو الغالب تقلیلا للمجاز مع أن تیقن إرادته لا یوجب اختصاص الوضع به مع کون العموم کثیرا ما یراد و اشتهار التخصیص لا یوجب کثرة المجاز لعدم الملازمة بین التخصیص و المجازیة کما یأتی توضیحه و لو سلم فلا محذور فیه أصلا إذا کان بالقرینة کما لا یخفی.[۴۰]

و ثالثا شما مفهوم واحدی برای عام تصور کردید و گفتید این جهت در عام مجموعی محفوظ است و در عام شمولی نه در حالی که این اختصاصی به عام مجموعی ندارد و حتی عام شمولی نیز دارای مفهوم واحد است.
رابعا این کلام مرحوم اصفهانی به خاطر اشتباه ایشان است که تصور کرده است مرحوم آخوند این اقسام را در رتبه موضوع حکم می دانند و لذا به آن اشکال کرده اند در حالی که مرحوم آخوند این تقسیمات را از انقسامات حکم برمی شمرند و آن را در رتبه موضوع تصور نمی کنند. بنابراین جایی برای اشکال ایشان باقی نمی ماند.
نکته دوم:
مرحوم آخوند اگر چه اسماء اعداد را از عموم خارج کرد ولی تعریف ایشان شامل مطلق نیز می شود. چرا که مطلق نیز مفهومی است که نسبت به افرادش شمول دارد .بنابراین جا داشت مرحوم آخوند نسبت به خروج مطلق از تعریف هم تذکر می دادند و به نظر با اضافه کردن کلمه «بالوضع» مطلق از تعریف خارج می شود چرا که دلالت عموم بر شمول نسبت به افرادش به وضع است اما دلالت مطلق بر شمول نسبت به افرادش به عقل است نه به وضع.
تمایز عام از مطلق آثار فراوانی دارد و صرفا یک بحث لغوی نیست. مثلا در باب تعارض گفته اند بین عام و مطلق تعارض محکمی وجود ندارد مثلا اگر در یک دلیل گفته شده باشد «اکرم کل عالم» و در دلیل دیگر بگوید «لاتکرم فاسق» در اینجا تعارض محکم بین عام و مطلق نیست چرا که دلالت عام بر شمول وضعی و منجز است اما دلالت مطلق بر شمول به حکم عقل و تعلیقی است و معلق بر عدم بیان است و عام اینجا بیان است پس عام مانع از حجیت و اعتبار مطلق می شود و لذا تعارضی بین آنها نخواهد بود اما اگر هر دو دلیل عام بودند تعارض محکم است.

[۴۰] مرحوم آخوند بعد از تعریف عام و ذکر اقسام آن وارد صیغ عموم می شوند. ایشان در دو مرحله این بحث را مطرح می کنند که نیازی به آن نبود. یک مرحله اصل ثبوت صیغه ای خاص برای عموم است و مرحله دوم تفصیل بحث نسبت به اداتی که به عنوان صیغ عموم ذکر شده اند.
اگر ایشان همان مرحله دوم را ذکر می کرد دیگری نیازی به بحث از مرحله اول نبود. شاید نکته اینکه در دو مرحله ذکر کرده اند این است که در بخش اول می خواهند وجود صیغ خاصی برای عموم را اثبات کنند و در بخش دوم می

فصل [فی بیان ما دل علی العموم]

ربما عد من الألفاظ الدالة علی العموم النکرة فی سیاق النفی أو النهی و دلالتها علیه لا ینبغی أن تنکر عقلا لضرورة أنه لا یکاد یکون طبیعة معدومة إلا إذا لم یکن فرد منها بموجود و إلا کانت موجودة لکن لا یخفی أنها تفیده إذا أخذت مرسلة لا مبهمة قابلة للتقید و إلا فسلبها لا یقتضی إلا استیعاب السلب لما أرید منها یقینا لا استیعاب مایصلح انطباقها علیه من أفرادها و هذا لا ینافی کون دلالتها علیه عقلیة فإنها بالإضافة إلی أفراد ما یراد منها لا الأفراد التی یصلح لانطباقها علیها[۴۱]

خواهند اشکالات خودشان را بر برخی از آنها ذکر کنند.

در بخش اول ایشان می فرمایند شکی در وجود صیغ خاصی برای عموم در زبان عربی و غیر عربی نیست. در مقابل برخی شبهات مطرح شده است از جلمه اینکه قدر متیقن از هر لفظی خصوص است. یعنی اگر گفت «اکرم کل عالم» قدر متیقن آن این است که بعضی از علماء واجب الاکرام هستند و همه آنها خلاف قدر متیقن است.

و شبهه دیگر اینکه تخصیص امری بسیار شایع است و تقریبا همه عمومات تخصیص خورده اند تا جایی که گفته اند «ما من عام الا و قد خص» اگر بنا باشد الفاظ مذکور مختص به عموم باشند لازم می آید همه این موارد مجاز باشد چون استعمال لفظ در غیر موضوع له است. و اولی این است که بگوییم این الفاظ وضع برای عموم نشده اند تا مجاز زیاد پیش نیاید.

مرحوم آخوند در جواب این دو شبهه می فرمایند اولا ظاهر این است که در هر لغتی الفاظ خاصی برای عموم وضع شده اند و این وضع بر اساس تبادر و انسباق است. پس معنا ندارد بگویید خلاف قدر متیقن است یا مجاز پیش می آید. وقتی متبادر از الفاظی عموم است نمی توان از تبادر به صرف لزوم مجاز یا خلاف قدر متیقن دست برداشت.

ثانیا قدر متیقن وضع ساز نیست. و لذا وجود قدر متیقن دلیل نمی شود که لفظ فقط برای آن وضع شده است و وضع برای عام نشده است.

ثالثا نتیجه قول به وضع الفاظی برای عموم لزوم مجاز نیست. استعمال عام در موارد تخصیص مجاز نیست تا به خاطر مجاز منکر وضع برای عموم شویم.

رابعا فرضا استعمال در موارد تخصیص مجاز باشد اما مجاز با قرینه اشکالی ندارد مثل استعمال امر در استحباب که بسیار کثیر است. و هر کجا قرینه نباشد لفظ حمل بر معنای حقیقی می شود.

خامسا عام نیز کثیر استعمال شده است. کثرت استعمال در خاص باعث نمی شود استعمال در موارد عموم نادر باشد.

[۴۱] و اما مرحله دوم که آیا صیغه های مذکور برای عام تمام هستند یا نه؟ و آیا در دلالت بر عموم محتاج به مقدمات حکمت هستند یا نه؟

اول و دوم: نکره در سیاق نفی و نهی

ایشان در ابتدا می فرمایند «ربما یعد من الفاظ العموم ...» یعنی از همان اول در دلالت آنها تشکیک کرده است. سپس می فرمایند درست است که نکره در سیاق نفی و نهی دلالت بر عموم و شمول دارد اما این دلالت بر اساس حکم عقل است چون نکره دلالت بر ماهیت و طبیعت دارد و نفی و نهی، نفی آن طبیعت و ماهیت خواهد بود چرا که عقل حکم

كما لا ينافى دلالة مثل لفظ كل على العموم وضعا كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله و لذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة. نعم لا يبعد أن يكون ظاهرا عند إطلاقها فى استيعاب جميع أفرادها و هذا هو الحال فى المحلى باللام جمعا كان أو مفردا بناء على إفادته للعموم و لذا لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف و غيره و إطلاق التخصيص على تقييده ليس إلا من قبيل ضيق فم الركية لكن دلالته على العموم وضعا محل منع بل إنما يفيده فيما إذا اقتضته الحكمة أو قرينة أخرى و ذلک لعدم اقتضائه وضع اللام و لا مدخوله و لا وضع آخر للمركب منهما كما لا يخفى و ربما يأتى فى المطلق و المقيد بعض الكلام مما يناسب المقام.[۴۲]

می کند انتفای جنس و ماهیت به انتفای جمیع افراد آن است.

و حکم عقل در حقیقت به معنای اطلاق و مقدمات حکمت است چون عقل جایی چنین حکمی دارد که طبیعت به نحو مرسل و مطلق در نظر گرفته شده باشد. و اگر مقدمات حکمت جاری نباشد و طبیعت به نحو مجمل یا مهمل اخذ نشده باشد دلالتی بر نفی طبیعت نخواهد داشت بلکه دلالت بر نفی آنچه متقین الارادهٔ است می کند.

بعد در ادامه می فرمایند سر احتیاج به مقدمات حکمت این است که اگر مقدمات حکمت تمام نباشند نمی توان ادعا کرد جنس و طبیعت بتمامه مدخول نفی یا نهی است و از آن نتیجه انتفای جمیع افراد را گرفت.

پس در نتیجه ایشان دلالت بر شمول از باب وضع را در نکره در سیاق نفی و نهی قبول نکردند.

[۴۲] سوم: کلّ

ایشان می فرمایند و از مباحث گذشته روشن می شود که «کلّ» نیز جایی دلالت بر عموم دارد که در مدخولش مقدمات حکمت جاری باشد و گرنه دلالت بر جمیع افراد ماهیت نمی کند. «کلّ» دلالت بر شمول نسبت به مدخولش می کند و وقتی می توان دلالت «کلّ» بر شمول را پذیرفت که مدخولش مطلق باشد. ایشان تا اینجا در متن اذعان به احتیاج «کلّ» به مقدمات حکمت می کنند و در تعلیقه نیز بر آن تاکید می کنند.

بعد می فرمایند بله می توان گفت «کلّ» عند اطلاقها حمل بر شمول و استیعاب می شود. این اطلاق که ایشان فرموده اند باید غیر از اطلاق ناشی از مقدمات حکمت باشد بلکه یعنی اگر مدخول «کلّ» مقید نشده باشد نه اینکه به نحو مرسله اخذ شده باشد.

این حمل اقتضای استدراک ایشان است و گرنه حرف ایشان قبل از استدراک و بعد از آن یکی خواهد بود. خلاصه کلام ایشان این است که اگر طبیعت بدون قید مدخول «کلّ» باشد هر چند مقدمات حکمت جاری نباشند «کلّ» دلالت بر شمول و عموم دارد.

در مورد نکره در سیاق نفی و نهی مرحوم آخوند می گویند دلالت بر عموم عقلی است و این منافات ندارد که باید مقدمات حکمت در آن جاری باشد. چرا که مقدمات حکمت ابتداء می گوید مراد از نکره طبیعت مرسله است و بعد از آن عقل به نفی جمیع افراد حکم می کند چرا که نفی طبیعت با نفی جمیع افراد ممکن است.

و سخن ایشان در «کلّ» هیچ اجمالی ندارد و اینکه مثل مرحوم روحانی گفته اند که مرحوم آخوند در «کلّ» قائل به نیاز به مقدمات حکمت شده است و آخر کلام ایشان را خلاف مختار و صحبت قبلی آخوند ارزیابی کرده است حرف صحیحی نیست.

فصل [فی تحقیق العام المخصص]

لا شبهۀ فی أن العام المخصص بالمتصل أو المنفصل حجۀ فیما بقی فیما علم عدم دخوله فی المخصص مطلقا و لو کان متصلا و ما احتمل دخوله فیه أیضا إذا کان منفصلا کما هو المشهور بین الأصحاب بل لا ینسب الخلاف إلا إلی بعض أهل الخلاف. و ربما فصل بین المخصص المتصل فقیل بحجیته فیه و بین المنفصل فقیل بعدم حجیته و احتج النافی بالإجمال لتعدد المجازات حسب مراتب الخصوصیات و تعیین الباقی من بینها بلا معین ترجیح بلا مرجح.[۴۳]

مرحوم آخوند همین حرفی را که در مورد نکره بیان کرده اند در «کلّ» هم بیان می کنند که مفاد «کلّ» عموم است ولی عموم مایراد من المدخول. پس اگر مدخول »کلّ» مقید بود معنای «کلّ» عوض نمی شود. مراد از این تنظیر این است که اگر مدخول «کلّ» مقید بود این طور نیست که «کلّ» شمول بیش از سعه مدخول را اقتضا کند. بعد می فرمایند تفاوت «کلّ» و نکره در سیاق نفی و نهی این است که در خود «کلّ» نشان دهنده شمول مدخولش می باشد یعنی حتی اگر مقدمات حکمت در مدخول آن جاری نباشد ولی مدخول آن عاری از قید باشد خود «کلّ» دلالت بر شمول و عموم و سریان مدخول دارد. به خلاف نکره در سیاق نفی و نهی که اگر مقدمات حکمت جاری نباشد نمی توان حکم به شمول و عموم کرد. دقت در کلام خود آخوند نیز گویای همین مطلب است پس کلام آخوند هیچ اجمالی ندارد و کلام ایشان در تعلیقه نیز ناظر به نکره در سیاق نفی و نهی است و ربطی به «کلّ «ندارد.

چهارم: جمع محلّی باللام و مفرد محلّی باللام

ایشان می فرمایند این حرف ها در جمع محلّی باللام و مفرد محلّی باللام بناءً علی انّه من الفاظ العموم جاری است.

یعنی جایی مدخول «ال» دلالت بر شمول دارد که مقدمات حکمت در مدخولش جاری باشد.

پس در حقیقت مرحوم آخوند از الفاظ عموم فقط وضع لفظ «کلّ» بر عموم را پذیرفته است.

مرحوم نایینی بحث نیاز ادات عموم به مقدمات حکمت را مفصل مطرح کرده اند .نسبت به غیر «کلّ» تقریبا همه علما قبول دارند که برای دلالت بر عموم در آنها متوقف بر جریان مقدمات حکمت است. اما مرحوم نایینی این حرف را در مورد «کلّ» نیز گفته اند و فرموده اند اگر مقدمات حکمت در مدخول «کلّ» جاری نباشد این لفظ هیچ دلالتی بر عموم و شمول ندارد.

[۴۳] آیا عام بعد از تخصیص در غیر مورد خاص حجت است یا نه؟

بعد از اینکه عام به مخصص قطعی و مبین تخصیص خورده است در غیر مورد خاص عام حجت است یا نه؟ مثلا «اوفوا بالعقود» که با «حرّم الربا» تخصیص خورده است آیا در مورد غیر ربا حجت است یا اینکه نسبت به غیر آن از اعتبار ساقط است؟

مرحوم آخوند می فرمایند سه قول وجود دارد:

1.عام بعد از تخصیص از اعتبار ساقط است که منسوب به برخی از عامه است.

2.عام مطلقا حجت است که مختار مرحوم آخوند است.

و التحقيق فی الجواب أن يقال إنه لا يلزم من التخصيص كون العام مجازا أما فی التخصيص بالمتصل فلما عرفت من أنه لا تخصيص أصلا و أن أدوات العموم قد استعملت فيه و إن كان دائرته سعة و ضيقا تختلف باختلاف ذوی الأدوات فلفظة كل فی مثل كل رجل و كل رجل عالم قد استعملت فی العموم و إن كان أفراد أحدهما بالإضافة إلی الآخر بل فی نفسها فی غاية القلة. و أما فی المنفصل فلأن إرادة الخصوص واقعا لا تستلزم استعماله فيه و كون الخاص قرينة عليه بل من الممكن قطعا استعماله معه

3.تفصیل بین مخصص متصل که عام در غیر مورد خاص حجت است و بین مخصص منفصل که عام معتبر نیست.

مرحوم ایروانی در اینجا نکته ای نسبت به این تفصیل ذکر می کنند که مراد از مخصص متصل و منفصل در این تفصیل غیر از مخصص متصل و منفصل مشهور است.

معنای مخصص متصل و منفصل مشهور این است که متکلم تا وقتی در مقام تکلم است می تواند قرینه ای را بر کلام خود اقامه کند که از ابتدا ظهور کلامش طبق آن قرینه شکل بگیرد. پس آنچه در کلام واحد عرفی ذکر می شود مخصص متصل است. اما مخصص منفصل آن است که در کلامی دیگر غیر از کلام اول بیان شده باشد.

و این معنای از مخصص متصل و منفصل در اینجا مراد نیست بلکه آنچه اینجا مراد است این است که اگر مخصص به عنوان جمله ای تام بعد از بیان کلامی تام ذکر شده باشد مخصص منفصل است یعنی اگر متکلم بگوید «اکرم کل عالم و لا تکرم عالما فاسقا» مخصص منفصل خواهد بود حتی اگر در یک کلام واحد ذکر شده باشند .اما اگر بگوید «اکرم کل عالم الا الفساق منهم» که مخصص جمله مستقلی نیست مخصص متصل خواهد بود.

نکته این تفصیل این است که اگر مخصص متصل باشد ظهور عام از ابتدا در ما عدای خاص شکل می گیرد و تمسک به آن مشکلی ندارد. «اکرم العلماء الا الفساق منهم» مانند این است که از اول گفته باشد «اکرم کل عالم عادل» به خلاف جایی که مخصص جمله مستقل و تام باشد هر چند از نظر کلامی متصل باشد. حکم این مخصص حکم مخصص منفصل است چون مراد جدی را محدود می کند و مراد استعمالی در کل شکل می گیرد.

قسم اول اصلا تخصیص نیست اما قسم دوم تخصیص است. ایشان می گویند مراد مرحوم آخوند نیز همین است.

در هر حال مرحوم آخوند وجه قول به عدم حجیت را نقل می کند وجه این قول این است که عام بعد از تخصیص، دلیل خاص کشف می کند عام در معنای حقیقی خودش که شمول است استعمال نشده است و بلکه در بعض استعمال شده است و بعض خود مراتبی دارد که یک مرتبه آن همه ما عدای خاص است و این عالی ترین مرتبه بعد از معنای حقیقی است و بعد از آن مراتب پایین تر قرار دارند. و هیچ کدام از این مراتب مرجحی ندارند پس لفظ مجمل خواهد بود و جایی برای حجیت عام نخواهد بود.

جواب های مختلفی به این شبهه داده شده است که همه آنها علاوه بر ردّ این شبهه اثبات کننده حجیت عام مخصَص در ما عدای خاص نیز هستند که سه جواب در کلام مرحوم آخوند ذکر شده است.

فی العموم قاعدة و کون الخاص مانعا عن حجیة ظهوره تحکیما للنص أو الأظهر علی الظاهر لا مصادما لأصل ظهوره و معه لا مجال للمصیر إلی أنه قد استعمل فیه مجازا کی یلزم الإجمال.[۴۴]

---

[۴۴] مرحوم آخوند در رد این دلیل و تقریب مختار خودشان می فرمایند: عام بعد از تخصیص مجاز نخواهد بود و در این بین تفاوتی نمی کند مخصص متصل باشد یا منفصل باشد.

اما جایی که مخصص متصل باشد امر واضح است چون عموم از ابتدا نسبت به غیر خاص شکل می گیرد و خاص اصلا تحت شمول عام نخواهد بود. و لذا تخصیص متصل در حقیقت تخصیص نیست و این تعبیر از باب ضیق تعبیر است بلکه از همان ابتدا کلام عموم و شمولی نسبت به خاص ندارد تا از آن خارج شود و تخصیص باشد.

و این در لفظ «کلّ» حتی بر مبنای ما که قائل به وضع برای شمول بودیم نیز روشن است چرا که این لفظ دلالت بر شمول آنچه مدخولش صلاحیت انطباق بر آنها را دارد می کند و شکی نیست که در «اکرم کل عالم عادل» مدخول کلّ صلاحیت انطباق بر عالم فاسق را ندارد.

پس حتی بنابر وضع کلّ برای عموم و شمول مجازی پیش نمی آید و کل در غیر موضوع له استعمال نشده است.

تا اینجای کلام قبل از آخوند نیز مطرح است آنچه از ابتکارات خود مرحوم آخوند است حل مشکل در مخصص منفصل است و البته عده ای از تلامذه آخوند کلام ایشان را خوب تلقی نکرده اند.

آخوند در مورد مخصص منفصل می فرمایند باز هم در عام هیچ مجازی پیش نمی آید زیرا مجاز وقتی است که مدلول استعمالی کلمه با معنای موضوع له مغایر باشد و تخصیص تصرف در مدلول استعمالی عموم نمی کند.

توضیح مطلب: هر کلامی سه دلالت دارد:

1.دلالت تصوری که آن معنایی است که از مفردات جمله به ذهن انسان می آید و حتی اگر آن مفردات از غیر ذی شعور نیز صادر شوند همان معنا به ذهن انسان خطور می کند.

2.دلالت استعمالی که همان دلالت تصدیقی است و بر اساس معنای مفردات و ترکیب جمله شکل می گیرد و آن همان معنایی است که متکلم قصد تفهیم آن را دارد.

3.مراد جدی که مسامحةً مدلول جمله گفته می شود. مراد جدی یعنی آنچه واقعا مراد متکلم است. این مرحله ربطی به دلالت لفظ ندارد بلکه بر اساس اصالت تطابق بین مدلول استعمالی و مراد و حکم واقعی شکل می گیرد. و این اصل یک اصل عقلایی است.

آنچه معیار در حقیقت و مجاز است مدلول استعمالی است یعنی اگر کلمات در آنچه موضوع له حقیقی آنها ست استعمال شوند استعمال حقیقی است و اگر در غیر آن استعمال شوند و متکلم از بیان آنها تفهیم معنای دیگری را قصد کند استعمال مجازی است.

روشن می شود که کنایه نیز استعمال مجازی است چرا که آنچه متکلم قصد تفهیم آن را دارد موضوع له حقیقی کلمات نیست بلکه معنای دیگری است.

به عبارت دیگر ضابطه استعمال حقیقی این است که لفظ در معنای حقیقی استعمال شود به داعی تفهیم معنای حقیقی.

و در کنایه لفظ فقط در معنای حقیقی استعمال می شود ولی به داعی تفهیم معنای حقیقی نیست. و طبق همین بیان روشن است که مجاز سکاکی نیز مجاز خواهد بود چرا که اگر چه استعمال لفظ در معنای حقیقی است اما برای تفهیم معنای حقیقی نیست.

اما در تقیه استعمال لفظ در معنای حقیقی برای تفهیم معنای حقیقی است و داعی بر داعی آن تقیه و حفظ نفس است. در تقیه اگر قصد تفهیم معنای حقیقی لفظ وجود نداشته باشد تقیه شکل نمی گیرد.

بعد از روشن شده این مقدمه آشکار می شود که تخصیص به منفصل باعث مجاز شدن عام نمی شود چون عام در رتبه مدلول استعمالی در عموم استعمال شده است نه اینکه در خصوص استعمال شده باشد. و مخصص منفصل در مراد جدی تصرف می کند نه در مراد استعمالی. مخصص منفصل می گوید آنچه تفهیم شده است و مراد استعمالی بود به داعی بیان واقع نبود بلکه به داعی ضرب قاعده و جعل قانون بوده است اما مراد جدی غیر از خاص است.

پس در تخصیص منفصل مدلول استعمالی عام تغییری نمی کند و لذا مجازی پیش نمی آید.

و این مورد مانند نسخ است که اگر لفظی را در عموم استعمال کند و بعد حکم را نسخ کند باعث نمی شود عام مجازا استعمال شده باشد بلکه نسخ مراد جدی را نشان می دهد.

نکته اول:

مرحوم آخوند فرمودند در این موارد عام به داعی جعل قانون استعمال شده است .مرحوم نایینی می فرمایند این کلام سخن جدیدی نیست و مرحوم شیخ همین حرف را در باب تعادل و تراجیح فرموده اند.

آنچه مرحوم شیخ گفته اند این است که اگر عامی بود و در واقع مخصصی داشت که به دست مکلف نرسیده بود و مکلف مدتی به عام عمل کرد و بعد به مخصص برخورد کرد در این صورت عموم حکم ظاهری او بوده است و مکلف در عمل به آن معذور بوده است مانند اینکه مدتی به اصالۀ البراءۀ عمل کرده باشد و بعد دلیلی پیدا کند که اصل برائت حکم ظاهری خواهد بود و مکلف در عمل به آن معذور است. مرحوم نایینی فرموده اند این همان کلام مرحوم آخوند است. و بسیار عجب است از ایشان که چگونه چنین حرفی را زده اند و هیچ ارتباطی بین کلام آخوند و کلام شیخ وجود ندارد .

کلام آخوند این است که اگر عام به مخصصی روشن و مبین تخصیص خورد این عام چون به داعی جعل قانون استعمال شده است می توان به آن در مواردی که یقینا از خاص خارج است تمسک کرد اما مرحوم شیخ می گویند اگر مدتی فرد نمی دانست که عام مخصص دارد و به آن عمل کرد معذور است. چه ارتباطی بین این دو کلام وجود دارد؟

نکته دوم:

مرحوم اصفهانی کلام مرحوم آخوند را این گونه بیان کرده اند که منظور از قانون یعنی کشف نوعی از واقع دارد. و به لحاظ کاشفیت نوعی حجت است و فقط در مواردی که علم به عدم کاشفیت داریم که همان موارد خاص است حجت نیست.

بعد ایشان دو اشکال به مرحوم آخوند مطرح می کنند:

اول: طلب وقتی حکم است که به داعی بعث و تحریک باشد و اگر به غیر داعی بعث و تحریک باشد حکم نخواهد بود لذا انشای طلب به داعی جعل قانون حکم نخواهد بود. و نمی توان گفت که طلب نسبت به موارد خاص به داعی جعل قانون بیان شده است و در غیر موارد خاص به داعی بعث و تحریک گفته شده است چرا که اجتماع دو داعی محال است. البته این اشکال مبنایی است و بنابر مبنای خود مرحوم آخوند این اشکال وارد نیست.

اما این اشکال مرحوم اصفهانی ناشی از عدم تلقی کلام مرحوم آخوند است. حکم می تواند به داعی جعل قانون باشد اما قانون آن چیزی است که اگر خلاف آن نبود باید به آن عمل کرد. بعث و تحریک در خود قانون وجود دارد و چیز جدایی از قانون نیست. بنابراین استعمال طلب به داعی جعل قانون منافاتی با حکم بودن آن ندارد.

اشکال دوم مرحوم اصفهانی به آخوند این است که در محل بحث ما، علم اجمالی به عدم اعتبار یکی از دو حجت وجود دارد یعنی ما می دانیم یا اصالهٔ العموم از اعتبار ساقط است و یا اصالهٔ الجدّ دارای اعتبار نیست. یعنی یا عام در عموم استعمال نشده است و یا اینکه آن عموم مراد جدی مولی نیست. و هیچ کدام ترجیحی بر دیگری ندارند لذا دلیل مجمل خواهد شد.

بعد از طرح اشکال خود مرحوم اصفهانی در صدد دفع اشکال برآمده اند و حرف مرحوم آخوند را تایید کرده اند. ایشان فرموده اند مخصص منفصل یا قبل از حضور زمان عمل به عام وارد شده است و یا بعد از آن به دست مکلف می رسد. و در هر دو صورت باید بر اصالهٔ العموم تحفظ کرد.

اما جایی که مخصص منفصل قبل از زمان عمل به عام وارد شده باشد اصالهٔ الجد جاری نیست چرا که این اصل بنای عقلا است و عقلا این اصل را وقتی جاری می دانند که متکلم تا زمان عمل خلاف آن چه مراد استعمالی است را بیان نکند یعنی در فاصله ای که از بیان عام تا بیان مخصص می گذرد و بنابر فرض هنوز زمان عمل به عام نرسیده است عقلا اصالهٔ الجد را جاری نمی دانند. و بعد از بیان مخصص منفصل اصالهٔ الجد بر طبق آن شکل می گیرد. پس این طور نیست که ما در مراد استعمالی متکلم شک کنیم که آیا عام را در عموم استعمال کرده است یا در غیر آن بلکه طبق اصالهٔ العموم می دانیم متکلم عام را در عموم استعمال کرده است و در آن زمان اصالهٔ الجد اصلا جاری نیست تا معارض با اصالهٔ العموم باشد. خلاصه کلام اینکه این دو اصل در عرض یکدیگر نیستند تا امر دائر بین رفع ید از یکی از آن دو باشد.

اما جایی که مخصص منفصل بعد از زمان عمل به عام وارد شده باشد در این صورت وقتی زمان عمل رسیده ولی خاص بیان نشده است فهمیده می شود که مصلحت و لو به حکم ظاهری در عمل به عام است. پس اصالهٔ العموم محکّم بوده و به داعی جد نیز بیان شده است البته به داعی جد بر طبق حکم ظاهری. پس در این صورت هم در رتبه قبل از اصالهٔ الجدّ، اصل عموم جاری است و معارضی ندارد و اثبات می کند که لفظ عام در عموم استعمال شده است. و بعد از ورود مخصص منفصل از اصالهٔ العموم به مقداری که حجت داریم رفع ید می کنیم.

نتیجه اینکه عام بعد از تخصیص به مخصص منفصل در ما عدای خاص حجت است.

لا يقال هذا مجرد احتمال و لا يرتفع به الإجمال لاحتمال الاستعمال فى خصوص مرتبة من مراتبه. فإنه يقال مجرد احتمال استعماله فيه لا يوجب إجماله بعد استقرار ظهوره فى العموم و الثابت من مزاحمته بالخاص إنما هو بحسب الحجية تحكيما لما هو الأقوى كما أشرنا إليه آنفا[٤٥]

و بالجملة الفرق بين المتصل و المنفصل و إن كان بعدم انعقاد الظهور فى الأول إلا فى الخصوص و فى الثانى إلا فى العموم إلا أنه لا وجه لتوهم استعماله مجازا فى واحد منهما أصلا و إنما اللازم الالتزام بحجية الظهور فى الخصوص فى الأول و عدم حجية ظهوره فى خصوص ما كان الخاص حجة فيه فى الثانى فتفطن.

و قد أجيب عن الاحتجاج بأن الباقى أقرب المجازات. و فيه لا اعتبار فى الأقربية بحسب المقدار و إنما المدار على الأقربية بحسب زيادة الأنس الناشئة من كثرة الاستعمال[٤٦]

---

[٤٥] اشکال: بیان شما فقط احتمال ثبوتی استعمال عام در معنای حقیقی را اثبات می کند اما در کنار آن احتمال استعمال عام در معنای مجازی نیز وجود دارد و شما مثبتی برای تعیین استعمال عام در معنای عموم ارائه نکرده اید.
جواب: اصاله الحقیقة مثبت و معین استعمال عام در عموم است. اصل در استعمال این است که لفظ در معنای حقیقی خود استعمال شده است مگر اینکه قرینه بر خلاف آن باشد. و چون ما دلالت عموم را بر شمول از باب وضع دانستیم بنابراین معنای حقیقی آن عموم است و استعمال عام بدون قرینه بر معنای مجازی بر عموم و شمول که معنای حقیقی است حمل می شود.
علم به تخصیص منفصل بعد از شکل گیری مراد استعمالی در عموم فقط باعث می شود که این مراد استعمالی در کشف از مراد جدی حجت نباشد. یعنی اصاله التطابق جاری نخواهد بود اما عدم جریان این اصل فقط در مقداری است که دلیل بر رفع ید از آن داریم و آن فقط در مورد دلیل خاص است اما در ما بقی اصاله التطابق جاری است و اثبات می کند ما عدای خاص مراد جدی نیز هست.

[٤٦] وجه دومی که مرحوم آخوند برای اثبات حجیت عام بعد از تخصیص بیان کرده اند این است که اگر عام بعد از تخصیص مجاز هم باشد ولی مراتب مجاز هر چند متعدد است اما چون معنای کل افراد به غیر از خاص اقرب معانی مجازی به معنای حقیقی است لفظ بر آن حمل می شود و کلام مجمل نخواهد شد. در حقیقت خود اقرب المجازات بودن قرینه تعیینه است.
مرحوم آخوند از این جواب این چنین تلقی کرده اند که اقرب به معنای حقیقی از نظر مقدار است و لذا به این جواب اشکال کرده اند که معیار حمل لفظ بر معنایی نزدیکی آن معنا در انس به معنای حقیقی است نه در مقدار و در اینجا چنین چیزی وجود ندارد.
ولی به نظر می رسد همان طور که مرحوم ایروانی هم فرموده اند مراد قائل نیز از اقربیت به لحاظ انس با معنای حقیقی است نه اقربیت در مقدار و لو این اقربیت از لحاظ انس به معنای حقیقی ناشی از نزدیکی در مقدار باشد.

و (فی تقریرات بحث شیخنا الأستاذ قدس سره فی مقام الجواب عن الاحتجاج ما هذا لفظه و الأولی أن یجاب بعد تسلیم مجازیة الباقی بأن دلالة العام علی کل فرد من أفراده غیر منوطة بدلالته علی فرد آخر من أفراده و لو کانت دلالة مجازیة إذ هی بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصة لا بواسطة دخول غیرها فی مدلوله فالمقتضی للحمل علی الباقی موجود و المانع مفقود لأن المانع فی مثل المقام إنما هو ما یوجب صرف اللفظ عن مدلوله و المفروض انتفاؤه بالنسبة إلی الباقی لاختصاص المخصص بغیره ف لو شک فالأصل عدمه انتهی موضع الحاجة.)[۴۷]

قلت لا یخفی أن دلالته علی کل فرد إنما کانت لأجل دلالته علی العموم و الشمول فإذا لم یستعمل فیه و استعمل فی الخصوص کما هو المفروض مجازا و کان إرادة کل واحد من مراتب الخصوصیات مما جاز انتهاء التخصیص إلیه و استعمال العام فیه مجازا ممکنا کان تعین بعضها بلا معین ترجیحا بلا مرجح و لا مقتضی لظهوره فیه ضرورة أن الظهور إما بالوضع و إما بالقرینة و المفروض أنه لیس بموضوع له و لم یکن هناک قرینة و لیس له موجب آخر و دلالته علی کل فرد علی حدة حیث کانت فی ضمن دلالته علی العموم لا یوجب ظهوره فی تمام الباقی بعد عدم استعماله فی العموم إذا لم تکن هناک قرینة علی تعیینه فالمانع عنه و إن کان مدفوعا بالأصل إلا أنه لا مقتضی له بعد رفع الید عن الوضع نعم إنما یجدی إذا لم یکن مستعملا إلا فی العموم کما فیما حققناه فی الجواب فتأمل جیدا.[۴۸]

---

[۴۷] وجه سومی که در کلام مرحوم آخوند برای حجیت عام در ما بقی آمده است کلامی است که مرحوم آخوند از مرحوم شیخ نقل می کنند. مرحوم شیخ فرموده اند عام بعد از تخصیص مجاز است ولی مجمل نیست و در ما عدای خاص حجت است. توضیح مطلب اینکه مجاز دو قسم است گاهی معنای مجازی مباین با معنای حقیقی است مانند استعمال اسد در رجل شجاع.

و گاهی معنای مجازی به لحاظ استعمال کل در جزء است یعنی برخی از افراد معنا را از ضمن آن خارج می کنیم و لفظی که وضع برای عموم شده است را در آن استعمال می کنیم. در این موارد که محل بحث ما نیز از همین است دلالت لفظ بر بعض افراد به وضع و حقیقت است نه به مجاز و مجاز در اخراج برخی افراد از معنای لفظ است.

بنابراین مقتضی لفظ در اینجا مقتضی دلالت بر افراد باقی مانده را دارد و مانعی هم نیست و مانع فقط در مورد افراد خاص که از تحت آن خارج شده اند وجود دارد. پس وقتی مقتضی موجود است و مانعی هم نیست عام در ما بقی افراد غیر خاص حجت است.

[۴۸] مرحوم آخوند به ایشان اشکال کرده است که عام نسبت به باقی افراد بعد از تخصیص اگر چه فاقد مانع است اما مقتضی نیز ندارد. چرا که دلالت عام بر افراد باقی به خاطر شخص آنها نبود بلکه چون تحت کل بودند مدلول لفظ بودند پس عام نسبت به افراد اقتضایی ندارد و اگر معنای حقیقی از آن اراده می شد چون معنای حقیقی شامل این افراد هم می شد حجت بود و وقتی ما علم داریم که معنای حقیقی مراد نیست دیگر جایی برای حجیت عام در ما بقی افراد غیر خاص باقی نمی ماند.

نکته:

فصل [فی المخصص المجمل]

إذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملا بأن كان دائرا بين الأقل و الأكثر و كان منفصلا فلا يسرى إجماله إلى العام لا حقيقة و لا حكما بل كان العام متبعا فيما لا يتبع فيه الخاص لوضوح أنه حجة فيه بلا مزاحم أصلا ضرورة أن الخاص إنما يزاحمه فيما هو حجة على خلافه تحكيما للنص أو الأظهر على الظاهر لا فيما لا يكون كذلک كما لا يخفى.

و إن لم يكن كذلک بأن كان دائرا بين المتباينين مطلقا أو بين الأقل و الأكثر فيما كان متصلا فيسرى إجماله إليه حكما فى المنفصل المردد بين المتباينين و حقيقة فى غيره.

أما الأول فلأن العام على ما حققناه كان ظاهرا فى عمومه إلا أنه لا يتبع ظهوره فى واحد من المتباينين اللذين علم تخصيصه بأحدهما.

و أما الثانى فلعدم انعقاد ظهور من رأس للعام لاحتفاف الكلام بما يوجب احتماله لكل واحد من الأقل و الأكثر أو لكل واحد من المتباينين لكنه حجة فى الأقل لأنه المتيقن فى البين.

به نظر می رسد کلام شیخ به این سادگی نیست البته اگر بیان ایشان هم نباشد به عنوان بیان مستقلی قابل طرح است اما می توان از عبارت ایشان نیز چنین برداشتی کرد که ایشان می فرمایند عام مقتضی دارد چرا که عام دلالت بر حصص مختلف می کند و این دلالت از نوع دلالت تضمنی است. لفظ موضوع برای یک معنا نسبت به اجزای آن معنا دلالت تضمنی دارد. و دلالت بر برخی اجزاء منوط به دلالت بر باقی اجزاء نیست. مانند اینکه در عام استغراقی هر فردی به صورت مستقل لحاظ می شود و ربطی بین دلالت عام بر هر فردی با دلالت بر فرد دیگر نیست. در دلالت تضمنی نیز دلالت لفظ بر اجزاء به صورت مستقل است و بین دلالت بر هر جزئی با دلالت بر جزء دیگر ارتباطی نیست.

پس چون دلالت عام بر اجزاء تضمنی است همان طور که اصالة الحقیقة در جایی که شک در استعمال در معنای حقیقی داشته باشیم اقتضا می کند لفظ در معنای حقیقی استعمال شده است همین طور در جایی که احتمال می دهیم لفظ در برخی از معنای حقیقی استعمال شده است اصالة الحقیقة جاری است.

مانند اینکه در مثال «جاء القوم الا مواشیهم» که قوم در معنای مجازی استعمال شده است به اینکه افرادی دیگر غیر از افراد معنای حقیقی به آن اضافه شده اند اگر شک کنیم آیا یکی از افراد معنای حقیقی داخل در مدلول استعمالی هست یا نه اصالة الحقیقة اثبات می کند که آن فرد داخل در معنای استعمالی است هر چند معنای استعمالی مجاز است.

به عبارت دیگر دلالت تضمنی در بقا تابع دلالت مطابقی نیست. پس عام نسبت به افراد غیر خاص مقتضی دارد و مانعی هم ندارد و در نتیجه در ما عدای خاص حجت است.

فانقدح بذلک الفرق بین المتصل و المنفصل و کذا فی المجمل بین المتباینین و الأکثر و الأقل فلا تغفل.[۴۹]

---

[۴۹] مرحوم آخوند وارد بحث تمسک به عام در مخصص مجمل مفهومی شده اند .مثلا اگر گفت «اکرم کل عالم الا الفساق منهم» و نمی دانیم فاسق فقط مرتکب کبیره است یا علاوه بر آن مرتکب صغیره نیز فاسق است در این صورت در علمای غیر فاسق که به عام تمسک می کنیم و در علمای فاسق مرتکب کبیره نیز عمل به خاص می کنیم اما در علمایی که مرتکب صغیره هستند آیا می توانیم به عام تمسک کنیم یا نه؟

این بحث چهار صورت دارد که در یک صورت عام حجت است و در سه صورت دیگر تمسک به عام در موارد مردد خاص جایز نیست.

صورت اول :جایی که مخصص منفصل باشد و اجمال آن دائر مدار بین اقل و اکثر باشد. مانند اینکه دلیل وارد شده باشد «اکرم کل العلماء» و بعد در دلیل منفصلی گفته باشد «لا تکرم الفساق من العلماء» و فاسق از نظر مفهوم مجمل باشد که آیا فقط خصوص مرتکب کبیره است یا علاوه بر آن مرتکب صغیره را نیز شامل است.

مرحوم آخوند فرموده است عام در این صورت حجت است و اجمال مخصص به عام سرایت نمی کند. و دلیل آن این است که ظهور کلام وقتی شکل گرفت حجت است مگر آنکه حجتی بر خلاف آن اقامه شود و با فرض انفصال مخصص ظهور کلام در عموم شکل گرفته است پس فقط در مقداری که دلیل بر خلاف آن داریم که همان قدر اقل و متیقن از مخصص است از آن دست برمی داریم و در ما بقی موارد که شک در تخصیص آن داریم به عام تمسک می کنیم.

صورت دوم: جایی که مخصص متصل باشد و امر دائر بین اقل و اکثر باشد. مانند همین مثالی که ذکر کردیم فقط به صورت متصل فاسق تخصیص خورده باشد. در این صورت عام حجت نیست و اجمال مخصص به عام سرایت می کند چرا که مخصص متصل مانع از انعقاد ظهوری برای عموم می شود چرا که ما یصلح للقرینیة وجود دارد و مانع از انعقاد ظهور در عموم می شود.

و صد البته اصل عدم قرینه اینجا جاری نیست چرا که این یک اصل عقلایی است که فقط در سه مورد جاری است:

اول جایی که شک در اصل وجود قرینه داریم مثلا احتمال می دهیم متکلم قرینه ای را ذکر کرده است که آن قرینه به دست ما نرسیده است در اینجا اصل عدم قرینه است. که در حقیقت همان اصالة الضبط و اصل عدم غفلت است.

دوم جایی است که احتمال می دهیم تعمدی در عدم نقل قرینه وجود داشته است که این نیز همان وثاقت است.

و سومین مورد جایی است که متکلم در مجلس قرینه ای بیان نکرده است ولی احتمال می دهیم خود او در مجلس دیگری قرینه ای را ذکر کرده باشد که به دست ما نرسیده است اینجا اصل عدم قرینه است. و این در حقیقت همان اصالة الظهور است.

صورت سوم: مخصص منفصل باشد و مفهوم آن دائر بین متباینین باشد. مثلا گفته است «اکرم کل العلماء» و بعد در دلیل دیگری گفته است «لاتکرم زیدا العالم» و زید عالم مردد بین دو نفر است.

در این صورت دو جای بحث وجود دارد:

اول: آیا می توان به عام نسبت به همه موارد احتمالات مخصص تمسک کرد؟ و همین طور نسبت به یکی از موارد خاص به طور مشخص؟

دوم: آیا می توان به عام نسبت به برخی از افراد از محتملات مخصص تمسک کرد؟ مثلا در مثال مذکور با تمسک به عام در یکی از افراد لا بعینه بگوییم علم به وجوب اکرام احدهما داریم بنابراین علم اجمالی به وجود تکلیف داریم.

نسبت به قسمت اول بحث روشن است که تمسک به عام جایز نیست چرا که عام مخصص دارد و مخصص نیز حتما یک مورد را از شمول عام خارج کرده است پس تمسک به عام در همه محتملات خاص جا ندارد. عام وقتی حجت است که بدانیم مراد جدی نیز هست و اینجا می دانیم یکی از این دو نفر مراد جدی مولی نیست در این صورت تمسک به عام جا ندارد.

اما جریان آن در یکی از موارد خاص به طور مشخص نیز ترجیح بلامرجح است و اصالۀ العموم در مورد هر کدام متعارض با اصالۀ العموم در مورد دیگری است.

و البته محتمل نیست اینجا نتیجه تردید تخصیص وجوب تخییری باشد چرا که مخصص برای مکلف مجمل و مردد است و در واقع مردد نیست و ما احتمال نمی دهیم که وجوب اکرام یکی از این دو نفر به نحو وجوب تخییری باشد.

صورت چهارم: جایی که مخصص متصل باشد و مفهوم آن دائر بین متباینین باشد مانند «اکرم کل العلماء الا زیدا العالم» که زید مردد بین دو نفر است.

هر چه در صورت قبل گفته شد در هر دو قسمت در اینجا نیز جاری است و تفاوتی بین این دو صورت نیست .

نکته اول:

باید توجه کرد که عدم سرایت اجمال به عام در جایی که مخصص منفصل باشد مختص مواردی است که مخصص منفصل مانند مخصص متصل نباشد .بعضی اوقات ممکن است مخصص هر چند از نظر جدا بودن از مجلس بیان حکم به صورت منفصل بیان شده باشد اما در قوه متصل باشد. و آن مواردی است که آن مخصص هر چند در دلیل دیگری است اما به نحوی در ارتکاز باشد که باعث شود مانند مخصص متصل از ابتدا ظهور عام در عموم شکل نگیرد. مانند عدم تکلیف غیر بالغین که اگر چه این مخصص به صورت منفصل از ادله تکالیف ذکر شده است اما عدم تکلیف غیر بالغ در اذهان متشرعه وجود داشته است و لذا مانند مخصص متصل است و نمی گذارد از همان ابتدا ظهوری برای ادله تکالیف نسبت به غیر بالغین شکل بگیرد.

یا مثلا «لا صلاۀ الا بفاتحۀ الکتاب» که عموم است به موارد نماز جماعت تخصیص خورده است حال این مورد از موارد دوران امر بین اقل و اکثر است که نمی دانیم نماز جماعت فقط در مورد کسی است که از ابتدا تا انتهای نماز نیت اقتدا به امام را داشته باشد یا اینکه شامل کسی که تا از ابتدا فقط نیت اقتدا تا اثناء نماز را دارد هم می شود. اینجا هر چند این مخصص منفصل است اما چون در ارتکاز همه متشرعه وجود داشته است مانند مخصص متصل است و باعث می شود اجمال به دلیل عام سرایت کند. بنابراین برای بطلان نماز کسی که از ابتدا فقط نیت اقتدای تا اثنای نماز را دارد نمی توان به «لا صلاۀ الا بفاتحۀ الکتاب» تمسک کرد.

نکته دوم:

و أما إذا كان مجملا بحسب المصداق بأن اشتبه فرد و تردد بين أن يكون فردا له أو باقيا تحت العام فلا كلام فی عدم جواز التمسک بالعام لو كان متصلا به ضرورة عدم انعقاد ظهور للكلام إلا فی الخصوص كما عرفت.

و أما إذا كان منفصلا عنه ففی جواز التمسک به خلاف و التحقيق عدم جوازه إذ غاية ما يمكن أن يقال فی وجه جوازه أن الخاص إنما يزاحم العام فيما كان فعلا حجة و لا يكون حجة فيما اشتبه أنه من أفراده فخطاب لا تكرم فساق العلماء لا يكون دليلا على حرمة إكرام من شک فی فسقه من العلماء فلا يزاحم مثل أكرم العلماء و لا يعارضه فإنه يكون من قبيل مزاحمة الحجة بغير الحجة و هو فی غاية الفساد فإن الخاص و إن لم يكن دليلا فی الفرد المشتبه فعلا إلا أنه يوجب اختصاص حجية العام فی

و اما مقتضای بحث در قسمت دوم این است که عام در احد الافراد حجت است و دلیلی برای رفع ید از آن نداریم پس ما علم اجمالی به وجوب اکرام یکی از این دو نفر داریم و باید طبق قواعد باب علم اجمالی عمل کرد و البته فرض هم این است که تخصیص در اینجا به معنای عدم وجوب اکرام است نه به معنای حرمت اکرام که دوران بین محذورین باشد.

مثال فقهی برای این بحث هم این است که عمومات نماز اقتضای صحت نماز در هر لباسی را دارد و در مقابل دلیلی وارد شده است که «سَأَلَ زُرَارَةُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الصَّلَاةِ فِی الثَّعَالِبِ وَ الْفَنَکِ وَ السِّنْجَابِ وَ غَيْرِهِ مِنَ الْوَبَرِ فَأَخْرَجَ كِتَاباً زَعَمَ أَنَّهُ إِمْلَاءُ رَسُولِ اللَّهِ ص أَنَّ الصَّلَاةَ فِی وَبَرِ كُلِّ شَیْءٍ حَرَامٍ أَكْلُهُ فَالصَّلَاةُ فِی وَبَرِهِ وَ شَعْرِهِ وَ جِلْدِهِ وَ بَوْلِهِ وَ رَوْثِهِ وَ أَلْبَانِهِ وَ كُلِّ شَیْءٍ مِنْهُ فَاسِدَةٌ» (الکافی ۳۹۷/۳ ح ۱)

و در بین فقهاء سنجاب مردد بین حیوان دریایی و حیوان خشکی است که دو حیوان متباین هستند و ما نمی دانیم آنچه تخصیص خورده است کدام است. در اینجا نمی توان به عمومات تمسک کرد و گفت با هر دو لباسی که از هر دو حیوان باشد نماز صحیح است و همین طور نمی توان حکم به صحت نماز با موی یک کدام از آنها بخصوص کرد.

اما در مقابل ما علم اجمالی به صحت نماز در یکی از این دو لباس داریم. در نتیجه اگر لباسش منحصر در این دو لباس باشد چون علم به صحت نماز در یکی از آنها داریم او مکلف به نماز است و باید در هر کدام یک نماز اتیان کند تا علم به فراغ ذمه اش پیدا کند.

و مانند این مثال جایی است که لباس او منحصر نیست در این صورت نیز چون علم اجمالی به صحت نماز در یکی از این دو لباس داریم لازم نیست حتما در لباس دیگر نمازش را بخواند بلکه می تواند دو نماز در این دو لباس به جا آورد و به این ترتیب علم به فراغ ذمه اش پیدا می کند.

همین حرف ها در شبهه مصداقیه نیز جاری است مانند جایی که فرد علم به نجاست یکی از دو ظرف آب دارد لذا اینکه در برخی از روایات وجود دارد که اگر دو ظرف آب دارد و علم به نجاست احدهما دارد امام علیه السلام فرموده اند هر دو آب را بریزد و تیمم کند حکمی خلاف قاعده است چرا که انسان تمکن از انجام مامور به به صورت صحیح دارد به این صورت که اول با یک آب وضو بگیرد و نماز بخواند و بعد با آب دیگر اول اعضای بدن را تطهیر کند و بعد وضو بگیرد و با آن نماز بخواند که علم به اتیان نماز با طهارت صحیح پیدا می کند. و اگر حکم خلاف قاعده باشد فقط در مورد نص می توان به آن عمل کرد و از آن نمی توان تعدی کرد.

غیر عنوانه من الأفراد فیکون أکرم العلماء دلیلا و حجة فی العالم الغیر الفاسق فالمصداق المشتبه و إن کان مصداقا للعام بلا کلام إلا أنه لم یعلم أنه من مصادیقه بما هو حجة لاختصاص حجیته بغیر الفاسق.

و بالجملة العام المخصص بالمنفصل و إن کان ظهوره فی العموم کما إذا لم یکن مخصصا بخلاف المخصص بالمتصل کما عرفت إلا أنه فی عدم الحجیة إلا فی غیر عنوان الخاص مثله فحینئذ یکون الفرد المشتبه غیر معلوم الاندراج تحت إحدی الحجتین فلا بد من الرجوع إلی ما هو الأصل فی البین هذا إذا کان المخصص لفظیا.[۵۰]

---

[۵۰] صورت دیگر تمسک به عام در صورت اجمال مصداقی خاص است مثلا گفته است »اکرم کل العلماء» و در دلیل دیگر گفته است «لاتکرم الفساق من العلماء» و ما می دانیم فاسق یعنی کسی که مرتکب کبیره است اما نمی دانیم آیا زید که عالم است فاسق نیز هست یا نه؟ اگر فاسق باشد اکرام او واجب نیست و اگر فاسق نباشد اکرام او واجب است. نباید بین این بحث و بحث از تمسک به عام در شبهه مصداقیه خودش خلط کرد.

آیا تمسک به عام جایز است یا نه؟ چند قول در مساله وجود دارد. عده ای قائل به جواز تمسک به عام مطلقا هستند و شاید مشهور نیز همین باشد. عده ای دیگر نیز قائل به عدم جواز تمسک به عام مطلقا هستند. مرحوم آخوند به تبع مرحوم شیخ قائل به تفصیلی شده اند و آن اینکه اگر مخصص لفظی باشد تمسک به عام جایز نیست و اگر مخصص لبّی باشد تمسک به عام جایز است. و البته باید توجه کرد همان طور که روشن خواهد شد مراد از لبّی در اینجا مثل اجماع نیست.

و قول چهارمی از کلمات مرحوم نایینی استفاده می شود که اگر حاکم متکفل تعیین مصداق شده باشد در این صورت تمسک به عام در شبهات مصداقیه مخصص جایز است اما اگر حاکم متکفل تعیین مصداق نشده باشد بلکه آن را بر عهده مکلف گذاشته باشد تمسک به عام جایز نخواهد بود.

مثلا اگر در قضایای حقیقیه معمولا این طور است که تعیین مصداق بر عهده مکلف قرار داده شده است و لذا تمسک به عام در این موارد جایز نیست. اما در مثل دلیل «لعن الله بنی امیة قاطبة» که خود مولی متکفل بیان مصداق شده است و از طرف دیگر ما می دانیم این عام تخصیص خورده است چرا که لعن مومن یقینا جایز نیست حتی اگر از بنی امیه باشد. اما شک می کنیم آیا عمر بن عبدالعزیز مومن بوده است تا لعن او جایز نباشد یا مومن نیست تا لعن او جایز باشد در این صورت می توان به عام تمسک کرد و گفت لعن او نیز جایز است.

مرحوم آخوند فرموده اند گاهی مخصص متصل است و گاهی منفصل است. و محل بحث ما جایی است که مخصص منفصل باشد. اما تمسک به عام در شبهات مصداقیه مخصص متصل خارج از محل بحث است و هیچ کس در آنجا قائل به جواز تمسک به عام نشده است و جای توهم جواز تمسک نیز نیست. حتی کسانی که قائل به جواز تمسک به عام در شبهات مصداقیه مخصص مطلقا شده اند در مخصص متصل چنین حرفی نمی زنند.

البته باید توجه کرد این حرف مرحوم آخوند که صحیح هم هست نسبت به اصل عدم ازلی جا ندارد. یعنی اگر کسی قائل به جریان اصل عدم ازلی در اینجا شد تفاوتی بین مخصص متصل و منفصل نیست و در هر دو صورت جاری

است.

مخصص منفصل گاهی لفظی است و گاهی لبّی است.

مرحوم آخوند ابتدا جایی را که مخصص لفظی است بحث می کنند. ایشان می فرمایند نهایت استدلالی که می توان برای جواز تمسک به عام در شبهات مصداقیه مخصص منفصل لفظی بیان کرد این است که شکی در انطباق و صدق عنوان عام بر شبهه مصداقیه مخصص نیست. انطباق عالم بر زید مشخص است. در هر جا که حجت اقوی بر خروج از تحت عام وجود داشته باشد از عام در خصوص آن مورد رفع ید می شود اما در مواردی که حجتی بر خروج نباشد جای تمسک به عام است و دلیلی بر رفع ید از عام نداریم. در اینجا ما شک داریم که زید از تحت شمول عام خارج شده است یا نه و خاص در مورد آن یقینا حجت نیست چرا که حجت یعنی تمام بودن کبری و صغری و اینجا فقط کبری که خروج فاسق است مشخص است اما صغری که زید فاسق است مشخص نیست پس حجتی در مقابل عام وجود ندارد تا از آن رفع ید کنیم.

اما در مقابل حجیت عام نسبت به زید تمام است یعنی هم کبری که وجوب اکرام عالم است مشخص است و هم صغری که عالم بودن زید است مشخص است.

مرحوم آخوند می فرمایند این استدلال در غایت فساد است. برای توضیح حرف مرحوم آخوند عرض می کنیم حجت در دو معنا در اصول استعمال می شود. گاهی مراد از حجت مقابل اصل برائت است یعنی آنچه که اگر باشد اصل برائت جاری نیست برای این حجت احتیاج به تمام بودن صغری و کبری داریم اما استعمال دیگر حجت در باب امارات است که فقط تمام بودن کبری معیار است. این حجت حتی متوقف بر وجود صغری هم نیست و چه بسا اصلا جلوی تحقق صغری را نیز بگیرد مانند ادله حدود که مانع از تحقق صغری در خارج می شوند.

لبّ کلام مرحوم آخوند این است که در این استدلال بین این دو معنای حجت خلط شده است. در مورد مخصص اگر چه صغری مشخص نیست و فقط کبری معلوم است و خاص در مورد آن فرد مشکوک حجت نیست اما عام نیز در مورد آن حجت نیست چرا که حجیت کبرای عام نیز با ورود مخصص ضیق می شود و عام معنون به عنوان غیر خاص می شود. یعنی «اکرم کل العلماء» بعد از تخصیص می شود «اکرم کل عالم غیر فاسق». در اینجا نیز انطباق عام به حسب صغری بر مورد مشکوک معلوم نیست یعنی مشخص نیست زید از افراد علمای غیر فاسق باشد تا تحت شمول عام قرار گیرد .تمسک به عام در اینجا مانند تمسک به عام در شبهه مصداقیه خودش می باشد.

در مواردی که ما نمی دانیم عالم عادل است یا عالم فاسق است درست است که عام شامل او می شود اما عام بما هو حجۀ شامل او نیست. چرا که عام در غیر موارد واقعی خاص حجت است. درست است که عالم بودن او احراز شده است اما در عدم حجیت عام عدم عدالت واقعی و فسق واقعی کافی است و احراز فسق لازم نیست .یعنی مورد کاملا مانند مخصص متصل است تنها تفاوت این است که در مخصص متصل اصلا عمومی شکل نمی گیرد ولی اینجا عموم منعقد می شود.

ان قلت: همین جوابی که اینجا مطرح کردید در تمسک به عام در شبهات مفهومیه و یا شک در اصل تخصیص نیز

جاری است. آنجا نیز نباید به عام تمسک کرد چرا که عام بما هو حجۀ قابلیت تمسک دارد و کسی که مشکوک است عام بما هو حجۀ بر آن منطبق است یا نه قابلیت تمسک ندارد. مثلا گفته است «اکرم کل العلماء» ولی نمی دانیم به عدم اکرام فاسق تخصیص زده است یا نه؟ یا می دانیم گفته است « لاتکرم الفاسق من العلماء» اما نمی دانیم فاسق فقط مرتکب کبیره است یا مرتکب صغیره را هم شامل است. در این موارد نیز باید گفت عام حجت نیست چون عام به موارد واقعی خاص تخصیص خورده است و اینجا اگر چه دخول مورد مشکوک در خاص محرز نیست اما دخول آن در عام بما هو حجۀ نیز محرز نیست.

قلت: درست است که عام بعد از تخصیص نسبت به مواردی که مصادیق واقعی خاص هستند عنوان می گیرد و لذا در موارد شبهات مصداقیه به عام نمی توان تمسک کرد چون مورد مشکوک ممکن است از موارد واقعی خاص باشد پس در موارد شبهه مصداقیه اگر چه مشخص نیست که مورد از موارد خاص باشد اما مشخص نیست از موارد عام بما هو حجۀ نیز باشد لذا تمسک به عام در آن جایز نیست.

اما در موارد شبهات مفهومیه عام حجت است در غیر آنچه خاص در آن حجت است. نه اینکه عام در جایی حجت باشد که عنوان خاص نباشد. عام حجت است در آن مواردی که واقع خاص در آن نباشد. در شبهه مفهومیه آن موردی را که نمی دانیم خاص در آن حجت است یا نه تحت شمول عام بما هو حجۀ قرار دارد. در این جا خاص بما هو کبری حجت نیست. یعنی خاص «لاتکرم الفاسق من العلماء» در مورد مرتکب صغیره حجیت ندارد تا به خاطر آن از شمول عام دست برداریم. و گفتیم عام در آنچه خاص در آن حجت است حجیت ندارد و اینجا که خاص در مورد مرتکب صغیره حجیت ندارد عام حجت خواهد بود.

مشکل همان است که قبلا اشاره کردیم که بین دو معنای حجت خلط شده است. عام جایی حجت است که خاص واقعی نباشد یعنی کبری خاص وجود نداشته باشد و این یعنی حجت در باب امارات.

در شبهات مفهومیه می گوییم عام حجت است مگر در مواردی که خاص حجت است یعنی مگر در مواردی که خاص کبرویا مشخص باشد. و در مورد مشکوک کبرویت خاص مشخص نیست. به عبارت دیگر در شبهات مفهومیه عام حجت است مگر اینکه حجت به معنای باب امارات در قبال آن باشد.

در شبهات مصداقیه نیز عام حجت است مگر جایی که خاص حجت نباشد و در مورد مشکوک اگر چه صغرای خاص مشخص نیست اما کبری مشخص است و موارد حجیت عام مختص به مواردی است که خاص کبرویا در آن حجت نیست و این مورد مشکوک ممکن است از مواردی باشد که خاص در آن حجت است پس نه عام در آن حجیت دارد و نه خاص.

به عبارت روشن تر هم در شبهات مفهومیه و هم در شبهات مصداقیه عام جایی حجت است که خاص در آن حجت نباشد و این حجت به معنای حجت در باب امارات است یعنی جایی که کبرای خاص مشخص باشد و لازم نیست صغری محرز شده باشد. اما در شبهات مفهومیه چون نسبت به مورد مشکوک کبرای خاص حجت نیست و عام بما هو

و أما إذا كان لبيا فإن كان مما يصح أن يتكل عليه المتكلم إذا كان بصدد البيان فی مقام التخاطب فهو كالمتصل حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعام إلا فی الخصوص و إن لم يكن كذلک فالظاهر بقاء العام فی المصداق المشتبه علی حجيته كظهوره فيه.

و السر فی ذلک أن الكلام الملقی من السيد حجة ليس إلا ما اشتمل علی العام الكاشف بظهوره عن إرادته للعموم فلا بد من اتباعه ما لم يقطع بخلافه مثلا إذا قال المولی أكرم جيرانی و قطع بأنه لا يريد إكرام من كان عدوا له منهم كان أصالة العموم باقية علی الحجية بالنسبة إلی من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام للعلم بعداوته لعدم حجة أخری بدون ذلک علی خلافه بخلاف ما إذا كان المخصص لفظيا فإن قضية تقديمه عليه هو كون الملقی إليه كأنه كان من رأس لا يعم الخاص كما كان كذلک حقيقة فيما كان الخاص متصلا و القطع بعدم إرادة العدو لا يوجب انقطاع حجيته إلا فيما قطع أنه عدوه لا فيما شک فيه كما يظهر صدق هذا من صحة مؤاخذة المولی لو لم يكرم واحدا من جيرانه لاحتمال عداوته له و حسن عقوبته علی مخالفته و عدم صحة الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوة كما لا يخفی علی من راجع الطريقة المعروفة و السيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء التی هی ملاک حجية أصالة الظهور.

و بالجملة كان بناء العقلاء علی حجيتها بالنسبة إلی المشتبه هاهنا بخلاف هناک و لعله لما أشرنا إليه من التفاوت بينهما بإلقاء حجتين هناک تكون قضيتهما بعد تحكيم الخاص و تقديمه علی العام كأنه لم يعمه حكما من رأس

و كأنه لم يكن بعام بخلاف هاهنا فإن الحجة الملقاة ليست إلا واحدة و القطع بعدم إرادة إكرام العدو فی أكرم جيرانی مثلا لا يوجب رفع اليد عن عمومه إلا فيما قطع بخروجه من تحته فإنه علی الحكيم إلقاء كلامه علی وفق غرضه و مرامه فلا بد من اتباعه ما لم تقم حجة أقوی علی خلافه.

بل يمكن أن يقال إن قضية عمومه للمشكوک أنه ليس فردا لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه فيقال فی مثل لعن الله بنی أمية قاطبة إن فلانا و إن شک فی إيمانه يجوز لعنه لمكان العموم و كل من جاز لعنه لا يكون مؤمنا فينتج أنه ليس بمؤمن فتأمل جيدا.[۵۱]

حجة شامل آن است ولی در شبهات مصداقيه چون كبرای خاص حجت است عام بما هو حجة شامل آن مورد نيست پس عام در آن حجت نخواهد بود.

[۵۱] مرحوم آخوند در ادامه می فرمايند اما اگر مخصصی كه وارد شده است مخصص لبّی باشد. مثلا دليلی گفته است «لعن الله بنی امية قاطبة» و مخصص لبّی وجود دارد كه لعن مومن جايز نيست.
مرحوم آخوند تقسيمی در اينجا مطرح می كنند كه به نظر در مخصص لفظی نيز بايد مطرح می شد و آن اينكه مخصص لبّی گاهی بديهی است و از قبيل قرينه متصل است در اين موارد تمسک به عام جايز نيست و در حقيقت اينجا مانند موارد مخصص متصل است.

اما اگر مخصص لبّی واضح و بدیهی نباشد در این صورت تمسک به عام جایز است.
گفتیم منظور آخوند از مخصص لبّی در اینجا مانند اجماع و سیره که برخی مانند مرحوم نایینی گمان کرده اند نیست بلکه منظور از مخصص لبّی حکم عقل است. زیرا نکته ای که در جواز تمسک به عام ذکر می کنند فقط در مخصص لبّی حکم عقل جاری است و در مثل اجماع و سیره جاری نیست.
ایشان دو بیان برای توجیه این مطلب بیان می کنند.
بیان اول: بنای عقلاء بر استناد به عام در موارد مخصص لبی این چنینی است .همان بنای عقلایی که اساس حجیت ظهور است همان بنای عقلا در تشخیص مصادیق اینجا وجود دارد. و بعد ایشان مثال زده اند که اگر مولی بگوید «اکرم کل جیرانی» و عبد می داند دشمنان مولی واجب الاکرام نیستند. حال اگر فردی را شک کند که از دشمنان مولی است یا نه بنای عقلا بر این است که به عام تمسک می کنند و عذر عبد را در ترک اکرام به صرف احتمال دشمن بودن او نمی پذیرند .همان عقلایی که عموم را حجت می دانند عام را در این موارد هم حجت می دانند.
فرق مخصص لبّی و لفظی این است که در موارد مخصص لبی مولی یک حجت القاء کرده است و کانّه تمام غرض خودش را در این حجت خلاصه کرده است یعنی گفته است ملاک اکرام همسایه بودن است و موضوع وجوب اکرام جیران است. هر کجا جیران صدق کند اکرام نیز واجب است. البته این ظهور تا جایی اعتبار دارد که قطع به خلاف نداریم و اینجا نسبت به کسانی که معلوم است دشمن مولی هستند علم به خلاف داریم پس عام در آنها حجت نیست اما مواردی که احراز نشده دشمن مولی هستند یا نه تحت شمول عام باقی است و دلیلی برای رفع ید از آن نداریم.
اما در مورد مخصص لفظی مولی دو حجت القاء کرده است و غرض خودش را در ضمن این دو حجت بیان کرده است و خاص می گوید عام در مواردی که خاص واقعی نباشد حجت خواهد بود. در مثال اکرام همسایه هایی واجب است که واقعا دشمن مولی نباشند و تشخیص اینکه مورد از موارد عام است یا از موارد خاص است بر عهده مکلف است.
در حقیقت گویا شک شبهه مصداقیه در مخصص لبی از قبیل شبهه مفهومیه است. یعنی به لحاظ آنچه از مولی به عنوان حجت القاء شده است شبهه مفهومیه است. مولی به ظهور اولی گفته است همسایه هایی که دوستی آنها معلوم است و آنهایی که مشکوک هستند و آنهایی که دشمنی آنها معلوم است را اکرام کن. و این ظهور اولی نسبت به کسانی که دشمنی آنها معلوم است حجیت ندارد اما نسبت به کسانی که مشکوک هستند هنوز حجیت دارد و این افراد هنوز تحت شمول عام هستند. در حقیقت در این موارد خود مولی متکفل بیان موضوع است.
اینجا ممکن است مولی با همین عمومی که گفته است جعل احتیاط نسبت به موارد شک کرده باشد. در محل بحث ما شبهه اگر چه نسبت به مخصص لبی، شبهه مصداقیه است اما نسبت به ما هو عام حجۀ فیه شبهه مفهومیه است. و عام بما هو حجۀ منطبق بر مشکوک است.
اما در مخصص لفظی وقتی مولی دو حجت القاء کرده است عام یک عنوان می گیرد به آنچه واقعا از مصادیق خاص نباشد. در مخصص لفظی فرد مشکوک عنوان مستقلی در مقابل معلوم الدخول تحت العام و معلوم الخروج از عام

نیست. بلکه در حقیقت یکی از آن دو است. اما در مخصص لبی فرد مشکوک عنوان مستقلی در مقابل معلوم الدخول تحت العام و معلوم الخروج از عام است.

در مخصص لبی عام حجت است مگر آنچه حجت بر خلافش باشد و عام مشکوک چون حجت بر خلاف آن نیست و شمول آن تحت عام مشخص است عام در آن حجت است.

مولی جایی که یک حجت القاء کرده است در حقیقت افراد را تصنیف کرده است و موارد را به سه صنف تقسیم کرده که فقط یک صنف از آن از شمول عام خارج شده است.

اما جایی که دو حجت القاء کرده است در حقیقت موارد را به دو صنف تقسیم کرده است که یک صنف قطعا از تحت عموم خارج است پس موارد مشکوک نه معلوم الدخول تحت عام است و نه معلوم الدخول تحت خاص است. پس هیچ کدام حجت در آن نخواهند بود و مرجع اصول عملیه است.

بر این اساس نکته فرق بین مخصص لفظی و لبی روشن می شود.

بیان دوم: ایشان می فرمایند در موارد مخصص لبّی مولی خودش تعیین مصداق می کند یعنی می گوید این مشکوک همان معلوم الدخول تحت عام است نه اینکه حکما یکی باشند بلکه حقیقتا یکی هستند. یعنی مشکوک العداوة دوست است نه اینکه به حکم دوست باشد. اما در مخصص لفظی این طور نیست.

بیان دوم مرحوم آخوند ترقی از بیان اول است. ایشان می گوید مقتضی عموم این است که فرد مشکوک از موارد مخصص نیست. فرق این بیان با بیان سابق این است که در بیان سابق می گفتیم مشکوک مشمول حکم عام است اما در اینجا می گوییم وضعیت مشکوک با عام روشن می شود. تفاوت این بیان با بیان سابق تفاوت اصل عملی و اماره است.

در بیان اول حکم عام نسبت به موارد شبهه مصداقیه مخصص حکم اصل عملی بود یعنی نمی گوید مشکوک همان فرد خارج نشده است بلکه می گوید مشکوک به عنوان مشکوک مشمول حکم عام است و هر دلیلی که حکمی را بر روی مشکوک بما هو مشکوک مترتب کند اصل عملی خواهد بود. به عبارت دیگر اصالة العموم در اینجا اصل عملی است.

تفاوت این دو بیان در جایی روشن می شود که اگر حکمی دیگر بر روی یکی از آن عناوینی که یقینا تحت عام باقی است رفته باشد طبق بیان اول نمی توان به استناد این عموم حکم به ترتب آن حکم کرد چرا که طبق بیان اول تکلیف فرد مشکوک از نظر حکمی مشخص شده است نه از نظر موضوعی. اما طبق بیان دوم می توان آن حکم دیگر را نیز مترتب کرد چرا که با بیان دوم مشخص شد که فرد مشکوک واقعا از افراد آن عنوان است.

نکته اول:

منظور مرحوم آخوند از مخصص لبّی هر مخصص لبّی نیست. بلکه آنچه از قبیل حکم عقل است مراد است. و مثل موارد اجماع مراد نیست. چون نکته ای که مرحوم آخوند در جواز تمسک به عام در موارد مخصص لبّی بیان کردند این بود که مولی در موارد مخصص لبّی یک حجت القاء کرده است بر خلاف دلیل لفظی که مولی دو حجت را بیان کرده است. و امثال اجماع که اعتبار آنها به کاشفیت از رای معصوم علیه السلام است مانند مخصص لفظی است یعنی

إيقاظ [إحراز المشتبه بالأصل الموضوعى]

لا يخفى أن الباقى تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاستثناء من المتصل لما كان غير معنون بعنوان خاص بل بكل عنوان لم يكن ذاک بعنوان الخاص كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعى فى غالب الموارد إلا ما شذ ممكنا فبذلک يحكم عليه بحكم العام و إن لم يجز التمسک به بلا كلام ضرورة أنه قلما لا يوجد عنوان يجرى فيه أصل ينقح به أنه مما بقى تحته مثلا إذا شک أن امرأة تكون قرشية او غيرها فهى و إن كانت وجدت إما قرشية أو غيرها فلا أصل يحرز أنها قرشية أو غيرها إلا أن أصالة عدم تحقق الانتساب بينها و بين قريش تجدى فى تنقيح أنها ممن لا تحيض إلا إلى خمسين لأن المرأة التى لا يكون بينها و بين قريش انتساب أيضا باقية تحت ما دل على أن المرأة إنما ترى الحمرة إلى خمسين و الخارج عن تحته هى القرشية فتأمل تعرف.[۵۲]

مولی دو حجت را القاء کرده است.

نکته دوم:

این حرف مرحوم آخوند در برخی از مخصص های لفظی نیز جاری است پس روشن می شود که ملاک تفاوت لفظی و لبّی بودن مخصص نیست بلکه نکته چیز دیگری باید باشد. در جایی که مخصص لفظی از قبیل تعلیل باشد مثل اینکه بگوید «لا تاکل الرمان» و در دلیل دیگری بگوید «انما لا تاکل الرمان لانه حامض» که ما از این تعلیل می فهمیم عموم عدم اکل رمان مخصص به انار شیرین است و انار شیرین از آن عموم خارج شده است. اما این استثناء به ملاک تخصیص نیست بلکه به ملاک تعلیل است. اینجا نیز مولی یک حجت القاء کرده است و لذا اگر شک کردیم می توانیم به عموم «لا تاکل الرمان» تمسک کنیم. اینکه چرا اینجا نیز یک حجت القاء کرده است به خاطر این است که مولی اینجا در مقام بیان مخصص نبوده است بلکه در مقام بیان نکته و ملاک حکمش بوده است.

پس باید ضابطه را اینگونه بیان کرد که هر کجا مولی در مقام بیان تخصیص است و موارد شک را از عهده خود خارج کرده و بر عهده مکلف گذاشته است تمسک به عام جایز نیست اما در مواردی که در مقام بیان مخصص نیست هر چند ما از آن تخصیص بفهمیم چون در حقیقت مولی خودش عهده دار بیان حکم موارد مشکوک شده است تمسک به عام جایز است.

[۵۲] مرحوم آخوند بعد از آنکه تسمک به عام در شبهات مصداقیه را جایز ندانستند می فرمایند آیا اصل عملی داریم که نتیجه آن موافق با حکم عام باشد یا خیر؟

ایشان می فرمایند در شبهات مصداقیه مخصص حکم عام مترتب می شود ولی نه به خاطر عموم چرا که اندارج فرد مشکوک در عام بما هو حجة مشخص نیست بلکه به خاطر اصل عدم ازلی که با جریان آن موضوع عام منقح می شود.

مرحوم آخوند می فرمایند محل بحث ما جایی است که مخصص منفصل باشد یا مانند استثناء در متصل باشد. با این قید از مواردی که مخصص مانند وصف و نعت است احتراز کرده اند. یعنی تفاوتی بین اینکه بگوید «کل امراة تحیض الی خمسین الا القرشیة فانها تحیص الی ستین» و بین اینکه اول بگوید «کل امراة تحیض الی خمسین» و بعد بگوید

«القرشیهٔ تحیض الی ستین» نیست و وقتی شک در قرشیت زن خاصی شد مقتضای اصل عدم ازلی عدم قرشیت او است.

ایشان می فرمایند خاص هیچ عنوانی به عام نمی دهد جز اینکه عام باشد و خاص نباشد. یعنی آنچه حجت است به نحو سلب محصل است اینکه عام هست و عدم اتصاف به خاص باشد نه اینکه عام متصف به عدم خاص باشد.

در همین مثال وقتی نمی دانیم این زن تا ۵۰ سالگی حیض می شود که این در صورتی است که غیر قرشی باشد یا تا ٦۰ سالگی حیض می شود در صورتی که قرشی باشد اصل می گوید زمانی که این زن هنوز متولد نشده بود از قریش متولد نشده بود همان طور که از غیر قریش هم متولد نشده بود. اما بعد از تولد نمی دانیم آیا از قریش متولد شده است یا نه اصل این است که همان حالتی که سابق داشت و از قریش متولد نشده بود هنوز استمرار دارد و از قریش متولد نشده است. و این اصل اثبات می کند این زن متصف به قرشی بودن نیست و آثار آن بر او مترتب است نه اینکه اثبات کند این زن متصف به عدم قرشیت است و آثار آن مترتب شود.

مثال دیگر این است که پرداخت زکات به فقیر واجب است اما این فقیر باید غیر هاشمی باشد. حال اگر شک داشتیم این فقیر خاص هاشمی است یا غیر هاشمی است استصحاب عدم ازلی می گوید او متصف به هاشمی نیست و لذا پرداخت زکات به او بلامانع است در حالی که اگر اصل عدم ازلی ثابت نباشد چون ذمه قطعا مشغول شده است باید زکات را به کسی پرداخت کرد که قطعا هاشمی نیست تا یقین به فراغ ذمه پیدا شود.

مثال دیگر بحث نماز در لباس مشکوک است. نماز در هر لباسی جایز است مگر لباسی که از وبر مالایوکل لحمه باشد و مثلا نمی دانیم این لباس از وبر ما لایوکل لحمه است تا نماز در آن جایز نباشد یا نیست تا جایز باشد. اصل عدم ازلی می گوید این پشم وقتی که موجود نشده بود بر روی حیوان مالا یوکل لحمه نبود الان که موجود شده است شک داریم استصحاب می کنیم و لذا نماز در آن جایز است.

مثال دیگر این است که نماز با خون کمتر از درهم جایز است مگر اینکه از دماء ثلاثهٔ باشد و شک داریم این خون که بر بدن است از دماء ثلاثهٔ است یا از غیر آن است در اینجا اصل عدم ازلی اثبات می کند این خون از دمای ثلاثهٔ نیست و لذا نماز با آن جایز است.

نکته:

یک اصل عام ازلی هست که همه آن را قبول دارند و آن اصل برائت ازلی و عدم تکلیف ازلی است و این محل بحث ما نیست. درست است که آن اصل هم استصحاب است اما متفاوت با محل بحث ما ست.

ضابطه اصل عدم ازلی این است که موضوع حکمی مرکب باشد و یک جزء آن عدمی باشد یعنی عدم اتصاف به امر وجودی نه اتصاف به عدم. و جزء دیگر هر چه می خواهد باشد مهم نیست به وجدان ثابت باشد یا به اصل دیگری ثابت باشد یا با اماره ثابت باشد.

آیا این جزء عدمی یعنی عدم اتصاف به امر وجودی با استصحاب قابلیت اثبات دارد؟ و چون موضوع مرکب است اگر فقط این جزء ثابت باشد و لا غیر حکم ثابت نخواهد بود.

و باید توجه کرد آن موضوع با عدم اتصاف به امر وجودی نباید حالت سابقه داشته باشد و گرنه همان حالت سابقه

وهم و إزاحة

ربما يظهر عن بعضهم التمسک بالعمومات فيما إذا شک فی فرد لا من جهة احتمال التخصيص بل من جهة أخری کما إذا شک فی صحة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف فيستکشف صحته بعموم مثل أوفوا بالنذور فيما إذا وقع متعلقا للنذر بأن يقال وجب الإتيان بهذا الوضوء وفاء للنذر للعموم و کل ما يجب الوفاء به لا محالة يکون صحيحا للقطع بأنه لو لا صحته لما وجب الوفاء به و ربما يؤيد ذلک بما ورد من صحة الإحرام و الصيام قبل الميقات و فی السفر إذا تعلق بهما النذر.

و التحقيق أن يقال إنه لا مجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتکفلة لأحکام العناوين الثانوية فيما شک من غير جهة تخصيصها إذا أخذ فی موضوعاتها أحد الأحکام المتعلقة بالأفعال بعناوينها الأولية کما هو الحال فی وجوب إطاعة الوالد و الوفاء بالنذر و شبهه فی الأمور المباحة أو الراجحة ضرورة أنه معه لا يکاد يتوهم عاقل إذا شک فی رجحان شیء أو حليته جواز التمسک بعموم دليل وجوب الإطاعة أو الوفاء فی رجحانه أو حليته.

نعم لا بأس بالتمسک به فی جوازه بعد إحراز التمکن منه و القدرة عليه فيما لم يؤخذ فی موضوعاتها حکم أصلا فإذا شک فی جوازه صح التمسک بعموم دليلها فی الحکم بجوازها و إذا کانت محکومة بعناوينها الأولية بغير حکمها بعناوينها الثانوية وقع المزاحمة بين المقتضيين و يؤثر الأقوی منهما لو کان فی البين و إلا لم يؤثر أحدهما و إلا لزم الترجيح بلا مرجح فليحکم عليه حينئذ بحکم آخر کالإباحة إذا کان أحدهما مقتضيا للوجوب و الآخر للحرمة مثلا.[۵۳]

استصحاب می شود. مثلا زید قبلا عالم بود و متصف به فسق نبود الان شک داریم آیا فاسق شده است یا نه اینجا همان حالت سابق را استصحاب می کنیم و احتیاجی به استصحاب عدم ازلی نداریم.
و اصالت برائت ازلی هم از محل بحث ما خارج است چون موضوع آن مرکب نیست .مثلا موضوع آن تکلیف به ترک شرب تتن است که امری غیر مرکب است.
و باید توجه کرد با اصل عدم ازلی آثار وجودی اجزاء عنوان عدمی را هم نمی توان اثبات کرد چرا که اوضح مصادیق اصل مثبت است.

[۵۳] آنچه تا کنون گفته ایم این بود که اگر شک در حکم به خاطر احتمال تخصیص باشد تمسک به عام جایز است و با اصالة العموم حکم را جاری می کنیم و تخصیص را منتفی می دانیم. عده ای گفته اند می توانیم در غیر موارد شک در تخصیص نیز به عام تمسک کنیم.
بحث در تمسک به عام در غیر از شک در تخصیص است که نتیجه آن شمول حکم عام در مورد مشکوک است. مثلا احرام قبل از میقات مشروعیتش ثابت نشده است آیا می توان احرام قبل از میقات را نذر کرد و سپس به عموم «اوفوا بالنذر» تمسک کرد و با آن اثبات کرد که احرام قبل از میقات مشروع است؟
یا مثلا نمی دانیم شرطی در معامله جایز است یا نه مثلا شرط خیار در عقد نکاح جایز است یا نه؟ آیا می توان با تمسک به عمومات ادله شروط اثبات مشروعیت و جواز چنین شرطی را کرد؟

و أما صحة الصوم فی السفر بنذره فیه بناء علی عدم صحته فیه بدونه و کذا الإحرام قبل المیقات فإنما هو لدلیل خاص کاشف عن رجحانهما ذاتا فی السفر و قبل المیقات و إنما لم یأمر بهما استحبابا أو وجوبا لمانع یرتفع مع النذر و إما لصیرورتهما راجحین بتعلق النذر بهما بعد ما لم یکونا کذلک کما ربما یدل علیه ما فی الخبر من کون (: الإحرام قبل المیقات کالصلاة قبل الوقت).

لا یقال لا یجدی صیرورتهما راجحین بذلک فی عبادیتهما ضرورة کون وجوب الوفاء توصلیا لا یعتبر فی سقوطه إلا الإتیان بالمنذور بأی داع کان.

فإنه یقال عبادیتهما إنما تکون لأجل کشف دلیل صحتهما عن عروض عنوان راجح علیهما ملازم لتعلق النذر بهما هذا لو لم نقل بتخصیص عموم دلیل اعتبار الرجحان فی متعلق النذر بهذا الدلیل و إلا أمکن أن یقال بکفایة الرجحان الطارئ علیهما من قبل

مثال دیگر اینکه نمی دانیم این میوه که در زمان شارع نبوده است خوردنش حلال است یا حرام؟ گفته شده میتوانیم ما خوردن آن را نذر میکنیم بعد به عموم ادله وفای به نذر تمسک می کنیم و می گوییم نذر صحیح است پس خوردن این میوه باید حلال باشد .

مرحوم آخوند می فرمایند باید تفصیل داد:

گاهی دلیلی که متکفل حکم شی به عنوان ثانوی است طوری نیست که در موضوع آن حکم شی به عنوان اولی اخذ شده باشد مثل ادله نذور و ایمان که می گوید آنچه به لحاظ عنوان اولی مباح است با نذر واجب می شود اما اینکه چه چیزی به لحاظ عنوان اولی مباح است و چه چیزی نیست به دلیل وفای به نذر ربطی ندارد. دلیل وفای به نذر هیچ گونه تعرضی نسبت به حکم اشیاء به لحاظ حکم اولی آنها ندارد. هیچ عاقلی در این موارد به عام تمسک نمی کند چرا که هیچ حکمی متکفل بیان تحقق یا عدم تحقق موضوع خودش نیست و هیچ تعرضی نسبت به آن ندارد.

اما گاهی در دلیل حکم به عنوان ثانوی فعل با عنوان اولی لحاظ نشده است .مثلا گفته است که «اگر کسی نذر کند که در سفر روزه بگیرد واجب است انجام دهد» در اینجا شارع حکم به عنوان اولی برای صومی که نذر می شود را در نظر نگرفته است. در این موارد می توان به دلیل عام تمسک کرد.

نسبت این دلیل در مقابل دلیل دیگری که می گوید صوم در سفر جایز نیست عموم و خصوص من وجه است چرا که مورد افتراق دلیل اول جایی است که یقینا یک صوم مباحی را در سفر نذر کند مثل اینکه نذر کند سه روز در مدینه روزه بگیرد که یقینا صوم مباح در سفر است و لذا نذر آن را واجب می کند. و مورد افتراق دلیل دوم نیز جایی است که بدون نذر، در سفر روزه بگیرد که یقینا فاسد است.

اما مورد اجتماع این دو دلیل که نذر صومی که مباح بودن آن معلوم نیست در سفر باشد محل تعارض این دو دلیل خواهد بود.

مرحوم آخوند می فرمایند اگر یک دلیل اقوی باشد همان مقدم است و الا هیچ کدام تقدمی بر دیگری ندارد بلکه ممکن است حکم ثالثی باشد.

النذر فی عبادیتهما بعد تعلق النذر بإتیانهما عبادیا و متقربا بهما منه تعالی فإنه و إن لم یتمکن من إتیانهما کذلک قبله إلا أنه یتمکن منه بعده و لا یعتبر فی صحة النذر إلا التمکن من الوفاء و لو بسببه فتأمل جیدا.[٥٤]

---

[٥٤] باید توجه داشت مواردی مانند نذر احرام قبل از میقات که اگر چه محرم شدن قبل از میقات جایز نیست اما اگر مکلف نذر کند همان عمل صحیح می شود یا نذر صوم در سفر که صوم در سفر قبل از نذر جایز نیست و اگر مکلف نذر کند بر او مباح می شود از این باب نیست؛ بلکه در این دو مورد خاص دلیل خاص وجود دارد و گرنه اطلاقات ادله نذر این گونه نیست که بتوان حکم این موارد را از آن استخراج کرد

حال باید دید آیا معقول است چیزی که با فرض عدم نذر مشروع نیست با نذر مشروع شود تا با دلیل خاص حکم به مشروعیت آن بکنیم یا اصلا معقول نیست و دلیل خاص نمی تواند امر غیر معقول را معقول کند.

مرحوم آخوند در توجیه معقولیت و امکان مشروعیت سه بیان ذکر کرده اند:

بیان اول: به حسب ثبوت صوم در سفر ذاتا راجح است و مقتضی و محبوبیت و مطلوبیت دارد ولی به خاطر وجود مانع امر به آن نشده است و مشروعیت فعلی ندارد و با نذر آن مانع برطرف می شود بنابراین بیان صحت و مشروعیت صوم در سفر با نذر امری علی القاعده نیست و از دلیل خاص جواز موردی را فهمیده ایم و نمی توانیم از آن به موارد دیگر سرایت کنیم. از دلیل خاص فهمیده ایم که صوم در سفر یا احرام قبل از میقات مقتضی و محبوبیت دارد ولی مانع دارد که با نذر آن مانع برطرف می شود.

مرحوم تبریزی به این بیان اشکال کرده اند که اگر قرار باشد صوم در سفر یا احرام قبل از میقات بدون نذر نیز مقتضی و محبوبیت داشته باشد باید با ترتب قابل صحت باشد و احتیاجی به نذر نداشته باشد در حالی که هیچ کس قائل به صحت صوم در سفر یا احرام قبل از میقات بدون نذر نشده است. به نظر این اشکال وارد است.

بیان دوم: اگر نذر نباشد صحت صوم در سفر یا احرام قبل از میقات مقتضی و محبوبیت ندارد بلکه شاید مبغوض هم باشد ولی همین نذر موضوع محبوبیت را ایجاد می کند و صحت صوم در سفر یا احرام قبل از میقات محبوب و مطلوب می شود. و این را ما از دلیل خاص می فهمیم و کشف می کنیم پس باز هم حکم علی القاعده نیست و مختص به این موارد خاص است. البته اشکال ترتب در اینجا جاری نیست.

اشکالی ممکن است مطرح شود که اگر قرار باشد با ادله نذر عمل را مشروع بدانیم لازمه اش این است که اگر عمل بدون قصد قربت هم انجام بگیرد کافی باشد چون وجوبی که از ناحیه نذر می آید توصلی است و در وفای به نذر فقط قصد عنوان و تعیین لازم است و قصد تقرب لازم نیست. در حالی که صحت صوم در سفر یا احرام قبل از میقات بدون قصد قربت باطل است. پس مشروعیت صحت صوم در سفر یا احرام قبل از میقات ناشی از نذر نیست بلکه باید ناشی از امری دیگر باشد که در آن قصد قربت اعتبار شده است.

جوابی که آخوند به این اشکال می دهند این است که درست است که به واسطه نذر محبوبیت عمل شکل می گیرد اما معنای آن این است که در ظرف نذر محبوبیت هست نه اینکه نذر علت محبوبیت باشد. نذر فقط ملازم با وجود محبوبیت است و مولد محبوبیت نیست. مقارن با نذر محبوبیت متولد می شود پس نذر باعث می شود آن عمل

بقی شیء

و هو أنه هل یجوز التمسک بأصالهٔ عدم التخصیص فی إحراز عدم کون ما شک فی أنه من مصادیق العام مع العلم بعدم کونه محکوما بحکمه مصداقا له مثل ما إذا علم أن زیدا یحرم إکرامه و شک فی أنه عالم او لیس بعالم فیحکم علیه بأصالهٔ عدم تخصیص أکرم العلماء أنه لیس بعالم بحیث یحکم علیه بسائر ما لغیر العالم من الأحکام.

فیه إشکال لاحتمال اختصاص حجیتها بما إذا شک فی کون فرد العام محکوما بحکمه کما هو قضیهٔ عمومه و المثبت من الأصول اللفظیهٔ و إن کان حجهٔ إلا أنه لا بد من الاقتصار علی ما یساعد علیه الدلیل و لا دلیل هاهنا إلا السیرهٔ و بناء العقلاء و لم یعلم استقرار بنائهم علی ذلک فلا تغفل.[۵۵]

محبوب که عبادی است بر عهده مکلف بیاید.

بیان سوم: اصلا لازم نیست همه جا متعلق نذر عمل مشروع و مباحی باشد. بله عمومات نذر چنین اقتضایی دارند ولی این عمومات تخصیص خورده اند و در موارد خاصی مانند صحت صوم در سفر یا احرام قبل از میقات به خاطر وجود دلیل خاص حکم می کنیم که لازم نیست عمل با قطع نظر از نذر مشروع باشد بلکه خود نذر مشروعیت به آن می دهد.

اشکالی که ممکن است مطرح شود این است که متعلق نذر باید با قطع نظر از نذر مقدور باشد. و اگر این عمل با قطع نظر از نذر مشروع نباشد یعنی مقدور مکلف نیست و لذا نمی تواند متعلق نذر باشد.

جواب آخوند به این اشکال این است که درست است که متعلق نذر باید مقدور باشد اما اگر قدرت به واسطه نذر هم باشد کافی است و لازم نیست بدون نذر نیز عمل مقدور باشد. متعلق نذر باید در ظرف وفای به نذر مقدور باشد اشتراط قدرت در نذر دلیل لفظی ندارد تا به اطلاق آن تمسک کرد بلکه حکم عقل است و حکم عقل فقط در مواردی است که هیچ قدرتی نباشد اما جایی که قدرت باشد و لو به واسطه نذر و در ظرف عمل عقل حکمی ندارد و همین قدرت در ظرف وفا که ناشی از خود نذر است برای صحت نذر کافی است.

[۵۵] بعد از این مرحوم آخوند بحث دوران بین تخصیص و تخصص را مطرح کرده اند. آیا می شود با تمسک به عام حکم کرد که در دوران بین تخصیص و تخصص، تخصص است و عموم عام دست نخورده است؟

مثلا گفته است «اکرم العلماء» و بعد گفته است «لاتکرم زیدا» و ما نمی دانیم زید عالم است و اکرامش واجب نیست تا تخصیص عام باشد یا اینکه زید عالم نیست و اکرامش واجب نیست تا از دلیل عام تخصصا خارج باشد.

اصالهٔ العموم می گوید عام تخصیص نخورده است و لازمه عقلی آن این است که مورد تخصصا خارج است .

و این مواردی در فقه دارد مثلا در دلیل آمده است که اگر لباس انسان با غساله استنجاء ملاقات کرد می توان نماز خواند. و دلیل عام هم داریم که طهارت لباس در نماز شرط است. حال نمی دانیم غساله استنجاء نجس است و می توان با آن نماز خواند تا تخصیص عموم شرطیت طهارت باشد یا اینکه پاک است و می توان با آن نماز خواند تا تخصیص نباشد. اثر آن هم جایی روشن می شود که این غساله با چیز دیگری غیر از لباس مصلی ملاقات کرد مثلا با

فصل هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص[۵۶]

فيه خلاف و ربما نفى الخلاف عن عدم جوازه بل ادعى الإجماع عليه و الذى ينبغى أن يكون محل الكلام فى المقام أنه هل يكون أصالة العموم متبعة مطلقا أو بعد الفحص عن المخصص و اليأس عن الظفر به بعد الفراغ عن اعتبارها بالخصوص فى

ظرف شیر ملاقات کند اگر تخصصا خارج باشد حکم به طهارت غساله می کنیم و می گوییم ظرف شیر نیز پاک است اما اگر تخصیصا خارج باشد حکم به نجاست غساله باید کرد و ظرف شیر نیز نجس می شود و حتی اگر شیر بر روی لباس بریزد دیگر با آن نمی توان نماز خواند.

یا مورد دیگر جایی است که مربیه پسر بچه که فقط یک لباس دارد لازم نیست برای هر نماز لباسش را تطهیر کند بلکه یک بار در روز کافی است. حال آیا لباس مربیه نجس است و از عموم شرطیت طهارت در نماز استثناء شده است یا اینکه پاک است و تخصصا خارج از آن است و اثر آن در ترتب سایر احکام نجاست یا طهارت بر آن روشن می شود.

آیا با تمسک به اصالة العموم می توان حکم به طهارت در این دو مورد کرد؟

مرحوم آخوند می فرمایند نمی توان با تمسک به عمومات ادله چنین حکمی کرد اصالة العموم در اینجا دلیل ندارد.

اصالة العموم هر چند اصل لفظی است ولی تا جایی اعتبار دارد که عقلا آن را معتبر بدانند و الا فاقد اعتبار است.

از نظر عقلا تمسک به اصالة العموم در جایی است که عنوان عام صادق باشد و شک در جریان حکم عام داشته باشیم اصالة العموم می گوید حکم عام جاری است. اما جایی که اصلا نمی دانیم عنوان عام صادق است یا نیست نمی توان به اصالة العموم تمسک کرد و با آن اثبات کرد که مورد مشکوک از مصادیق عام نیست .اصالة العموم در این موارد اعتبار عقلایی ندارد.

به عبارت دیگر در جایی که در صدق عنوان عام شک داریم اصالة العموم اثری ندارد چرا که آن فرد حتما از تحت عموم خارج است و دلیل نداریم اصالة العموم در نفی موضوع هم اعتبار داشته باشد بلکه فقط در اثبات شمول حکم عام اعتبار دارد.

[۵۶] آیا حجیت عام مشروط به فحص از مخصص است و قبل از فحص از مخصص عام حجت نیست؟ یا اینکه عام حجت است تا وقتی که برخورد با مخصص نشود هر چند این عدم برخورد به خاطر عدم فحص باشد؟

آیا عام مانند بحث فحص در شبهات موضوعیه است که جمعی از محققین گفته اند در شبهات موضوعیه فحص لازم نیست؟ یا اینکه مانند فحص از شبهات حکمیه است که همه می گویند در شبهات حکمیه فحص از حکم لازم است و تا فحص صورت نگیرد جریان اصول عملیه نا ممکن است؟

مشهور می گویند حجیت عام متوقف بر فحص از مخصص است و حتی بر آن ادعای اجماع هم شده است.

مرحوم آخوند در مقام چهار مرحله بحث دارند:

مرحله اول: ماهیت فحص از مخصص چیست؟ آیا همان فحص از تکلیف در شبهات حکمیه است یا با آن متفاوت است؟

مرحله دوم: محل بحث و نزاع کجاست؟

الجملة من باب الظن النوعی للمشافه و غیره ما لم یعلم بتخصیصه تفصیلا و لم یکن من أطراف ما علم تخصیصه إجمالا و علیه فلا مجال لغیر واحد مما استدل به علی عدم جواز العمل به قبل الفحص و الیأس.[۵۷]

فالتحقیق عدم جواز التمسک به قبل الفحص فیما إذا کان فی معرض التخصیص کما هو الحال فی عمومات الکتاب و السنة و ذلک لأجل أنه لو لا القطع باستقرار سیرة العقلاء علی عدم العمل به قبله فلا أقل من الشک. کیف و قد ادعی الإجماع علی عدم جوازه فضلا عن نفی الخلاف عنه و هو کاف فی عدم الجواز کما لا یخفی. و أما إذا لم یکن العام کذلک کما هو الحال فی غالب العمومات الواقعة فی ألسنة أهل المحاورات فلا شبهة فی أن السیرة علی العمل به بلا فحص عن مخصص[۵۸]

مرحله سوم: دلیل بر اعتبار فحص از مخصص چیست؟

مرحله چهارم: مقدار فحص واجب چقدر است؟

باید توجه داشت که بحث در مرحله اول را مرحوم آخوند در آخر مساله مطرح کرده اند.

[۵۷] مرحله دوم: محل نزاع کجاست؟ اشان می فرمایند اولا بحث جایی است که احتمال وجود مخصص منفصل باشد و الا اگر احتمال وجود مخصص متصل باشد عام حجت است و با اصالةالعموم نفی وجود هر گونه مخصص متصل می شود. چرا که احتمال وجود مخصص متصل یعنی احتمال وجود قرینه متصل به کلام و این احتمال با اصل عدم خطا و با فرض ثقه بودن و ضابط بودن راوی ناسازگار است. اما در مخصصات منفصل این گونه نیست و راوی لازم نیست مخصصات و قرائن منفصل از کلام را نقل کند همان طور که لازم نیست مخصصات و قرائن متصلی که مرتکز عقلایی هستند را نقل کند.

مرحوم آخوند در ادامه با یک عبارت به برخی وجوه برای اعتبار فحص از مخصص که در قبل از ایشان به آنها استدلال شده است و رد آن وجوه اشاره می کنند .ایشان می فرمایند محل نزاع ما بعد از فراغ از این است که مبنای حجیت ظواهر و اصالة العموم ظن نوعی است و بعد از فراغ از این است که خطابات مختص به مشافهین نیستند و بعد از فراغ از عدم وجود علم اجمالی یا تفصیلی به تخصیص است. (توضیح این ادله در تعلیقه آتی آمده است)

[۵۸] مرحله سوم بحث در دلیل اعتبار فحص از مخصص است. مختار مرحوم آخوند وجوب فحص است اما بیان ایشان بیانی متفاوت از گذشتگانشان می باشد.

به طور کلی به شش وجه برای وجوب فحص از مخصص استدلال شده است.

وجه اول: قبل از فحص از مخصص گمان به مطابقت عام با واقع نداریم.

مرحوم آخوند می فرمایند این وجه ناتمام است درست است که بدون فحص از مخصص گمان حاصل نمی شود ولی حجیت عموم دائر مدار حصول یا عدم حصول ظن شخصی نیست بلکه ظن نوعی در این موارد معتبر است. و ما بعد از فراغ از اینکه مبنای حجیت ظواهر ظن نوعی است بحث می کنیم. بنابراین وقتی عام ظاهر در عموم است این ظهور حجت است حتی اگر ظن شخصی به مطابقت با واقع نباشد بلکه حتی ظن به عدم مطابقت وجود داشته باشد.

وجه دوم: این وجه به محقق قمی نسبت داده شده است. ایشان فرموده است حجیت خطابات مختص به مشافهین

است و خطابات برای غائبین از مجلس خطاب جحت نیست چه برسد که برای معدومین حجت باشد. و ثبوت تکلیف برای غائبین و معدومین طبق قاعده اشتراک است .قاعده اشتراک خود خلاف قاعده است و قاعده اختصاص خطابات به مشافهین است و ما فقط در مقداری که یقین به ثبوت تکلیف برای مشافهین داشته باشیم می توانیم با قاعده اشتراک حکم به ثبوت حکم برای غائبین و معدومین بکنیم و قدر متیقن از ثبوت تکلیف در موارد عام برای مشافهین موارد بعد فحص از وجود مخصص است.

مرحوم آخوند می فرمایند این وجه نیز ناتمام است. و بحث ما بعد از فراغ از عدم اختصاص خطابات به مشافهین است.

وجه سوم: ما علم اجمالی به وجود مخصص داریم و این علم اجمالی مانع از حجیت عام قبل از فحص است. ما علم اجمالی داریم که نوع عمومات در شریعت تخصیص خورده اند و علم اجمالی مانع از تمسک به عام قبل از فحص از مخصص است.

مرحوم آخوند در جواب می فرمایند محل بحث ما این است که آیا خود عام با قطع نظر از علم به تخصیص و با صرف احتمال تخصیص حجت است یا نه؟ اما جایی که علم اجمالی به تخصیص داریم خارج از محل بحث ما ست. بحث ما شک بدوی در تخصیص است.

وجه چهارم: که مختار خود مرحوم آخوند است این است که عمومات بر دو قسمند:

.1عموماتی که صادر از اهل محاوره و متعارف مردم است که بنای آنها بر ذکر مخصصات و قرائن به نحو متصل به کلام است. در این موارد حجیت عام مشروط به فحص از مخصص نیست و قبل از فحص نیز به عام عمل می شود.

.2عموماتی که از کسانی صادرشده است که بنای آنها بر اعتماد بر مخصصات و قرائن منفصل است و احکام را به صورت تدریجی بیان می کنند و شارع از جمله این افراد است.

در این موارد بنای عقلا و سیره عقلا که اساس اعتبار حجیت ظواهر است بر عمل به عمومات قبل از فحص نیست. در اینجا صرف احتمال اختصاص سیره به عمل به عموم بعد از فحص از مخصص برای معتبر نبودن سیره کافی است چه برسد به اینجا که ادعای اجماع بر اختصاص سیره شده است از طرف کسانی که خود جزو عقلا هستند.

وجه پنجم: که وجه اولی است که مرحوم خویی ذکر کرده اند تمسک به حکم عقل است. ایشان فرموده اند عقل به همان ملاکی که حکم به لزوم فحص در شبهات حکمیه می کند و به همان نکته که حکم به فحص از مدعی نبوت و مدعی امامت می کند حکم به لزوم فحص از مخصص نیز می کند.

عقل حکم به لزوم تحصیل مومّن می کند و از نظر عقل همین که شارع تکالیفش را در معرض وصول قرار داده است برای تنجز تکالیف کافی است و مکلف باید تحصیل مومّن کند.

اشکال این وجه این است که اگر وجه مرحوم آخوند را نپذیریم عقل حکم به وجوب تحصیل مومّن می کند و عموم شاید مومّن باشد. عموم ظهور است و حجت است چون حرف آخوند را نپذیرفتید پس عام ظاهر است و ظهور مومّن است و اگر می گویید این عام و ظهور حجیت ندارد برگشت به حرف آخوند می کند اگر حرف آخوند را نپذیرید مقام ما مثل تمسک به عام بعد از فحص خواهد بود.

و قد ظهر لک بذلک أن مقدار الفحص اللازم ما به یخرج عن المعرضیهٔ له کما أن مقداره اللازم منه بحسب سائر الوجوه التی استدل بها من العلم الإجمالی به أو حصول الظن بما هو التکلیف أو غیر ذلک رعایتها فتختلف مقداره بحسبها کما لا یخفی.[۵۹]

ثم إن الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل باحتمال أنه کان و لم یصل بل حاله حال احتمال قرینهٔ المجاز و قد اتفقت کلماتهم علی عدم الاعتناء به مطلقا و لو قبل الفحص عنها کما لا یخفی.

إیقاظ [الفرق فی الفحص بین الأصول اللفظیهٔ و العملیهٔ]

لا یذهب علیک الفرق بین الفحص هاهنا و بینه فی الأصول العملیهٔ حیث إنه هاهنا عما یزاحم الحجهٔ بخلافه هناک فإنه بدونه لا حجهٔ ضرورهٔ أن العقل بدونه یستقل باستحقاق المؤاخذهٔ علی المخالفهٔ فلا یکون العقاب بدونه بلا بیان و المؤاخذهٔ علیها من غیر برهان و النقل و إن دل علی البراءهٔ أو الاستصحاب فی موردهما مطلقا إلا أن الإجماع بقسمیه علی تقییده به فافهم.[۶۰]

وجه ششم: که وجه دومی است که مرحوم خویی ذکر کرده اند تمسک به ادله و روایات وجوب تعلم است. مقتضای آن ادله این است که جهل مکلف به احکام عذر محسوب نمی شود پس اگر فحص نکند و در واقع مخصص وجود داشته باشد عذر او در عمل نکردن به تکلیف جهل او خواهد بود و جهل از نظر شارع معذر نیست. پس فحص به صورتی که علم یا اطمینان حاصل شود لازم است.

قبل از مرحوم خویی محقق عراقی رحمه الله نیز به این وجه استدلال کرده است.

[۵۹] مرحله چهارم: مقدار فحص واجب چقدر است؟ آیا باید علم به عدم وجود مخصص پیدا کرد؟ یا اینکه وثوق و اطمینان به عدم مخصص کافی است و یا گمان به عدم مخصص کافی است؟

مرحوم آخوند گفته است فحص به مقدار وثوق و اطمینان کافی است و باید به اندازه ای فحص کرد که بتواند دلیل وجوب فحص را کنار بزند و چون دلیل وجوب فحص از نظر ما در معرضیت تخصیص بود همین مقدار که این در معرض بودن ساقط شود برای فحص کافی است که این به همان مقدار اطمینان و وثوق است. اما اگر کسی از باب علم اجمالی قائل به وجوب فحص شود باید به مقداری فحص کند که علم اجمالی او منحل شود. طبق دلیل مرحوم خویی که حکم عقل بود نیز فحص به مقدار اطمینان به عدم وجود مخصص لازم است و اگر به خاطر ادله وجوب تعلم باشد منظور از تعلم در این روایات یعنی آنچه اگر مکلف به آن مقدار فحص کند در پیشگاه خداوند عذر داشته باشد که همان مقدار وثوق و اطمینان است.

[۶۰] ماهیت فحص از مخصص در عام چیست؟ آیا این همان فحصی است که در جریان اصول عملیه مانند اصل برائت در شبهات حکمیه لازم است؟

مرحوم آخوند می فرمایند این دو بحث ماهیتا با یکدیگر متفاوتند. فحصی که در باب اصول عملیه واجب است مقوم حجیت و جریان اصل عملی است و بدون فحص اصلا اصل عملی موضوع ندارد مثلا قاعده قبح عقاب بلابیان متوقف بر این است که بیانی نباشد و روشن شدن عدم وجود بیان متوقف بر فحص است و تا فحص صورت نگیرد اصلا نمی

فصل

هل الخطابات الشفاهية مثل يا أيها المؤمنون تختص بالحاضر مجلس التخاطب أو تعم غيره من الغائبين بل المعدومين. فيه خلاف و لا بد قبل الخوض فی تحقيق المقام من بيان ما يمكن أن يكون محلا للنقض و الإبرام بين الأعلام.

فاعلم أنه يمكن أن يكون النزاع فی أن التكليف المتكفل له الخطاب هل يصح تعلقه بالمعدومين كما صح تعلقه بالموجودين أم لا أو فی صحة المخاطبة معهم بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب بالألفاظ الموضوعة للخطاب أو بنفس توجيه الكلام إليهم و عدم صحتها أو فی عموم الألفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب للغائبين بل المعدومين و عدم عمومها لهما بقرينة تلك الأداة. و لا يخفی أن النزاع علی الوجهين الأولين يكون عقليا و علی الوجه الأخير لغويا.

إذا عرفت هذا فلا ريب فی عدم صحة تكليف المعدوم عقلا بمعنی بعثه أو زجره فعلا ضرورة أنه بهذا المعنی يستلزم الطلب منه حقيقة و لا يكاد يكون الطلب كذلک إلا من الموجود ضرورة نعم هو بمعنی مجرد إنشاء الطلب بلا بعث و لا زجر لا استحالة فيه أصلا فإن الإنشاء خفيف المئونة فالحكيم تبارک و تعالی ينشئ علی وفق الحكمة و المصلحة طلب شیء قانونا من الموجود و المعدوم حين الخطاب ليصير فعليا بعد ما وجد الشرائط و فقد الموانع بلا حاجة إلی إنشاء آخر فتدبر.

و نظيره من غير الطلب إنشاء التمليک فی الوقف علی البطون فإن المعدوم منهم يصير مالكا للعين الموقوفة بعد وجوده بإنشائه و يتلقی لها من الواقف بعقده فيؤثر فی حق الموجود منهم الملكية الفعلية و لا يؤثر فی حق المعدوم فعلا إلا استعدادها لأن تصير ملكا له بعد وجوده هذا إذا أنشئ الطلب مطلقا.

توان حکم به قبح عقاب بلابیان نمود.

پس اصل عملی بدون فحص اصلا موضوع ندارد و این به خلاف بحث ماست چرا که در فحص از مخصص، دلیل ظهور در عموم دارد و اگر مخصصی وجود داشته باشد منافی با حجیت عام است. و لذا در اینجا مقتضی برای حجیت وجود دارد و وجود مخصص مانع از به فعلیت رسیدن آن مقتضی است .

پس ماهیت این دو فحص با یکدیگر متفاوتند هر چند در حکم با یکدیگر مشترکند و قبل از فحص نمی توان به عام تمسک کرد همان طور که نمی توان اصل عملی را جاری کرد.

حال اگر کسی اشکال کند که این تفاوت فقط در اصول عملیه عقلیه وجود دارد اما اصول عملیه شرعیه مانند «کل شی طاهر حتی تعلم انه قذر» این گونه نیست. در جایی که حتی به خاطر عدم فحص علم به نجاست شی نباشد دلیل قاعده طهارت شامل آن مورد است.

مرحوم آخوند می فرمایند این حرف اشتباه است چرا که به اجماع منظور از علم و معرفتی که در این ادله اخذ شده است علم و معرفت بعد از فحص است نه قبل از فحص.

و أما إذا أنشئ مقيدا بوجود المكلف و وجدانه الشرائط فإمكانه بمكان من الإمكان.[۶۱]

[عدم صحة خطاب المعدوم و الغائب]

و كذلک لا ريب فی عدم صحة خطاب المعدوم بل الغائب حقيقة و عدم إمكانه ضرورة عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقة إلا إذا كان موجودا و كان بحيث يتوجه إلى الكلام و يلتفت إليه.[۶۲]

---

[۶۱] مرحوم آخوند در ابتدا این مساله را به سه مساله تقسیم می کنند:
اول: آیا تکلیف معدومین معقول است؟ یعنی آیا معقول است کسانی که هنوز وجود ندارند مکلف به چیزی باشند؟ تفاوتی ندارد که تکلیف با خطاب باشد یا با غیر آن اینجا بحث از این است که آیا وجود مکلف از شرایط صحت تکلیف است؟
دوم: آیا مخاطبه و مکالمه و محاوره با معدومین معقول است؟ آیا خطاب به معنای حقیقی اش نسبت به معدومین معقول است؟
سوم: آیا ادوات نداء وضع برای خطاب شده اند یا اینکه برای اعم از خطاب وضع شده اند؟
اما مساله اول: مرحوم آخوند در اینجا تفصیل داده اند که اگر منظور تکلیف حقیقی باشد که همان بعث و زجر فعلی است این در حق معدومین محال است. چرا که تکلیف به معنای بحث و زجر فعلی عقلا متقوم به وجود مکلف در خارج است چرا که باید کسی باشد تا او را مبعوث کرد. بعث حقیقی از این جهت شبیه به بعث تکوینی است و همان طور که در بعث و هل دادن تکوینی باید مبعوث وجود خارجی داشته باشد در بعث حقیقی نیز احتیاج به وجود مکلف در خارج هست.
اما انشاء تکلیف نیاز به وجود خارجی مکلف ندارد مولی برای تکلیف قیودی را در نظر می گیرد و نسبت به آن قیود تکلیف را انشاء می کند و همین که موضوع در معرض وقوع باشد برای لغو نبودن انشاء تکلیف کافی است.
البته اگر جایی مولی تکلیف را از ابتدا بر روی موجود در آینده ببرد تکلیف معقول است. مثلا کسی که الان موجود نیست و در آینده موجود می شود را مکلف به تکلیفی بکند. و البته این تکلیف حقیقی نیست و بعث و زجر فعلی نیز ندارد ولی با انشاء تکلیف هم متفاوت است. اینجا در حقیقت قضیه خارجیه انشائیه است و انشاء تکلیف قضایای حقیقیه بودند. این قسم مانند واجب معلق است و در انشاء تکلیف مانند واجب مشروط است.

[۶۲] اما مساله دوم: مرحوم آخوند می فرمایند خطاب حقیقی فقط نسبت به مخاطبین معقول است و حتی نسبت به غائبین غیر معقول است چه برسد به معدومین. چرا که در خطاب علاوه بر وجود احتیاج به التفات و توجه هست.
پس اگر ادوات نداء برای خطاب وضع شده باشند دیگر حتی غائبین هم مشمول آنها نخواهند بود چه برسد به معدومین.

و منه قد انقدح أن ما وضع للخطاب مثل أدوات النداء لو كان موضوعا للخطاب الحقيقی لأوجب استعماله فيه تخصيص ما يقع فی تلوه بالحاضرين كما أن قضية إرادة العموم منه لغيرهم استعماله فی غيره لكن الظاهر أن مثل أدوات النداء لم يكن موضوعا لذلک بل للخطاب الإيقاعی الإنشائی فالمتكلم ربما يوقع الخطاب بها تحسرا و تأسفا و حزنا مثل: يا كوكبا ما كان أقصر عمره؛

أو شوقا و نحو ذلک كما يوقعه مخاطبا لمن يناديه حقيقة فلا يوجب استعماله فی معناه الحقيقی حينئذ التخصيص بمن يصح مخاطبته نعم لا يبعد دعوى الظهور انصرافا فی الخطاب الحقيقی كما هو الحال فی حروف الاستفهام و الترجی و التمنی و غيرها على ما حققناه فی بعض المباحث السابقة من كونها موضوعة للإيقاعی منها بدواع مختلفة مع ظهورها فی الواقعی منها انصرافا إذا لم يكن هناک ما يمنع عنه كما يمكن دعوى وجوده غالبا فی كلام الشارع ضرورة وضوح عدم اختصاص الحكم فی مثل يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا* و يا أيها المؤمنون بمن حضر مجلس الخطاب بلا شبهة و لا ارتياب.

و يشهد لما ذكرنا صحة النداء بالأدوات مع إرادة العموم من العام الواقع تلوها بلا عناية و لا للتنزيل و العلاقة رعاية.

و توهم كونه ارتكازيا يدفعه عدم العلم به مع الالتفات إليه و التفتيش عن حاله مع حصوله بذلک لو كان مرتكزا و إلا فمن أين يعلم بثبوته كذلک كما هو واضح.[۶۳]

و إن أبيت إلا عن وضع الأدوات للخطاب الحقيقی فلا مناص عن التزام اختصاص الخطابات الإلهية بأداة الخطاب أو بنفس توجيه الكلام بدون الأداة كغيرها بالمشافهين فيما لم يكن هناک قرينة على التعميم.

---

[۶۳] مساله سوم: آیا ادوات نداء وضع برای خطاب شده اند؟ مرحوم آخوند می فرمایند تکالیفی که شامل ادوات نداء هست علاوه بر مشافهین شامل غائبین و معدومین نیز می شود چرا که ادوات نداء یا حتی کلامی که متوجه مخاطب شده است هر چند ادوات نداء نداشته باشد وضع برای انشاء خطاب شده اند نه وضع برای حقیقت خطاب. و انشاء خطاب نسبت به معدومین هم مشکلی ندارد چه برسد به غائبین.
همان طور که ادوات استفهام و تمنی برای انشاء استفهام و تمنی وضع شده اند نه برای حقیقت استفهام و تمنی و لذا معقول است گفته شود «یا لیتنی الشباب یعود»...
و شاهد این مدعا هم عدم صحت سلب و تبادر است. ما می بینیم که ادوات نداء بدون هیچ عنایت و توجه زائدی شامل غائبین و معدومین هم می شود. مثلا یا اینها الذین آمنوا بدون هیچ عنایتی شامل مومنین الان هم می شود.
بله اگر چه ادوات نداء وضع برای انشاءخطاب شده اند ولی بعید نیست ادعا کنیم انصراف به خطاب حقیقی دارند. مثل آنچه در استفهام و تمنی هم آمده است .یا مثلا در بحث اوامر گفته شد که امر وضع برای انشاء طلب شده است نه برای طلب حقیقی اما منصرف به طلب حقیقی است.
بله اگر جایی بر خلاف این انصراف قرینه داشته باشیم مدلول قرینه متبع است و در خطابات شرعیه چنین قرینه ای داریم که چه می دانیم نوع تکالیف اختصاص به مشافهین ندارد و شامل معدومین و غائبین هم می شود پس در خطابات شرعیه منصرف از ادوات نداء خطاب حقیقی نیست.

و توهم صحة التزام التعميم فی خطاباته تعالی لغير الموجودين فضلا عن الغائبين لإحاطته بالموجود فی الحال و الموجود فی الاستقبال فاسد ضرورة أن إحاطته لا توجب صلاحية المعدوم بل الغائب للخطاب و عدم صحة المخاطبة معهما لقصورهما لا يوجب نقصا فی ناحيته تعالی كما لا يخفی كما أن خطابه اللفظی لكونه تدريجيا و متصرم الوجود كان قاصرا عن أن يكون موجها نحو غير من كان بمسمع منه ضرورة[٦٤]

هذا لو قلنا بأن الخطاب بمثل يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا* فی الكتاب حقيقة إلی غير النبی صلی الله عليه و آله بلسانه. و أما إذا قيل بأنه المخاطب و الموجه إليه الكلام حقيقة وحيا أو إلهاما فلا محيص إلا عن كون الأداة فی مثله للخطاب الإيقاعی و لو مجازا و عليه لا مجال لتوهم اختصاص الحكم المتكفل له الخطاب بالحاضرين بل يعم المعدومين فضلا عن الغائبين.[٦٥]

فصل ربما قيل إنه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان.

الأولی (حجية ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشافهين.)

---

[٦٤] عده ای خواسته اند با پذیرش اختصاص خطابات به مشافهین و وضع ادوات نداء برای خطاب حقیقی باز هم بگویند خطابات شرعیه عام است و مختص به مشافهین نیست.

یک دلیل آنها این است که خداوند محیط به همه است. عدم در ظرف و عمود زمان است و خداوند که خارج از زمان است به همه چیز حتی معدومین محیط است و علم دارد و مخاطبه خداوند با آنها مخاطبه با موجود است نه مخاطبه با معدوم و لذا مخاطبه با آنها همان معنای حقیقی خطاب است.

مرحوم آخوند از این استدلال جواب می دهند که احاطه و علم خداوند باعث نمی شود معدومین موجود شوند و قصور در اینجا از ماده مخاطب است. خطابات وضع برای مخاطبه با حاضرین و موجودین در زمان خطاب شده اند و ماده ای که موجود نیست هر چند خداوند علم به آن داشته باشد قابلیت مخاطبه ندارد.

دلیل دیگر این افراد این است که خطاب شامل معدومین هم می شود از باب اینکه معدومین و غائبین نازل منزله موجود می شوند و در زمان خطاب همه را موجود تصور می کنند و به همه خطاب می کنند پس خطابات مجازا شامل معدومین و غائبین هم می شود.

مرحوم آخوند در جواب می فرمایند مجاز خلاف اصل است و خطابات حمل بر مجاز نمی شوند بله قاعده اشتراک را نباید اینجا مطرح کرد چرا که قاعده اشتراک می گوید اگر معدومین در صنف با حاضرین مشترک باشند دارای همان تکلیف هستند اما اگر خطابات شامل معدومین نباشد نمی توان اشتراک در صنف را کشف کرد.

[٦٥] می فرمایند این بحث ها همه در صورتی است که ما مخاطبین خطابات شرعیه را مردم همان زمان بدانیم اما اگر مخاطب را پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بدانیم یقین داریم که ایشان منظور جدی از این خطابات نیستند حال یا اصلا مخاطب جدی آنها نیستند یا خصوص ایشان مخاطب نیست و اگر خصوص ایشان مخاطب نبود فرقی بین دیگران حاضر در زمان ایشان و معدومین در زمان ایشان نیست و همه شامل خطاب خواهند بود.

و فيه أنه مبنى على اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالإفهام و قد حقق عدم الاختصاص بهم و لو سلم فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلک ممنوع بل الظاهر أن الناس كلهم إلى يوم القيامة يكونون كذلک و إن لم يعمهم الخطاب كما يومئ إليه غير واحد من الأخبار.[٦٦]

الثانية (صحة التمسک بإطلاقات الخطابات القرآنية

بناء على التعميم لثبوت الأحكام لمن وجد و بلغ من المعدومين و إن لم يكن متحدا مع المشافهين فى الصنف و عدم صحته على عدمه لعدم كونها حينئذ متكفلة لأحكام غير المشافهين فلا بد من إثبات اتحاده معهم فى الصنف حتى يحكم بالاشتراک مع المشافهين فى الأحكام و حيث لا دليل عليه حينئذ إلا الإجماع و لا إجماع عليه إلا فيما اتحد الصنف كما لا يخفى.)

و لا يذهب عليک أنه يمكن إثبات الاتحاد و عدم دخل ما كان البالغ الآن فاقدا له مما كان المشافهون واجدين له بإطلاق الخطاب إليهم من دون التقييد به و كونهم كذلک لا يوجب صحة الإطلاق مع إرادة المقيد معه فيما يمكن أن يتطرق الفقدان و إن صح فيما لا يتطرق إليه ذلک و ليس المراد بالاتحاد فى الصنف إلا الاتحاد فيما اعتبر قيدا فى الأحكام لا الاتحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه و التفاوت بسببه بين الأنام بل فى شخص واحد بمرور الدهور و الأيام و إلا لما ثبت بقاعدة الاشتراک للغائبين فضلا عن المعدومين حكم من الأحكام.

---

[٦٦] مرحوم آخوند بعد از این وارد بحث ثمره می شوند و می فرمایند دو ثمره برای این بحث مطرح شده است.
ثمره اول: خطابات قرآن بر این دو مسلک دارای اثر عملی خواهند بود. اگر خطابات مختص به مشافهین باشد همه خطابات قرآن اعم از عمومات و مطلقات و غیر آنها مختص به مشافهین خواهد بود. مثلا یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود مختص به مشافهین است و از باب قاعده اشتراک ما نیز مکلف به وفای به عقودی هستیم که آنها مکلف به وفا بوده اند اما عقود جدیدی که در زمان آنها نبوده است و در زمان ما وجود دارد دیگر مشمول خطاب نیست و نمی توان برای صحت آنها به خطاب تمسک کرد.
مرحوم آخوند می فرمایند این ثمره مبتنی بر دو مبنای نا تمام است. اولا این ثمره مبتنی است بر اینکه حجیت خطابات مختص به مقصودین بالافهام است. در حالی که چنین نیست و ممکن است خطابات مختص به مشافهین باشد اما حجیت آن برای غیرمقصودین بالافهام نیز حجت باشد و فهم آنها کافی باشد.
مبنای دوم این است که بر فرض که حجیت خطابات مختص به مقصودین بالافهام است اما از کجا که ما مقصود بالافهام خطابات قرآن نیستیم؟ قرآن برای همه نازل شده است و همه ما مقصود بالافهام هستیم.

و دلیل الاشتراک إنما یجدی فی عدم اختصاص التکالیف بأشخاص المشافهین فیما لم یکونوا مختصین بخصوص عنوان لو [لم] یکونوا معنونین به لشک فی شمولها لهم أیضا فلو لا الإطلاق و إثبات عدم دخل ذاک العنوان فی الحکم لما أفاد دلیل الاشتراک و معه کان الحکم یعم غیر المشافهین و لو قیل باختصاص الخطابات بهم فتأمل جیدا.[٦٧]

---

[٦٧] ثمره دوم: اطلاقات قرآن آیا نسبت به معدومین و غائبین هم شکل می گیرد یا اطلاقات فقط در حق حاضرین است.
اگر قائل به اختصاص خطابات به مشافهین باشیم دیگر اطلاقی در حق غائبین و معدومین شکل نمی گیرد.
مرحوم صدر این ثمره را پذیرفته اند.
مثلا اطلاق ادله صوم که در قرآن آمده است اگر درحق ما نیز شکل بگیرد در صورتی که شک کنیم آیا شرب تتن مضر به صحت صوم هست یا نه با تمسک به آن می گوییم نیست. اما اگر اطلاقی نباشد نوبت به اصل عملی می رسد که اگر چه مورد اقل و اکثر ارتباطی است و حق در آن برائت است اما عده زیادی قائل به جریان احتیاط در آن هستند در حالی که اگر اطلاق داشته باشیم همه قبول دارند نوبت به اصل عملی نمی رسد.
مثال دیگر: آیه وجوب نماز جمعه اگر مخاطب آن فقط مشافهین در زمان صدور باشند ما نمی توانیم به اطلاق آیه برای وجوب نماز جمعه بر ما تمسک کنیم چرا که شاید وجوب نماز جمعه دارای قیدی بوده است مثلا قید معاصرت با معصوم علیه السلام و این قید در آیه ذکر نشده است چون نیازی به ذکر آن نبوده است و مشافهین آیه شریفه همه دارای این قید بوده اند و قید حاصل بوده است لذا ما که دارای این قید نیستیم نمی توانیم به اطلاق آیه تمسک کنیم و بگوییم نماز جمعه بر ما نیز واجب است. پس اطلاق آیه نسبت به افرادی که فاقد قیودی از قیود مخاطبین آیه هستند تا تمام است.
اما اگر خطابات را شامل معدومین نیز بدانیم اطلاق نسبت به همه تمام است و ما با تمسک به این آیه می توانیم مدخلیت آن قید را نفی کرده و حکم به وجوب نماز جمعه کنیم.
مرحوم آخوند در جواب به این ثمره تفصیلی را ذکر می کنند:
ایشان می فرمایند قیودی که برای مشافهین خطاب قابل تصور است دو قسم است:
1.قیودی که قابلیت انفکاک از آن نیست. یعنی مشافهین حتما دارای آن قید بوده اند و عرفا برای آنها خلو از آن قید متصور نبوده است مثل بیع اینترنتی برای مخاطبین آیه شریفه اوفوا بالعقود
2.قیودی که برای خود مشافهین آیه شریفه نیز قابلیت انفکاک داشته است. مثل همین قید معاصرت با معصوم علیه السلام.
اگر قید از قبیل دوم باشد یعنی در حق خود مشافهین نیز قابلیت زوال دارد در این صورت با اطلاق خطاب اثبات می کنیم که این قید مدخلیتی در حکم ندارد چون اگر آن قید در حکم مدخلیت داشت و خود مخاطب هم در معرض انفکاک از آن قید است عرفا باید حکم را مقیدا ذکر می کرد و وقتی خطاب مطلق وارد شده است یعنی آن قید مدخلیت در حکم ندارد پس با اطلاق خطاب نفی مدخلیت آن قید در حکم را نسبت به خود مشافهین می کنیم و به این وسیله اثبات می کنیم که ما نیز با آنان هم صنف هستیم و بعد از این قاعده اشتراک را جاری کرده و حکم به

فتلخص أنه لا يكاد تظهر الثمرة إلا على القول باختصاص حجية الظواهر لمن قصد إفهامه مع كون غير المشافهين غير مقصودين بالإفهام و قد حقق عدم الاختصاص به فی غير المقام و أشير إلى منع كونهم غير مقصودين به فی خطاباته تبارک و تعالى فی المقام.

فصل هل تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده يوجب تخصيصه به أو لا

فيه خلاف بين الأعلام و ليكن محل الخلاف ما إذا وقعا فی كلامين أو فی كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه فی الكلام كما فی قوله تبارک و تعالى وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ إلى قوله وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَ و أما ما إذا كان مثل و المطلقات أزواجهن أحق بردهن فلا شبهة فی تخصيصه به.

و التحقيق أن يقال إنه حيث دار الأمر بين التصرف فی العام بإرادة خصوص ما أريد من الضمير الراجع إليه أو التصرف فی ناحية الضمير إما بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه أو إلى تمامه مع التوسع فی الإسناد بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقة و إلى الكل توسعا و تجوزا كانت أصالة الظهور فی طرف العام سالمة عنها فی جانب الضمير و ذلک لأن المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور فی تعيين المراد لا فی تعيين كيفية الاستعمال و أنه على نحو الحقيقة أو المجاز فی الكلمة أو الإسناد مع القطع بما يراد كما هو الحال فی ناحية الضمير.

و بالجملة أصالة الظهور إنما يكون حجة فيما إذا شک فيما أريد لا فيما إذا شک فی أنه كيف أريد فافهم لكنه إذا انعقد للكلام ظهور فی العموم بأن لا يعد ما اشتمل على الضمير مما يكتنف به عرفا و إلا فيحكم عليه بالإجمال و يرجع إلى ما يقتضيه الأصول

وحدت حکم می کنیم .

در این قیود قول به اختصاص خطاب به مشافهین یا عدم اختصاص به مشافهین تاثیری ندارد و نتیجه در هر دو یکی است با این تفاوت که اگر حکم مختص به مشافهین باشد برای نتیجه احتیاج به قاعده اشتراک داریم و اگر حکم مختص به مشافهین نباشد برای نتیجه احتیاج به قاعده اشتراک نداریم بلکه با اطلاق خود خطاب حکم را جاری می دانیم.

در این قیود وحدت در صنف فقط با تمسک به اطلاقات قابل کشف است و قاعده اشتراک فقط وقتی جاری است که وحدت در صنف کشف شده باشد.

اما در قیودی که قابلیت انفکاک و زوال نسبت به مشافهین را ندارند در اینجا با اطلاق خطابات نمی توان مدخلیت آن قیود در حکم را نفی کرد و لذا قاعده اشتراک نیز جاری نیست چون وحدت صنف کشف نمی شود. این در صورتی است که ما خطابات را مختص به مشافهین بدانیم اما اگر خطابات مختص به مشافهین نباشد با اطلاق خطاب حکم برای معدومین نیز اثبات می شود. پس در حقیقت ثمره بین دو قول در این قسم از قیود تمام است.

این کلام مرحوم آخوند است و امثال مرحوم صدر و خویی نیز همین تحقیق را ذکر کرده اند اگر چه نتوانسته اند از کلام آخوند آن را استخراج کنند.

إلا أن يقال باعتبار أصالة الحقيقة تعبدا حتى فيما إذا احتف بالكلام ما لا يكون ظاهرا معه فی معناه الحقيقی كما عن بعض الفحول.[۶۸]

---

[۶۸] مرحوم آخوند وارد مباحثی شده اند که جامع آنها بررسی دلالت یا عدم دلالت مواردی بر تخصیص است.
بحث اول جایی است که اگر عامی باشد و ضمیری بعد از آن بیاید که به بخشی از آن عام برگردد آیا این موجب تخصیص عام می شود؟

مثالی که برای این بحث گفته می شود آیه شریفه «و المطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ... و بعولتهن احق بردهن» ما یقین داریم ضمیر در «بعولتهن» به مطلقات رجعیه بر می گردد آیا این باعث می شود که عموم «والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثة قروء» مختص به رجعیات شود و عام تخصیص بخورد؟
مرحوم آخوند ابتدا می فرمایند محل بحث ما جایی است که عام و ضمیر هر کدام در جمله مستقلی آمده باشند و عام بدون ضمیر هم کلام تامی باشد و تفاوتی نیست که در یک کلام گفته شده باشند یا در دو کلام مختلف ذکر شده باشند. و لذا اگر گفته باشد «و المطلقات بعولتهن احق بردهن» خارج از محل بحث ما ست .محل بحث جایی است که یک عام مشتمل بر حکم مستقلی داشته باشیم و بعد یک ضمیر خاص با حکم دیگری داشته باشیم.
بعد مرحوم آخوند می فرمایند تحقیق در مساله این است که امر دائر بین دو احتمال است: احتمال اول بقای عام بر عمومیت و تصرف در ضمیر است حال یا به تقدیر یا به استخدام که مرجع هر چند عام است ولی ضمیر استخداما به برخی از افراد بر می گردد گویی آن برخی همه اند و این نوعی عنایت و مجاز است.
احتمال دوم اینکه به خاطر اصل تطابق بین ضمیر و مرجع قائل به تخصیص عام شویم و اینکه منظور از عام که مرجع ضمیر است همان خصوص است و دست از عمومیت عام برداریم.
مرحوم آخوند می فرمایند حق این است که عام بر عمومش باقی است و باید مرتکب مجاز در ناحیه ضمیر شد. اینجا کلام مجمل نمی شود چون دوران بین دو ظهور نیست تا هیچ کدام بر دیگری ترجیح نداشته باشند اینجا فقط یک ظهور و اصل جاری است و آن اصالة العموم است. و اصالة الظهور و الحقیقة در ناحیه ضمیر جاری نیست چرا که تمسک به اصالة الحقیقة جایی است که ما مراد متکلم را ندانیم در این صورت بنای عقلا اتکاء به ظهور در تشخیص مراد متکلم است. اما اگر فهمیدیم مراد متکلم چیست دیگر اصالة الظهور و الحقیقة جاری نیست. در اینجا ما می دانیم مراد از ضمیر فقط مطلقات رجعی است و لذا نمی توانیم با اصالة الحقیقة بگوییم که این ضمیر به نحو حقیقت استعمال شده است مانند جایی که ما می دانیم مراد از اسد رجل شجاع است نمی توانیم بگوییم «رایت اسدا «اصالة الحقیقة حکم می کند که اسد در معنای حقیقی استعمال شده است. پس اصالة الظهور در ناحیه ضمیر جاری نیست و فقط اصالة العموم جاری است.
البته این در جایی است که برای عام ظهور در عمومیت شکل گرفته باشد اما اگر ظهور در عموم شکل نگیرد چون

فصل قد اختلفوا فی جواز التخصیص بالمفهوم المخالف

مع الاتفاق علی الجواز بالمفهوم الموافق علی قولین و قد استدل لکل منهما بما لا یخلو عن قصور.

و تحقیق المقام أنه إذا ورد العام و ما له المفهوم فی کلام أو کلامین و لکن علی نحو یصلح أن یکون کل منهما قرینهٔ متصلهٔ للتصرف فی الآخر و دار الأمر بین تخصیص العموم أو إلغاء المفهوم فالدلالهٔ علی کل منهما إن کانت بالإطلاق بمعونهٔ مقدمات الحکمهٔ أو بالوضع فلا یکون هناک عموم و لا مفهوم لعدم تمامیهٔ مقدمات الحکمهٔ فی واحد منهما لأجل المزاحمهٔ کما فی مزاحمهٔ ظهور أحدهما وضعا لظهور الآخر کذلک فلا بد من العمل بالأصول العملیهٔ فیما دار فیه بین العموم و المفهوم إذا لم یکن مع ذلک أحدهما أظهر و إلا کان مانعا عن انعقاد الظهور أو استقراره فی الآخر.

و منه قد انقدح الحال فی ما إذا لم یکن بین ما دل علی العموم و ما له المفهوم ذاک الارتباط و الاتصال و أنه لا بد أن یعامل مع کل منهما معاملهٔ المجمل لو لم یکن فی البین أظهر و إلا فهو المعول و القرینهٔ علی التصرف فی الآخر بما لا یخالفه بحسب العمل.[٦٩]

ضمیر از موارد وجود ما یصلح للقرینیهٔ است باعث اجمال کلام می شود مگر اینکه کسی اصالهٔ الحقیقهٔ را از باب تعبد ثابت بداند که ما ثابت نمی دانیم.

پس تفصیل آخوند این است که اگر عام در دو کلام مستقل باشد و برای عام ظهوری شکل بگیرد اصالهٔ العموم محکم است ولی اگر در یک کلام متصل باشد دلیل مجمل خواهد شد.

نکته اول:

به نظر می رسد مثال آیه شریفه «و المطلقات یتربصن بانفسهن...» برای این بحث ناتمام باشد. چرا که محل بحث ما جایی است که عامی باشد که حکم مستقلی دارد و خاص هم از خود کلام خاص بودنش استفاده شود و در این آیه شریفه « و بعولتهن احق بردهن» از خود کلام خاص بودنش استفاده نمی شود بلکه از دلیل خارجی خاص بودن آن را می فهمیم. از آیه شریفه ما می فهمیم که همه مطلقات مگر آنچه با دلیل مشخص شده باشد رجعی هستند و شوهر همه آنها حق رجوع دارد. به عبارت دیگر رجعی بودن محمول و حکم آیه است که بر مطلقات مترتب شده است و فهمیده می شود که حکم مطلقات مگر آنچه دلیل بر خلاف آن اقامه شده باشد رجعی بودن است نه اینکه رجعی بودن موضوع حکم در آیه شریفه باشد. این توهم مانند توهمی است که بگوییم در اوفوا بالعقود یعنی اوفوا بالعقود الصحیحهٔ.

مثال فرضی برای بحث جایی است که بگوید «اکرم کل العلماء و قلّدهم فی الدین» که ضمیر در قلّدهم فقط به فقهاء بر می گردد.

[٦٩] شکی در جواز تخصیص به مفهوم موافق نیست اما در مفهوم مخالف یعنی آنچه در سلب و ایجاب مخالف با منطوق جمله است اختلاف وجود دارد.

مثلا مفهوم آیه شریفه نبأ حجیت خبر ثقه است و این اخص از عام منطوق خود جمله است که «ان تصیبوا قوما بجهالۀ» می باشد و هم اخص از عام منفصل «لاتقف ما لیس لک به علم» است.

مرحوم آخوند می فرمایند عام با مفهوم مخالف تخصیص نمی خورد و فرقی ندارد مفهوم مخالف در همان کلام مشتمل بر عام باشد یا در کلام مستقلی باشد.

چرا که اینجا امر دائر بین عمل به عام یا عمل به مفهوم است اگر هر دو در یک کلام باشند دلیل مجمل می شود و این اجمال حقیقی است و اگر در دو دلیل باشند کلام حکما مجمل خواهد شد.

نکته:

چرا اصولیین چنین بحثی را مطرح کرده اند؟ وقتی مفهوم نیز دلالت است و اخص در دلالت بر مورد اظهر از دلالت عام بر مورد است لامحاله اخص هر چند مفهوم باشد مقدم خواهد بود. پس چرا این بحث مطرح شده است؟

مرحوم خویی می فرمایند که اینجا بحث این است که گاهی نسبت بین مفهوم و عام عموم و خصوص مطلق است و گاهی نسبت عموم و خصوص من وجه است و محل بحث جایی است که نسبت عموم و خصوص من وجه باشد.

این کلام ایشان اشتباه فاحشی است و بحث ما در جایی است که مفهوم اخص مطلق از عام باشد اصلا تخصیص در این موارد معنا دارد و در مواردی که نسبت عموم و خصوص من وجه باشد حتی اگر هر دو منطوق باشند تخصیص معنا ندارد.

مرحوم روحانی گفته است چون دلالت بر مفهوم بر اساس اطلاق است و دلالت عموم وضعی است بحث شده است که آیا دلالت وضعی بر دلالت اطلاقی مقدم است یا نه؟

این نیز اشتباه است چرا که جهت بحث اینجا فقط مفهوم بودن است نه اینکه دلالت از باب اطلاق است و لذا همه در مفهوم موافق قائل به تخصیص شده اند با اینکه اگر مفهوم از اطلاق استفاده شود فرقی بین مفهوم موافق و مخالف نیست .خود مرحوم آخوند نیز متوجه این مطلب بوده اند و فرموده اند در این بحث تفاوتی نیست مفهوم از باب وضع باشد یا از باب اطلاق باشد.

به نظر می رسد نکته بحث امر سومی باشد و آن اختلاف در ملاک تخصیص است. اگر کسی ملاک تخصیص را این بداند که علم به اختلال دلیل عام داریم و می دانیم یا باید تصرف موضوعی در دلیل عام بکنیم یا تصرف حکمی در دلیل عام کنیم در این صورت این ملاک در بحث مفهوم مخالف جا ندارد. یعنی اگر ملاک تخصیص این است که در جمله «اکرم العلماء» و «لاتکرم الفاسق من العلماء» ما یا باید مرتکب تصرف موضوعی شویم و بگوییم مراد از «اکرم العلماء» فقط علمای عدول است و یا مرتکب تصرف حکمی شویم و بگوییم حکم اکرم وجوبی نیست و استحبابی است. پس یا باید دلالت عموم را مختل کنیم یا دلالت حکم را مختل کنیم.

اما اگر خاص مفهوم باشد این ملاک وجود ندارد چرا که راه سومی نیز وجود دارد و آن اینکه اصلا مفهومی نباشد. مفهوم از باب ظهور بود و دلیلی می تواند جلوی این ظهور را بگیرد پس اگر عام و مفهوم مخالف در یک کلام باشند کلام حقیقتا مجمل خواهد شد و اگر منفصل باشند کلام حکما مجمل است.

فصل الاستثناء المتعقب لجمل متعددة

هل الظاهر هو رجوعه إلى الكل‌أو خصوص الأخيرة أو لا ظهور له فی واحد منهما بل لا بد فی التعيين من قرينة أقوال.

و الظاهر أنه لا خلاف و لا إشكال فی رجوعه إلى الأخيرة على أی حال ضرورة أن رجوعه إلى غيرها بلا قرينة خارج عن طريقة أهل المحاورة و كذا فی صحة رجوعه إلى الكل و إن كان المتراءی من كلام صاحب المعالم رحمه الله حيث مهد مقدمة لصحة رجوعه إليه أنه محل الإشكال و التأمل.[۷۰]

و ذلک ضرورة أن تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتا أصلا فی ناحية الأداة بحسب المعنى كان الموضوع له فی الحروف عاما أو خاصا و كان المستعمل فيه الأداة فيما كان المستثنى منه متعددا هو المستعمل فيه فيما كان واحدا كما هو الحال فی المستثنى بلا ريب و لا إشكال و تعدد المخرج أو المخرج عنه خارجا لا يوجب تعدد ما استعمل فيه أداة الإخراج مفهوما و بذلک يظهر أنه لا ظهور لها فی الرجوع إلى الجميع أو خصوص الأخيرة و إن كان الرجوع إليها متيقنا على كل تقدير نعم غير

اما اگر ملاک تخصیص را قرینیت بدانیم در این صورت تفاوتی نیست قرینه منطوق باشد یا مفهوم باشد و لذا حتی مفهوم مخالف هم عام را تخصیص می زند.

[۷۰] بحث بعدی این است که اگر چند عموم باشد و بعد از آنها یک مخصص آمده باشد آیا این مخصص به همه بر می گردد یا فقط به عام آخر رجوع می کند؟

مرحوم آخوند می فرمایند اینکه به عام آخر بر می گردد حتمی و یقینی است و اینکه فقط به غیر آخری بر نمی گردد نیز مسلم است و جایز است که به همه بر گردد و امتناع عقلی ندارد. و اینکه از کلام صاحب معالم بر می آید که گویا در صحت رجوع قید به همه تردید وجود دارد اشتباه است.

پس باید دید آیا ظهور قضیه رجوع مخصص به همه عمومات است یا فقط به آخری بر می گردد یا دلیل مجمل می شود؟

برخی گفت اند اگر یک حکم باشد به همه بر می گردد و اگر چند حکم باشد به آخری بر می گردد. برخی دیگر نیز تفصیل بین ادات عطف داده اند.

مرحوم آخوند می گوید یقینا به عام آخر بر می گردد اما معلوم نیست به همه رجوع کند و چون ما یصلح للقرینیة است نمی توان به عموم در آنها تمسک کرد و لذا کلام در ما عدای آخری مجمل می شود. مگر اینکه کسی اصالة الظهور را از باب تعبد بداند که اشتباه است.

و ثمره جایی ظاهر می شود که اگر ما بگوییم به همه عمومات بر می گردد اگر یکی از آن عمومات غیر آخر در کلام دیگری آمده باشد آن نیز تخصیص به همان مخصص می خورد اما اگر بگوییم خاص فقط به آخری بر می گردد و در باقی مجمل می شود حداکثر این است که همان کلام مجمل می شود و این کلام که مشتمل بر عام مستقل است مجمل نخواهد بود و در عمومش محکم است.

الأخيرة أيضا من الجمل لا يكون ظاهرا فی العموم لاكتنافه بما لا يكون معه ظاهرا فيه فلا بد فی مورد الاستثناء فيه من الرجوع إلی الأصول.

اللهم إلا أن يقال بحجية أصالة الحقيقة تعبدا لا من باب الظهور فيكون المرجع عليه أصالة العموم إذا كان وضعيا لا ما إذا كان بالإطلاق و مقدمات الحكمة فإنه لا يكاد يتم تلك المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع إلی الجميع فتأمل.[۷۱]

فصل الحق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد

المعتبر بالخصوص كما جاز بالكتاب أو بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة القطعية من خبر الواحد بلا ارتياب لما هو الواضح من سيرة الأصحاب علی العمل بأخبار الآحاد فی قبال عمومات الكتاب إلی زمن الأئمة عليهم السلام و احتمال أن يكون ذلک بواسطة القرينة واضح البطلان.

مع أنه لولاه لزم إلغاء الخبر بالمرة أو ما بحكمه ضرورة ندرة خبر لم يكن علی خلافه عموم الكتاب لو سلم وجود ما لم يكن كذلک.[۷۲]

---

[۷۱] مرحوم آخوند اشاره به دو وجه بر امتناع رجوع مخصص به همه می کند و آنها را رد می کند.
وجه اول: ممکن است کسی جواز رجوع به کل را مبتنی بر این قرار دهد که موضوع له در حروف و هیئات عام باشد ولی اگر موضوع له خاص باشد نمی تواند به همه برگردد چون استثناء که از حروف و هیئات است خاص است و قابلیت تعلق به امور متعدد را ندارد. استثناء متضمن یک اخراج بیشتر نمی تواند باشد و تعلق آن به همه عمومات یعنی تعدد اخراج و این با خاص بودن موضوع له حروف سازگار نیست.
مرحوم آخوند می فرمایند تفاوتی نیست که موضوع له خاص باشد یا عام باشد .رجوع استثناء به متعدد محذوری ندارد چون در این صورت هم در مفهوم آن ادات تغییری رخ نمی دهد و تعدد اخراج نیز پیش نمی آید بلکه اخراج واحد است و طرف اخراج متعدد می شود.
وجه دوم: اگر استثنا به جمل متعدد تعلق بگیرد باید لفظ در اکثر از معنای واحد استعمال شده باشد و این یا ممتنع است یا خلاف ظاهر است.
مرحوم آخوند می فرمایند استثنا در یک مفهوم استعمال شده است و فقط تعداد افراد خارج شده متفاوت است. اخراج متعدد نیست بلکه افراد خارج شده متفاوتند و با یک اخراج این افراد خارج می شوند.

[۷۲] مرحوم آخوند وارد بحث جواز تخصیص عام قرآنی به خبر واحد می شوند. جای این بحث اینجا نیست و استطرادا اینجا بحث می شود بلکه این بحث یا باید در حجت کتاب بحث شود یا در حجیت خبر.
مرحوم آخوند فرموده اند خبر واحد مخصص عام قرآنی هست همان طور که خاص قرآنی مخصص عام قرآنی است و همان طور که خبر متواتر خاص مخصص عام قرآنی است و همان طور که خبر واحد قطعی محفوف به قرینه مخصص عام قرآنی است.

(و كون العام الكتابى قطعيا صدورا و خبر الواحد ظنيا سندا) لا يمنع عن التصرف فى دلالته الغير القطعية قطعا و إلا لما جاز تخصيص المتواتر به أيضا مع أنه جائز جزما.

و السر أن الدوران فى الحقيقة بين أصالة العموم و دليل سند الخبر مع أن الخبر بدلالته و سنده صالح للقرينية على التصرف فيها بخلافها فإنها غير صالحة لرفع اليد عن دليل اعتباره و لا ينحصر الدليل على الخبر بالإجماع كى يقال بأنه فيما لا يوجد على خلافه دلالة و مع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به.

كيف و قد عرفت أن سيرتهم مستمرة على العمل به فى قبال العمومات الكتابية و الأخبار الدالة على أن الأخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها أو ضربها على الجدار أو أنها زخرف أو أنها مما لم يقل بها الإمام عليه السلام و إن كانت كثيرة جدا و صريحة الدلالة على طرح المخالف إلا أنه لا محيص عن أن يكون المراد من المخالفة فى هذه الأخبار غير مخالفة العموم إن لم نقل بأنها ليست من المخالفة عرفا كيف و صدور الأخبار المخالفة للكتاب بهذه المخالفة منهم عليهم السلام كثيرة جدا مع قوة احتمال أن يكون المراد أنهم لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارک و تعالى واقعا و إن كان هو على خلافه ظاهرا شرحا لمرامه تعالى و بيانا لمراده من كلامه فافهم.

و الملازمة بين جواز التخصيص و جواز النسخ به ممنوعة و إن كان مقتضى القاعدة و جوازهما لاختصاص النسخ بالإجماع على المنع مع وضوح الفرق بتوافر الدواعى إلى ضبطه و لذا قل الخلاف فى تعيين موارده بخلاف التخصيص.[۷۳]

ایشان دو دلیل برای این حرفشان ذکر می کنند:

1.سیره علما بر تحکیم خصوصات خبر واحد بر عمومات کتاب است و این در حقیقت مبتنی بر سیره عقلا ست که پایه حجیت ظهور است یعنی عقلا در تقدیم خاص بر عام تفاوتی بین اینکه خاص خبر واحد باشد یا عام کتابی باشد نمی بینند.

2.اگر کسی جواز تخصیص عام قرآنی به خبر واحد را نپذیرد لازمه اش الغای حجیت خبر واحد است. چون عموما اخباری که مورد ابتلای ما ست در مقابل عام کتابی قرار دارند و بسیار کم و نادر است که خبر خاصی داشته باشیم که در مقابل آن عام قرآنی وجود نداشته باشد. لذا حق این است که خبر واحد مخصص عام کتابی است.

[۷۳] مرحوم آخوند ٤ وجه برای عدم جواز تخصیص کتاب به خبر واحد ذکر می کنند و از آنها جواب می دهند:

وجه اول: شرط حجیت خبر واحد این است که قطعی وجود نداشته باشد و وجود قطع حتی موافق با خبر واحد مانع از اعتبار خبر است چه رسد به قطع بر خلاف آن .چرا که ملاک حجیت خبر واحد اماریت آن است و با قطع به خلاف یا وفاق خبر واحد اماره بودن معنا ندارد.

مرحوم آخوند می فرمایند اولا طبق این بیان شما خبر واحد متواتر نیز نباید به خبر واحد تخصیص بخورد چرا که ملاک شما وجود قطع در مقابل خبر واحد بود حال چه این قطع از کتاب باشد یا از خبر متواتر باشد پس اگر عام ما به خبر متواتر ثابت شده باشد نباید با خبر واحد تخصیص بخورد و حال آنکه هیچ کس چنین احتمالی نداده است.

و ثانیا عام کتابی از نظر سندی قطعی است اما از نظر دلالی ظنی است. خبر واحد اگر چه از نظر صدور از معصوم علیه

السلام ظنی است و البته از نظر حجیت و اعتبار قطعی است اما این خبر واحد که ظنی الصدور است با سند کتاب که قطعی است معارض نیست بلکه با دلالت کتاب معارض است که آن هم ظنی است. پس اینجا دوران بین این است که یا عموم کتاب ثابت است و یا خبر واحد از معصوم علیه السلام صادر شده است و جمع عرفی در موارد عام و خاص حمل بر تخصیص است و عرف تفاوتی بین عام قطعی السند و عام ظنی السند نمی گذارد.

وجه دوم: دلیل حجیت خبر واحد اجماع است و اجماع هم دلیل لبی است و قدر متیقن از آن جایی است که بر خلاف آن عام قطعی وجود نداشته باشد پس خبر واحد نمی تواند مخصص عموم کتاب باشد.

جواب نقضی که مرحوم آخوند به وجه سابق ذکر کردند در اینجا هم جاری است و طبق این استدلال باید قائل شد که خبر واحد مخصص خبر متواتر هم نیست.

اشکال دوم مرحوم آخوند به این وجه این است که دلیل ما بر حجیت خبر واحد منحصر در اجماع نیست. و اشکال سوم این است که اگر دلیل ما منحصر در اجماع هم باشد باز هم قصوری از شمول موارد مخالف با عام قطعی ندارد چرا که گفتیم سیره و اجماع اصحاب بر تخصیص کتاب به خبر واحد است پس حتما اجماعی که دلیل بر حجیت خبر واحد است شامل خبر واحد مخالف با عموم کتاب هم هست.

وجه سوم: روایاتی وجود دارد که می گوید روایات مخالف کتاب زخرف است و باطل است و از ائمه علیهم السلام صادر نشده است و این روایات دلالت می کند که خبر واحد مخالف با عام کتاب فاقد حجیت است پس صلاحیت برای تخصیص عام کتابی هم ندارد. در این روایات نیامده است که خبر مخالف با نص کتاب زخرف است بلکه گفته است هر خبر مخالف با کتاب و این اطلاق حتی خبر مخالف با عموم کتاب را هم شامل است. این روایات مخصص همه ادله حجیت خبر واحد هستند.

مرحوم آخوند در جواب می فرمایند: اولا مخالفت به خصوص و عموم اصلا مخالفت محسوب نمی شود و خروج این گونه تغایر از ادله عدم حجیت خبر مخالف با کتاب خروج تخصصی است. مخالفت در عموم و خصوص مخالفت بدوی است و مخالفت محکم و مستقر نیست.

و ثانیا بر فرض که مخالفت با عموم و خصوص هم مخالفت باشد یقینا این مخالفت از آن روایات خارج است چون صدور روایات مخالف با عمومات قرآن از ائمه علیهم السلام قطعی است پس باید منظور از روایات مخالف کتاب که در روایات آمده است از ائمه علیهم السلام صادر نشده است و زخرف است چیز دیگری باشد و مخالفت به عموم و خصوص نیست.

و ثالثا منظور از این روایات که گفته است ما روایت مخالف با قرآن نگفته ایم این نیست که روایتی که مخالف با ظهور قرآن باشد نگفته ایم بلکه یعنی مخالف با کلام واقعی خداوند حرفی نزده ایم. و موید آن این است که در برخی از این روایات این گونه آمده است که «ما خالف قول ربنا لم نقله» پس مراد این است که خلاف کلام واقعی خداوند حرفی نمی زنیم چرا که حرف ما نیز برگرفته از حرف خداوند است اما مراد این نیست که مخالف با ظواهر کتاب و قول خدا حرفی نمی زنیم.

وجه چهارم: اگر تخصیص کتاب به خبر واحد جایز باشد لازمه اش جواز نسخ کتاب به خبر واحد است و هیچ کس

فصل لا يخفى أن الخاص و العام المتخالفين يختلف حالهما ناسخا و مخصصا و منسوخا

فيكون الخاص مخصصا تارة و ناسخا مرة و منسوخا أخرى و ذلک لأن الخاص إن كان مقارنا مع العام أو واردا بعده قبل حضور وقت العمل به فلا محيص عن كونه مخصصا و بيانا له.

و إن كان بعد حضوره كان ناسخا لا مخصصا لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما إذا كان واردا لبيان الحكم الواقعي و إلا لكان الخاص أيضا مخصصا له كما هو الحال في غالب العمومات و الخصوصات في الآيات و الروايات.

و إن كان العام واردا بعد حضور وقت العمل بالخاص فكما يحتمل أن يكون الخاص مخصصا للعام يحتمل أن يكون العام ناسخا له و إن كان الأظهر أن يكون الخاص مخصصا لكثرة التخصيص حتى اشتهر ما من عام إلا و قد خص مع قلة النسخ في الأحكام جدا و بذلک يصير ظهور الخاص في الدوام و لو كان بالإطلاق أقوى من ظهور العام و لو كان بالوضع كما لا يخفى هذا فيما علم تاريخهما.[۷۴]

قائل به جواز نسخ کتاب به خبر واحد نشده است .اینکه چنین لازمه ای وجود دارد چون در این دو مساله در دلیل با یکدیگر متفاوت نیستند اگر دلیل حجیت خبر واحد، خبر مخالف با کتاب را هم شامل باشد فرقی بین مخالفت به عموم و خصوص یا نسخ نیست چرا که نسخ نیز نوعی مخالفت با ظهور است چون هر حکمی در قرآن ظاهر در این است که استمرار دارد و دلیل ناسخ مخالف با این ظهور است پس اگر خبر مخالف با کتاب حجت باشد باید نسخ هم جایز باشد و این چنین نیست.

مرحوم آخوند ابتدا جواب می دهند که اولا عدم جواز نسخ کتاب با خبر واحد حکمی خلاف قاعده است و اگر ما بودیم و قاعده اولیه به همین نکته قائل به جواز نسخ کتاب با خبر واحد می شدیم اما چون اجماع بر عدم جواز نسخ داریم از قاعده اولیه و ادله حجیت خبر واحد دست بر می داریم اما در ناحیه جواز تخصیص که اجماع و دلیلی بر خلاف نداریم و لذا بر طبق قاعده اولیه حکم می کنیم.

و بعد می فرمایند اصلا قیاس نسخ با تخصیص قیاس مع الفارق است. اینکه نسخ کتاب با خبر واحد جایز نیست چون نسخ در شریعت بسیار نادر است پس اگر نسخی اتفاق بیافتد داعی بر نقل آن بسیار است و این کثرت داعی بر نقل باعث می شود که نسخ با خبر واحد نقل نشود بلکه به طبیعت حال باید با خبر قطعی و متواتر به دست ما برسد پس اگر نسخی با خبر واحد به دست ما رسید این نشان از عدم صدور آن دارد و لذا خبر واحد ناسخ اصلا حجت نیست و این به خلاف تخصیص است که اگر چه داعی بر نقل مخصص هم هست اما نه به این حد که حتما به خبر واحد نقل نشود و با خبر متواتر نقل شود.

[۷۴] ایشان ابتدا یک بحث ثبوتی مطرح می کنند که در چه مواردی خاص ناسخ است و در چه مواردی مخصص است. بعد متعرض بحث اثباتی می شوند و در نهایت متعرض بحث بداء می شوند. منظور از ثبوت اینجا یعنی آنچه حکمش روشن است و منظور از اثبات یعنی اگر امر دائر بین این صور باشد.

مرحوم آخوند در بحث ثبوتی ۸ صورت مطرح می کنند:

أما لو جهل و تردد بين أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام و قبل حضوره فالوجه هو الرجوع إلى الأصول العملية. و كثرة التخصيص و ندرة النسخ هاهنا و إن كانا يوجبان الظن بالتخصيص أيضا و أنه واجد لشرطه إلحاقا له بالغالب إلا أنه لا دليل

صورت اول: اقتران عام و خاص. شابد به ذهن برسد که مرد این نیست که متصل به یکدیگر ذکر شوند بلکه ظهور عام در عموم شکل گرفته است اما عرفا طوری صادر شده اند که زمان زیادی بین آنها فاصله نشده است مثلا در یک روز یا در یک مجلس صادر شده اند که عرف آنها را مقترن با یکدیگر حساب می کند اما می توان اعم هم معنا کرد و حتی مواردی که برای عام ظهوری شکل نمی گیرد را نیز شامل باشد.

مرحوم آخوند می فرمایند شکی نیست که در این جا خاص مخصص است نه ناسخ. و تفاوتی ندارد عام بعد از خاص صادر شده باشد یا قبل از آن و برداشت عرفی در این موارد از خاص این است که مخصص عام است.

صورت دوم: عام صادر شود و قبل از سپری شدن وقت عمل به عام خاص صادر شود و مبنای ما این باشد که نسخ حکم قبل از عمل به آن جایز نیست. در این صورت شکی نیست که حکم به تخصیص می شود و ثبوتا تخصیص متعین است و احتمال نسخ وجود ندارد چون مبنای ما عدم جواز نسخ قبل از زمان عمل به حکم است.

صورت سوم: همین فرض سابق با این مبنا که نسخ حکم قبل از عمل به آن جایز است. اینجا اگر چه امر دائر بین نسخ و تخصیص است و هر دو احتمال دارند اما چون نسخ به طور کلی نادر است و تخصیص شایع است باعث می شود که ظهور کلام در تخصیص اقوی از جمع به نسخ باشد و این شیوع تخصیص و ندرت نسخ منشا ظهور کلام است. لذا جمع عرفی در این موارد نیز تخصیص است.

صورت چهارم: عام صادر شده باشد و بعد از سپری شدن زمان عمل به آن خاص صادر شود. و عام هم حکم واقعی ما باشد. در اینجا حتما خاص ناسخ است و تخصیص معقول نیست چون فرض کرده ایم حکم عام حکم واقعی است و زمان عمل هم سپری شده است پس حتما باید خاص نسخ باشد.

صورت پنجم: خاص متاخر از عام صادر شده باشد و زمان عمل به عام هم سپری شده باشد اما عام حکم ظاهری باشد نه واقعی. که غالب عمومات هم همین طور است و برای بیان قانون و قاعده وارد شده اند نه برای بیان حکم واقعی.

در اینجا نیز امر دائر بین نسخ و تخصیص است و اگر نسخ باشد منافاتی ندارد که تا قبل از رسیدن خاص حکم واقعی همان عام باشد ولی بعد از صدور خاص حکم واقعی عوض می شود.

در اینجا نیز جمع عرفی به تخصیص است.

صورت ششم: اول خاص صادر شود و بعد عام صادر شود و زمان عمل به خاص هم گذشته باشد در اینجا هم امر دائر بین تخصیص و نسخ است و جمع عرفی به این است که عام متاخر به خاص متقدم تخصیص می خورد.

صورت هفتم: عام متاخر از خاص صادر شود. ولی قبل از رسیدن زمان عمل به خاص، عام صادر شده باشد و مبنای ما این باشد که نسخ حکم قبل از زمان عمل به آن جایز نباشد. روشن است که در اینجا نیز متعین تخصیص است و احتمال نسخ وجود ندارد. چرا که فرض این است که نسخ قبل زمان عمل به حکم معقول نیست.

صورت هشتم: همین صورت سابق با مبنای به اینکه نسخ قبل از زمان عمل به حکم نیز جایز است که در اینجا نیز امر دائر بین نسخ و تخصیص است ولی جمع عرفی به تخصیص است.

على اعتباره و إنما يوجبان الحمل عليه فيما إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص لصيرورة الخاص لذلک فی الدوام أظهر من العام كما أشير إليه فتدبر جيدا.[۷۵]

ثم إن تعين الخاص للتخصيص إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به إنما يكون مبنيا على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل و إلا فلا يتعين له بل يدور بين كونه مخصصا و ناسخا فی الأول و مخصصا و منسوخا فی الثانی إلا أن الأظهر كونه مخصصا و إن كان ظهور العام فی عموم الأفراد أقوى من ظهوره و ظهور الخاص فی الدوام [الخصوص] لما أشير إليه من تعارف التخصيص و شيوعه و ندرة النسخ جدا فی الأحكام.[۷۶]

و لا بأس بصرف الكلام إلى ما هو نخبة القول فی النسخ

فاعلم أن النسخ و إن كان رفع الحكم الثابت إثباتا إلا أنه فی الحقيقة دفع الحكم ثبوتا و إنما اقتضت الحكمة إظهار دوام الحكم و استمراره أو أصل إنشائه و إقراره مع أنه بحسب الواقع ليس له قرار أو ليس له دوام و استمرار و ذلک لأن النبی صلى الله عليه و آله الصادع للشرع ربما يلهم أو يوحى إليه أن يظهر الحكم أو استمراره مع اطلاعه على حقيقة الحال و أنه ينسخ فی الاستقبال أو

---

[۷۵] مرحله دوم بحث که اثباتی است این است که اگر عام و خاصی صادر شده باشد و مردد بین این هشت صورت باشند چه باید کرد؟

مرحوم آخوند می فرمایند دلیل مجمل می شود و مرجع اصول عملیه است.

ان قلت: خود شما گفتید که غلبه تخصیص و ندرت نسخ منشا ظهور کلام در تخصیص است.

قلت: اینجا شبهه مصداقیه برای فروض سابق است و یکی از هشت صورت سابق موردی بود که یقینا نسخ بود و در شبهه مصداقیه نوبت به ظهور نمی رسد. یعنی با ظهور نمی توان گفت که این مورد از مورد نسخ نیست.

اینجا اصلی که بگوید صورت نسخ واقع نشده است یعنی بگوید خاص قبل از زمان عمل صادر شده باشد و عام نیز حکم واقعی است نداریم و لذا دلیل مجمل شده و مرجع اصول عملیه خواهد بود

[۷۶] بعد از این مرحوم آخوند متعرض دو بحث دیگر شده اند:

یکی اینکه آیا تاخیر خاص از وقت حاجت و عمل به عام جایز است یا نه؟ مشهور این است که تاخیر بیان از وقت حاجت جایز نیست اما مرحوم آخوند می فرمایند اگر حکم واقعی باشد تاخیر بیان از وقت حاجت جایز نیست اما اگر حکم ظاهری باشد تاخیر بیان جایز است. چون نکته عدم جواز تاخیر بیان از وقت حاجت تفویت غرض است و تفویت غرض چون قبح ذاتی ندارد جایی قبیح است که که مصلحت از دست رفته با مصلحت دیگری تدارک نشود و اینجا مصلحت بیان تدریجی احکام آن مصلحت فوت شده را تدارک می کند.

تاخیر بیان سه معنا می تواند داشته باشد یکی تاخیر بیان از وقت بیان و یکی تاخیر بیان از وقت امتثال و دیگری تاخیر بیانی که مفوت غرض است و منظور آخوند در اینجا همین معنای سوم است.

بحث بعد این است که آیا نسخ قبل از عمل به حکم جایز است یا نه؟ مرحوم آخوند برای جواب این سوال وارد بحث حقیقت نسخ می شوند

مع عدم اطلاعه على ذلک لعدم إحاطته بتمام ما جرى فی علمه تبارک و تعالى و من هذا القبيل لعله يكون أمر إبراهيم بذبح إسماعيل.

و حيث عرفت أن النسخ بحسب الحقيقة يكون دفعا و إن كان بحسب الظاهر رفعا فلا بأس به مطلقا و لو كان قبل حضور وقت العمل لعدم لزوم البداء المحال فی حقه تبارک و تعالى بالمعنى المستلزم لتغير إرادته تعالى مع اتحاد الفعل ذاتا و جهة و لا لزوم امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ فإن الفعل إن كان مشتملا على مصلحة موجبة للأمر به امتنع النهى عنه و إلا امتنع الأمر به و ذلک لأن الفعل أو دوامه لم يكن متعلقا لإرادته فلا يستلزم نسخ أمره بالنهى تغيير إرادته و لم يكن الأمر بالفعل من جهة كونه مشتملا على مصلحة و إنما كان إنشاء الأمر به أو إظهار دوامه عن حكمة و مصلحة.[۷۷]

[دلالة الأخبار على وقوع البداء]

---

[۷۷] نسخ در احکام عرفی هم ثبوتا و هم اثباتا رفع الحکم است اما در احکام شرعی نسخ اگر چه اثباتا رفع الحکم است چون ظاهر دلیل اقتضای استمرار دارد و لذا نسخ آن رفع آن خواهد بود اما ثبوتا دفع الحکم است. اگر حقیقت نسخ دفع الحکم است و خداوند از اول نسخ حکم را می داند نسخ حکم قبل از عمل به آن جایز است چرا که محذوری در آن نیست. دو محذور در اینجا می توان تصور کرد یکی اینکه نسخ قبل از عمل نشان دهنده جهل ناسخ است و اینکه نمی دانسته است حکم تا کی ادامه خواهد داشت. این محذور در اینجا جاری نیست و خداوند از ابتدا زمان پایان حکم را می دانسته است و لذا نسخ حکم قبل از زمان عمل به آن در حق خداوند مستلزم جهل نیست.
و محذور دیگر اینکه جعل لغو خواهد بود. یعنی اگر قرار باشد حکم قبل از زمان عمل به آن نسخ شود دیگر جعل آن لغو است. این محذور نیز اینجا نیست چرا که مصلحت در خود اظهار جعل است نه در عمل به آن و همین برای لغو نبودن جعل کافی است.
و شاید از همین باب باشد امر خداوند به ابراهیم برای ذبح اسماعیل که مصلحت در اظهار این جعل بود برای اینکه میزان اطاعت ابراهیم را بسنجد نه اینکه مصلحت در خود ذبح اسماعیل باشد.
به همین تناسب مرحوم آخوند بحث بداء را مطرح می کنند و می فرمایند بداء یعنی اظهار استمرار آنچه در واقع مستمر نیست یعنی در حقیقت ابداء است نه بداء. و در اینجا هم مصلحت در خود اظهار است.
بعد می فرمایند ثمره بین نسخ و تخصیص این است که در موارد تخصیص ثبوت حکم از اول است ولی نسخ بعد از زمان صدور ناسخ حکم ثابت است و قبل از آن حکم دیگر است.
به نظر ما در ادله شرعیه و روایات بحث دوران بین نسخ و تخصیص اصلا مطرح نمی شود چرا که ظاهر همه روایات صادر از ائمه علیهم السلام تخصیص است. چرا که کسانی که از ائمه علیهم السلام سوال می کردند از حکم از این به بعد سوال نمی کردند بلکه از حکم موجود در شریعت سوال می کردند. از ائمه علیهم السلام از احکام شریعت سوال می کردند نه از انشا حکم و ائمه علیهم السلام نیز بیان حکم شریعت صادر از مبدا اول را می کردند نه اینکه انشاء حکم کنند لذا در روایات ما همه جا تخصیص است و احتمال نسخ وجود ندارد.

و أما البداء فی التکوینیات بغیر ذاک المعنی فهو مما دل علیه الروایات المتواترات کما لا یخفی و مجمله أن الله تبارک و تعالی إذا تعلقت مشیته تعالی بإظهار ثبوت ما یمحوه لحکمة داعیة إلی إظهاره ألهم أو أوحی إلی نبیه أو ولیه أن یخبر به مع علمه بأنه یمحوه أو مع عدم علمه به لما أشیر إلیه مع عدم الإحاطة بتمام ما جری فی علمه و إنما یخبر به لأنه حال الوحی أو الإلهام لارتقاء نفسه الزکیة و اتصاله بعالم لوح المحو و الإثبات اطلع علی

ثبوته و لم یطلع علی کونه معلقا علی [أمر] غیر واقع أو عدم الموانع قال الله تبارک و تعالی یَمْحُوا اللَّهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ الآیة نعم من شملته العنایة الإلهیة و اتصلت نفسه الزکیة بعالم اللوح المحفوظ الذی [هو] من أعظم العوالم الربوبیة و هو أم الکتاب یکشف عنده الواقعیات علی ما هی علیها کما ربما یتفق لخاتم الأنبیاء و لبعض الأوصیاء کان عارفا بالکائنات کما کانت و تکون.

نعم مع ذلک ربما یوحی إلیه حکم من الأحکام تارة بما یکون ظاهرا فی الاستمرار و الدوام مع أنه فی الواقع له غایة و أمد یعینها بخطاب آخر و أخری بما یکون ظاهرا فی الجد مع أنه لا یکون واقعا بجد بل لمجرد الابتلاء و الاختبار کما أنه یؤمر وحیا أو إلهاما بالإخبار بوقوع عذاب أو غیره مما لا یقع لأجل حکمه فی هذا الإخبار أو ذاک الإظهار فبدا له تعالی بمعنی أنه یظهر ما أمر نبیه أو ولیه بعدم إظهاره أولا و یبدی ما خفی ثانیا.

و إنما نسب إلیه تعالی البداء مع أنه فی الحقیقة الإبداء لکمال شباهة إبدائه تعالی کذلک بالبداء فی غیره و فیما ذکرنا کفایة فیما هو المهم فی باب النسخ و لا داعی بذکر تمام ما ذکروه فی ذاک الباب کما لا یخفی علی أولی الألباب.[٧٨]

[ثمرة کون الخاص ناسخا أو مخصصا]

ثم لا یخفی ثبوت الثمرة بین التخصیص و النسخ ضرورة أنه علی التخصیص یبنی علی خروج الخاص عن حکم العام رأسا و علی النسخ علی ارتفاع حکمه عنه من حینه فیما دار الأمر بینهم ا فی المخصص و أما إذا دار بینهما فی الخاص و العام فالخاص علی التخصیص غیر محکوم بحکم العام أصلا و علی النسخ کان محکوما به من حین صدور دلیله کما لا یخفی.[٧٩]

---

[٧٨] نیاز به توضیح ؟؟؟؟

[٧٩] نیاز به توضیح ؟؟؟؟

المقصد الخامس فی المطلق و المقید و المجمل و المبین

فصل [تعریف المطلق]

عرف المطلق بأنه ما دل علی شائع فی جنسه و قد أشکل علیه بعض الأعلام بعدم الاطراد أو الانعکاس و أطال الکلام فی النقض و الإبرام و قد نبهنا فی غیر مقام علی أن مثله شرح الاسم و هو مما یجوز أن لا یکون بمطرد و لا بمنعکس فالأولی الإعراض عن ذلک ببیان ما وضع له بعض الألفاظ التی یطلق علیها المطلق أو من غیرها مما یناسب المقام.[۸۰]

فمنها اسم الجنس

کإنسان و رجل و فرس و حیوان و سواد و بیاض إلی غیر ذلک من أسماء الکلیات من الجواهر و الأعراض بل العرضیات و لا ریب أنها موضوعة لمفاهیمها بما هی هی مبهمة مهملة بلا شرط أصلا ملحوظا معها حتی لحاظ أنها کذلک.

و بالجملة الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنی و صرف المفهوم الغیر الملحوظ معه شیء أصلا الذی هو المعنی بشرط شیء و لو کان ذاک الشیء هو الإرسال و العموم البدلی و لا الملحوظ معه عدم لحاظ شیء معه الذی هو الماهیة اللابشرط القسمی و ذلک لوضوح صدقها بما لها من المعنی بلا عنایة التجرید عما هو قضیة الاشتراط و التقیید فیها کما لا یخفی مع بداهة عدم صدق المفهوم بشرط العموم علی فرد من الأفراد و إن کان یعم کل واحد منها بدلا أو استیعابا و کذا المفهوم اللابشرط القسمی فإنه کلی عقلی لا موطن له إلا الذهن لا یکاد یمکن صدقه و انطباقه علیها بداهة أن مناطه الاتحاد بحسب الوجود خارجا فکیف یمکن أن یتحد معها ما لا وجود له إلا ذهنا.[۸۱]

---

[۸۰] آخوند اطلاق را تعریف می کند و می فرمایند گفته اند اطلاق یعنی آنچه دال بر شایع در جنسش می باشد و بعد اشاره می کنند که این تعریف از جهات مختلفی مورد نقض و ابرام قرار گرفته است.
مرحوم آخوند می فرمایند منظور از این تعاریف بیان حد تام نیست و مکررا گفته ایم این تعاریف شرح الاسم هستند و بیان اجمالی مورد بحث است. و لذا این اشکالات جا ندارد آنچه معلوم است این است که اطلاق یعنی رها و مرسل در مقابل مقید.

[۸۱] بعد از این مرحوم آخوند شروع به بررسی الفاظی می کنند که از آنها تعبیر به مطلق می کنند.
اول: اسم جنس. مرحوم آخوند بحثی در اسم جنس مطرح می کنند که در تمامی الفاظ مطلق جاری است و آن بحث مهمی است که سرنوشت الفاظ مطلق را تعیین می کند .آیا مطلق به گونه ای است که اطلاق داخل در معنای آنهاست و جزو معنای وضعی و لغوی آنها اطلاق و سریان و شمول است تا دیگر احتیاجی به مقدمات حکمت نباشد و چنان که به مشهور قبل از سلطان العلما این را نسبت می دهند و اولین کسی که مقدمات حکمت را مطرح فرموده است ایشان است. یا اینکه در قبال این قول گفته شود دلالت الفاظ مطلق بر اطلاق منوط به مقدمات حکمت است که مشهور در بین متاخرین است.

مرحوم آخوند در مفهوم اسم جنس می فرمایند فرقی بین اسما جواهر و اعراض و عرضیات نیست یعنی همان طور که رجل و رقبهٔ اسم جنس است و محل بحث است اسماء اعراض مثل بیاض و یا رکوع و سجود و همین طور اسما عرضیات یعنی امور انتزاعی و اعتباری در مقابل اسما متاصله مثل حریت و زوجیت و رقیت و ملکیت و... همه این موارد داخل درمحل کلام است.

نکته ای که اینجا قابل ذکر است این است که مرحوم آخوند در اینجا بر روال اصطلاح مشی نکرده اند اما منظور ایشان از عرضی یعنی امور انتزاعی و اعتباری.

مرحوم آخوند می فرمایند اسماء اجناس وضع بر مفاهیم و ماهیات مبهمه شده اند اما نه ماهیات و مفاهیم مقید به ابهام بلکه وضع برای ذات ماهیات شده اند به نحوی که هیچ امری زائد بر ذات ماهیات در آن لحاظ نشده است یعنی حتی اطلاق و عدم تقید در ماهیت لحاظ نشده است. یعنی موضوع له این اسماء ماهیت مهمله است یعنی نه ماهیت به شرط اطلاق و نه ماهیت لابشرط قید هیچ کدام موضوع له این اسما نیستند.

پس آخوند در اینجا سه ادعا دارد که هر کدام نیاز به اثبات دارد:

اول اینکه موضوع له ماهیت مهمله است و دوم اینکه موضوع له ماهیت به شرط اطلاق نیست و سوم اینکه موضوع له ماهیت لا بشرط هم نیست.

قبل از ادامه بحث ایشان باید اشاره اجمالی به این اصطلاحات بکنیم. هر ماهیتی که موضوع حکمی قرار می گیرد در یک تقسیم کلی دو نوع است:

.1گاهی ماهیت و مفهوم آن موضوع در نظر گرفته می شود و هیچ امری ورای ذات آن در نظر گرفته نمی شود یعنی ترتب آن حکمی که در قضیه فرض شد بر آن موضوع نیاز به لحاظ هیچ امری ورای آن ماهیت و آن حقیقت و آن ذات ندارد این همان است که از آن تعبیر به ماهیت مبهمه و ماهیت من حیث هی می کنند. یعنی موضوع احتیاج به تصور هیچ امری ورای ذات و ذاتیات ندارد. مثلا انسان ناطق است در این قضیه در ترتب حکم بر انسان نیاز به تصور و لحاظ هیچ امری ورای از ذات انسان نیست. یا مثلا اربعه زوج است. از خصوصیات ماهیت مبهمه این است که هیچ حکمی به غیر از ذات و ذاتیات قابل حمل بر آن نیست.

البته بعضی از این تعبیربه ماهیت لابشرط مقسمی کرده اند که این خلاف اصطلاح است.

.2در قبال این فرض جایی است که ترتب حکم بر ماهیت نیاز به لحاظ امری زائد بر ذات دارد که خود این سه قسم دارد:

الف – ماهیت مقید به آن امر زائد در نظرگرفته می شود مثل رقبه به قید ایمان از این تعبیر به ماهیت به شرط شیء می کنند.

ب – ماهیت مقید به عدم آن امر زائد در نظر گرفته می شود مثل رقبه غیر کافر که از این تعبیر به ماهیت به شرط لا می کنند.

ج – ماهیت بعد از اینکه نسبت به امر زائد بر ذات سنجیده شد نه مقید به وجود آن در نظر گرفته می شود و نه مقید به عدم آن بلکه مطلق در نظر گرفته می شود که از این تعبیر به ماهیت لابشرط قسمی می کنند. و این همان اطلاقی است

که ما دنبال آن هستیم. این اطلاق رفض القیود است.

در قبال این ماهیت لابشرط قسمی ماهیت لابشرط مقسمی وجود دارد که غیر از ماهیت مبهمه است. مراد از لابشرط مقسمی یعنی ماهیتی که نسبت به هیچ کدام از این اعتبارات سه گانه لحاظ نشده است. یعنی آنچه جامع این اعتبارات سه گانه است. جامع این اقسام این است که ماهیت نسبت به خارج از ذات سنجیده می شود اما در ماهیت مبهمه اصلا نسبت به خارج از ذات سنجیده نمی شود. ماهیت مبهمه اصلا امر ورای ذات و ذاتیات در نظر گرفته نمی شود. اما در ماهیت لابشرط مقسمی ورای ذات و ذاتیات در نظر گرفته می شود. ماهیت لابشرط مقسمی قسیم ماهیت مهمله است و مقسم آن سه اعتبار است.

بحث اینجا بحث ثبوتی است و اثباتی نیست.

مرحوم آخوند می فرمایند موضوع له اسماء اجناس ذات معنا و ماهیت مهمله است و حتی اطلاق و سریان هم در ناحیه موضوع له به نحو قید لحاظ نشده است. یعنی به شرط شیء نیست. این همان جمع القیود است که عموم از این قبیل بود. و نه ماهیتی که لا بشرط از حیث اعتبار قید باشد یعنی ماهیت لابشرط قسمی نیست یعنی ماهیتی که لحاظ شد نسبت به قیود و هیچ قیدی در آن اعتبار نشده است حتی این هم نیست. این همان رفض القیود است که اطلاق است.

در حقیقت آخوند می گوید موضوع له اسماء اجناس اطلاق نیست نه به نحو جمع القیود و نه به نحو رفض القیود پس اسماء اجناس هیچ دلالتی بر اطلاق ندارد.

مرحوم آخوند برای اثبات ادعای خود این دو ادعا را رد می کنند. ایشان می فرمایند اینکه موضوع له اسم جنس ماهیت به شرط اطلاق و سریان به این نحو که اسم جنس وضع برای ماهیت به قید سریان و شمول شده باشد نیست چون اولا اگر اسم جنس وضع برای ماهیت به شرط اطلاق شده باشد اگر در مقید استعمال شود باید مجاز باشد. یا حتی اگر به نحو رفض القیود استعمال شده باشد باید مجاز باشد چون لفظ اسم جنس وضع بر ماهیت به شرط ارسال وضع شده است حال اگر در غیر آن استعمال شود چه لابشرط قسمی باشد و چه به شرط عدم ارسال باشد باید استعمال آن مجازی باشد و حال آنکه عرف و لغت هیچ معونه ای در استعمال الفاظ از قبیل اسم جنس در موارد عدم مقید به ارسال نمی بیند .یعنی اعتق رقبهٔ مومنه از نظر عرف مانند رایت اسدا یرمی نیست. وزان اعتق رقبهٔ با وزان اعتق رقبهٔ مومنهٔ فرقی نمی کند و در هر دو رقبهٔ در یک معنا و مفهوم استعمال شده است فقط در یکی یک زیاده و علاوه ای دارد و در دیگری ندارد.

پس لازمه این که موضوع له بخواهد مرکب باشد ولو مرکب از ذات و ارسال و شمول باشد این است که اگر در غیر موارد ارسال و شمول استعمال شود مجاز باشد.

و ثانیا لازمه این حرف این است که لفظ وضع برای یک معنایی شده باشد که هیچ مصداقی در خارج نداشته باشد چون اگر اسم جنس ذات به قید سریان و شمول باشد یعنی همان عام بدلی یا استیعابی در خارج مصداق ندارد و فرد موجود در خارج چنین قابلیتی ندارد یعنی قابلیت شمول و سریان ندارد پس نمی تواند مصداق آن معنا باشد. و غرض از وضع این است که معنا استعمال شود و این منافات دارد که لفظ را برای مفهومی قرار دهد که جز در حدود و

تعاریف قابل استفاده نباشد.

و هر وقت استعمال شود باید به صورت مجاز استعمال شود و این یقینی البطلان است. و ارتکاز این است که این فرد با آن مفهوم متحد است.

پس موضوع له در اسماء اجناس ماهیت به شرط سریان و اطلاق نیست.

اما اینکه وضع برای لابشرط قسمی هم نشده است: گفتیم لابشرط قسمی یعنی ماهیت نسبت به امور خارج از ذات لحاظ شده است و نه مشروط به آن و نه مشروط به عدم آن در نظر گرفته شده است وجود و عدم آن قید لحاظ نشود که آنچه به مشهور بین اصولیین نسبت می دهند این است که موضوع له ادوات اطلاق همین لابشرط قسمی است و اطلاق موضوع له خود ادوات اطلاق است نه اینکه محتاج به مقدمات حکمت باشیم.

ایشان می فرمایند وضع قاصر از افاده لابشرط قسمی است و اسم جنس وضع برای ماهیت مهمله شده است و این گونه استدلال می کنند که اگر لابشرط قسمی باشد باید قابل تطبیق بر افرادش نباشد چون اسم جنس لابشرط قسمی که مطلق است یک موجود ذهنی است و وجود عینی و خارجی ندارد چون رقبه لابشرط یعنی آنچه در آن لحاظ می شود سریان و عدم تقیید چون لحاظ امر ذهنی است و آنچه مقید به لحاظ است نیز ذهنی خواهد بود. اسم جنس یعنی وضع برای مفهوم شده باشد به قید لحاظ سریان و رقبه مقید به لحاظ یک امر ذهنی است. اگر گفتیم رقبه وضع برای رقبه و لحاظ شده است دیگر موجود خارجی نمی تواند مصداق آن باشد. در حالی که می بینیم بدون هیچ معونه ای آن مفهوم قابل انطباق بر خارج است. در خارج شی یا مقرون به قید موجود می شود یا مقرون به عدم قید موجود می شود و نمی تواند به صورت لابشرط موجود شود. پس لابشرط قسمی یک امر ذهنی است و اگر اسم جنس وضع برای آن شده باشد قابلیت انطباق بر افراد خارجی را نخواهد داشت.

نکته اول:

مرحوم اصفهانی قدس الله سره با کمال ادب و احترام کلام مرحوم آخوند را مورد مناقشات متعدد قرار می دهند ایشان می فرمایند اینکه اگر بخواهد اسم جنس وضع برای ماهیت لابشرط قسمی شده باشد در خارج محقق نمی شود درست نیست. اول اینکه شما فرمودید لابشرط قسمی کلی عقلی ذهنی است. ذهنی بودن صحیح است اما کلی نیست و اگر ذهنی شد مساوق با جزئیت است نه کلیت. اگر وجود ذهنی است دیگر نمی تواند کلی عقلی باشد. اما این اشکال خیلی مهم نیست. و کلام آخوند قابل تعویل است.

اما نسبت به اینکه مرحوم آخوند فرمود موضوع له اسماء اجناس ماهیت مهمله است نیز صحیح نیست و مرحوم اصفهانی می فرمایند موضوع له اسم جنس ماهیت لابشرط قسمی است.

نکته دوم:

مرحوم اصفهانی می فرمایند موضوع له اسم جنس لابشرط قسمی است. یعنی اطلاق حکم در موارد اسم جنس نیازی به مقدمات حکمت ندارد بلکه مقتضای وضع و لغت شمول حکم و سریان حکم نسبت به موارد تحقق مفهوم است علی الاختلاف اطواره که قیود مختلف باشد یا نباشد. اگر گفت اعتق رقبهٔ معنایش این است که متعلق حکم که عبارت است از رقبهٔ ساری است نسبت به همه موارد ایمان و کفر و بیاض و سواد و کتابت و ... هیچ قیدی در متعلق حکم

و منها علم الجنس

كأسامة و المشهور بين أهل العربية أنه موضوع للطبيعة لا بما هى هى بل بما هى متعينة بالتعين الذهنى و لذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون أداة التعريف.

لكن التحقيق أنه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه أصلا كاسم الجنس و التعريف فيه لفظى كما هو الحال فى التأنيث اللفظى و إلا لما صح حمله على الأفراد بلا تصرف و تأويل لأنه على المشهور كلى عقلى و قد عرفت أنه لا يكاد صدقه عليها مع صحة حمله عليها بدون ذلک كما لا يخفى ضرورة أن التصرف فى المحمول بإرادة نفس المعنى بدون قيده تعسف لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه مع أن وضعه لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده عن خصوصيته عند الاستعمال لا يكاد يصدر عن جاهل فضلا عن الواضع الحكيم.[۸۲]

مدخلیت ندارد.

دو مبنای دیگر نیز وجود دارد یکی مبنای مرحوم نایینی است و آن اینکه موضوع له اسم جنس ماهیت لابشرط مقسمی است و خواسته است آن را به مشهور بعد از سلطان العلماء نسبت بدهد. و نتیجه آن این است که ما برای اثبات اطلاق نیاز به قرینه ای خارج از لفظ و وضع (مقدمات حکمت) داریم.

و دیگری مبنای مرحوم روحانی است که در مقایسه با این سه مبنا حق با ایشان است و آن اینکه اسم جنس وضع برای جامع ماهیت مهمله و لابشرط مقسمی و اقسام سه گانه آن شده است. ایشان هم بر طبق این مبنا برای اثبات اطلاق نیاز به مقدمات حکمت دارد.

[۸۲] بحث اصولی در رابطه با الفاظ مطلق و کیفیت الفاظ مطلق تمام شد مرحوم آخوند سه بحث لغوی بعد از این مطرح می کنند که مفاد علم جنس و ال تعریف و نکره چیست؟

ایشان می فرمایند مشهور بین علمای ادب این است که اعلام جنس وضع برای متعین شده اند البته متعین به تعین ذهنی نه تعین خارجی.

اسد اسم جنس است و اسامة علم است. اسد اسم برای جنس است و هیچ تعینی حتی لحاظ ذهنی در آن منظور نیست اما اسامة یک تعینی برایش مفروض است. علمای ادب این گونه گفته اند اما خود مرحوم آخوند می فرمایند فرقی بین اسم جنس و علم جنس در مفاد لغت نیست و هر دو یکی هستند. اسد وضع برای ماهیت مهمله شده است و علم جنس هم وضع برای ماهیت مهمله شده است. تنها تفاوتی که دارند در لفظ است یکی از آنها لفظا معرفه است نه حقیقة و یکی لفظا هم نکره است .مانند تانیث لفظی که لفظا مونث است و با او معامله مونث می شود هر چند حقیقتا مونث نباشد. علم جنس لفظا معرفه است یعنی با او معامله معرفه می شود و گرنه هیچ تفاوتی با اسم جنس ندارد.

ایشان می فرمایند اگر بخواهد علم جنس برای تعیین وضع شده باشد و تعریف بر اساس تعینش باشد محاذیری دارد اول اینکه استعمال آن درقضایای خارجی همیشه باید با تجوز و عنایت باشد. چون آنچه در خارج وجود دارد آن تعین ذهنی نیست و آن امر ذهنی که تعین ذهنی دارد در حقیقت کلی ذهنی است و وجود ذهنی با وجود خارجی هیچ

و منها المفرد المعرف باللام

و المشهور أنه على أقسام المعرف بلام الجنس أو الاستغراق أو العهد بأقسامه على نحو الاشتراک بينها لفظا أو معنى و الظاهر أن الخصوصيۀ فى كل واحد من الأقسام من قبل خصوص اللام أو من قبل قرائن المقام من باب تعدد الدال و المدلول لا باستعمال المدخول ليلزم فيه المجاز أو الاشتراک فكان المدخول على كل حال مستعملا فيما يستعمل فيه الغير المدخول.

و المعروف أن اللام تكون موضوعۀ للتعريف و مفيدۀ للتعيين فى غير العهد الذهنى و أنت خبير بأنه لا تعين فى تعريف الجنس إلا الإشارۀ إلى المعنى المتميز بنفسه من بين المعانى ذهنا و لازمه أن لا يصح حمل المعرف باللام بما هو معرف على الأفراد لما عرفت من امتناع الاتحاد مع ما لا موطن له إلا الذهن إلا بالتجريد و معه لا فائدۀ فى التقييد مع أن التأويل و التصرف فى القضايا المتداولۀ فى العرف غير خال عن التعسف.

هذا مضافا إلى أن الوضع لما لا حاجۀ إليه بل لا بد من التجريد عنه و إلغائه فى الاستعمالات المتعارفۀ المشتملۀ على حمل المعرف باللام أو الحمل عليه كان لغوا كما أشرنا إليه فالظاهر أن اللام مطلقا يكون للتزيين كما فى الحسن و الحسين و استفادۀ الخصوصيات إنما تكون بالقرائن التى لا بد منها لتعينها على كل حال و لو قيل بإفادۀ اللام للإشارۀ إلى المعنى و مع الدلالۀ عليه بتلک الخصوصيات لا حاجۀ إلى تلک الإشارۀ لو لم تكن مخلۀ و قد عرفت إخلالها فتأمل جيدا.[۸۳]

اتحادی ندارد تا بخواهد با آن منطبق باشد در حالی که ما می بینیم علم جنس مانند اسم جنس بدون هیچ تجرید و عنایتی بر فرد خارجی منطبق می شود.

و ثانیا اینکه چطور می شود واضع حکیم لغت را بر یک مفهومی وضع کند که معمولا در خارج مورد استعمال ندارد. اگر بنا باشد علم جنس برای آن متعین ذهنی وضع شده باشد نه برای فرد خارجی یعنی اینکه این لفظ نمی تواند در فرد خارجی استعمال شود و این خلاف حکمت وضع است. پس به خاطر این دو محذور باید گفت علم جنس برای ماهیت مهمله وضع شده است نه برای متعین ذهنی.

[۸۳] بعد از این مرحوم آخوند وارد مفرد محلی به لام شده اند. یکی از ادات اطلاق، مفرد محلی به لام است در مقابل جمع محلی به لام.

مرحوم آخوند می فرمایند مشهور بین علمای ادب این است که معرف به لام مستعمل در معانی متعددی است .

1. جنس
2. استغراق و شمول
3. عهد

ایشان میفرمایند این گونه نیست که مدخول معنای متفاوتی دارد چرا که مدخول لام که ذات است اوضاع متعددی ندارد بلکه مفهوم واحد دارد و این که خصوصیت جنس و عهد و شمول از آن استفاده می شود از باب دلالت مدخول لام نیست بلکه از باب دلالت امری خارج از مدخول است. معنا و مفهوم ذات رقبه ای که مدخول لام است با معنای رقبه مجرد از لام هیچ فرقی ندارد. و این تفاوت از جای دیگر فهمیده می شود. مثل اینکه گفته می شود زید عالم، زید

و أما دلالة الجمع المعرف باللام

على العموم مع عدم دلالة المدخول عليه فلا دلالة فيها على أنها تكون لأجل دلالة اللام على التعين حيث لا تعين إلا للمرتبة المستغرقة لجميع الأفراد و ذلک لتعين المرتبة الأخرى و هى أقل مراتب الجمع كما لا يخفى. فلا بد أن يكون دلالته عليه مستندة إلى وضعه كذلک لذلک لا إلى دلالة اللام على الإشارة إلى المعين ليكون به التعريف و إن أبيت إلا عن استناد الدلالة عليه إليه فلا محيص عن دلالته على الاستغراق بلا توسيط الدلالة على التعيين فلا يكون بسببه تعريف إلا لفظا فتأمل جيدا.[۸٤]

دو وضع ندارد زید عالم و زید جاهل بلکه این خصوصیت و معنا از دالی خارج از کلمه زید فهمیده می شود. و این در حالی است که آنچه از کلمات ادباء فهمیده می شود این است که معنای مدخول لام متعدد است و متفاوت است.

بعد از این مرحوم آخوند وارد مدلول لام می شود. ایشان می فرمایند معروف بین ادباء این است که لام وضع برای تعیین و عهد شده است کانه استعمال لام در موارد جنس و در موارد شمول استعمال مجازی است و با عنایت است آنچه معنای وضعی لام است عهد غیر ذهنی است.

ایشان می فرمایند این حرف ناتمام است که بگوییم وضع کلمه لام برای عهد است چرا که اگر بخواهد در مثل رقبه لام در معنای معهود استعمال شده باشد ما یک معنای معهود خارجی از آن نداریم. اگر بخواهد دال بر تعیین باشد باید مشیر به تعیین معنای جنسی باشد یعنی رقبه در مقابل دیگر مفاهیم. و اینجا احتمال تعین خارجی داده نمی شود. و لازمه این حرف این است که این مواردی که رقبه می خواهد تطبیق بر زید و عمرو شود شما لفظ را از معنای لفظی اش منسلخ کنید .چرا که آنچه در خارج محقق می شود اشخاص است و جامع به وصف جامعیت در خارج محقق نمی شود اگر رقبه ای که وضع شده است بر مفهوم مقید به لحاظ و ذهن بخواهید در زید و عمرو استعمال کنید باید استعمال مجازی باشد و این خلاف وجدان است. ملاک صدق اتحاد در خارج است و اگر بنا باشد مفهوم رقبه امری ذهنی باشد ممکن نیست با وجود خارجی زید اتحاد داشته باشد تا حمل معنا داشته باشد. ولی ما به وجدان عرفی و لغوی خودمان می بینیم که استعمال رقبه در زید هیچ عنایت و تجوزی ندارد و رقبه با همان مفهومی که دارد منطبق بر افراد خارجی است و این نشان دهنده این است که معنای آن متقوم به لحاظ و امر ذهنی نیست. و اصلا این خلاف حکمت وضع است که یک لغتی برای معنایی وضع شود که قابلیت استعمال ندارد و هر گاه بخواهد استعمال شود باید به صورت مجازی استعمال شود.

و لذا این که بگوییم لام وضع برای تعین شده است حرف اشتباهی است. ایشان می فرمایند لام وضع برای تزیین شده است و هیچ مفادی ندارد. الحسن و الحسین سیدا شباب اهل الجنة؛ این لام فقط برای تزیین کلام است و هیچ مفادی ندارد. دخول لام بر کلمات که باعث هیچ تغییری در معنای مدخولش نمی شود نشان دهنده این است که لام هیچ معنایی ندارد و فقط برای تزیین است.

[۸٤] اگر کسی بگوید لام می تواند دلالت بر تعیین داشته باشد در مثل جمع محلی به لام یک تعینی دارد و آن اکثر مراتب و شمول و عموم است پس اگر مفاد لام تعیین باشد می توان یک تعیین غیر ذهنی برای پیدا کرد و آن تعیین به معنای

و منها النكرة

مثل رجل فی وَ جاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ أو فی جئنی برجل و لا إشكال أن المفهوم منها فی الأول و لو بنحو تعدد الدال و المدلول هو الفرد المعين فی الواقع المجهول عند المخاطب المحتمل الانطباق على غير واحد من أفراد الرجل.

كما أنه فی الثانی هی الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة فيكون حصة من الرجل و يكون كليا ينطبق على كثيرين لا فردا مرددا بين الأفراد.

و بالجملة النكرة أی ما بالحمل الشائع يكون نكرة عندهم إما هو فرد معين فی الواقع غير معين للمخاطب أو حصة كلية لا الفرد المردد بين الأفراد و ذلک لبداهة كون لفظ رجل فی جئنی برجل نكرة مع أنه يصدق على كل من جیء به من الأفراد و لا يكاد يكون واحد منها هذا أو غيره كما هو قضية الفرد المردد لو كان هو المراد منها ضرورة أن كل واحد هو هو لا هو أو غيره فلا بد أن تكون النكرة الواقعة فی متعلق الأمر هو الطبيعی المقيد بمثل مفهوم الوحدة فيكون كليا قابلا للانطباق فتأمل جيدا.[۸۵]

شمول است مثل جمع محلی به لام و تعین آن به خاطر این است که بدیل ندارد یعنی امر دائر است بین اینکه مراد شمول باشد که تعین دارد و یا غیر آن باشد که تعینی در آنها نیست. منظور العلماء اگر همه علما باشد تعین دارد اما اگر دلالت برهمه علما نکند هیچ تعینی در باقی نیست.

مرحوم آخوند جواب می دهند که لام به معنای تعین نیست چون تعین اگر بخواهد به معنای شمول و عموم باشد ما می گوییم این تعین ندارد چون اقل مراتب هم تعین دارد. و چون قضیه مردد بین این تعین و آن تعین است نتیجه اش عدم تعیین است و تنها تعینی که در اسماء اجناس قابل تصور است تعین ذهنی است و چون دچار محذور بود پس مفاد لام نمی تواند تعین باشد. بعد می فرمایند در مثل جمع محلی به لام یا باید گفت مجموع کلمه به قید مجموع یک مفهوم دارد که همان شمول باشد یا از باب قرائن دیگری باید عموم و شمول را بفهمیم.

مرحوم آخوند می فرمایند از این مسیر نباید وارد شد بلکه باید گفت مجموع لفظ وضع برای عموم و شمول شده است. و لذا مرحوم آخوند دلالت مفرد محلی به لام را بر اطلاق نپذیرفته است.

[۸۵] ادات بعدی که مرحوم آخوند ذکر کرده اند نکره است. ایشان می گوید نکره گاهی تعین واقعی دارد مثل و جاء من اقصی المدینة رجل که اگر چه برای ما نکره است اما در واقع تعین دارد و لذا هیچ کس ادعا نکرده است که تعین واقعی آن موجب شود که لفظ از نکره بودن خارج شود. و گاهی نکره حصه ای از یک مفهوم است و منظور از حصه یعنی ذات مقید به وحدت. مثل اعتق رقبة که یعنی یک بنده آزاد کن. این حصه است. این به خاطر این است که خیال نشود مفهوم نکره فرد مردد است که هیچ وجود و واقعیتی ندارد و یک امر ذهنی است. در حالی که ما می بینیم اعتق رقبة منطبق بر رقبه خارجی است در حالی که اگر نکره فرد مردد بود قابلیت انطباق بر خارج نداشت. این انطباق خارجی نشان دهنده این است که مفهوم نکره امر ذهنی نیست بلکه امری است که قابل انطباق بر خارج است.

إذا عرفت ذلک فالظاهر صحة إطلاق المطلق عندهم حقيقة على اسم الجنس و النكرة بالمعنى الثانى كما يصح لغة و غير بعيد أن يكون جريهم فى هذا الإطلاق على وفق اللغة من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها كما لا يخفى.

نعم لو صح ما نسب إلى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعا لما قيد بالإرسال و الشمول البدلى لما كان ما أريد منه الجنس أو الحصة عندهم بمطلق إلا أن الكلام فى صدق النسبة و لا يخفى أن المطلق بهذا المعنى لطروء القيد غير قابل فإن ما له من الخصوصية ينافيه و يعانده بل و هذا بخلافه بالمعنيين فإن كلا منهما له قابل لعدم انثلامهما بسببه أصلا كما لا يخفى.

و عليه لا يستلزم التقييد تجوزا فى المطلق لإمكان إرادة معنى لفظه منه و إرادة قيده من قرينة حال أو مقال و إنما استلزمه لو كان بذاک المعنى نعم لو أريد من لفظه المعنى المقيد كان مجازا مطلقا كان التقييد بمتصل أو منفصل.

فصل [فى مقدمات الحكمة]

قد ظهر لک أنه لا دلالة لمثل رجل إلا على الماهية المبهمة وضعا و أن الشياع و السريان كسائر الطوارئ يكون خارجا عما وضع له فلا بد فى الدلالة عليه من قرينة حال أو مقال أو حكمة و هى تتوقف على مقدمات.

إحداها كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد لا الإهمال أو الإجمال.

ثانيتها انتفاء ما يوجب التعيين

. ثالثتها انتفاء القدر المتيقن فى مقام التخاطب و لو كان المتيقن بملاحظة الخارج عن ذاک المقام فى البين فإنه غير مؤثر فى رفع الإخلال بالغرض لو كان بصدد البيان كما هو الفرض فإنه فيما تحققت لو لم يرد الشياع لأخل بغرضه حيث إنه لم ينبه مع أنه بصدده و بدونها لا يكاد يكون هناک إخلال به حيث لم يكن مع انتفاء الأولى إلا فى مقام الإهمال أو الإجمال و مع انتفاء الثانية كان البيان بالقرينة و مع انتفاء الثالثة لا إخلال بالغرض لو كان المتيقن تمام مراده فإن الفرض أنه بصدد بيان تمامه و قد بينه لا بصدد بيان أنه تمامه كى أخل ببيانه فافهم[٨٦]

---

[٨٦] بر اساس انكار وضع ادات مطلق بر شمول و سريان مانند مرحوم آخوند و مرحوم نايينى و روحانى كه فرمودند ادات اطلاق به حسب مدلول وضعى دلالت بر اطلاق و سريان ندارد بحث در اين جهت واقع مى شود كه آيا قرينه عامى بر اطلاق و ظهور كلام در سريان و شمول وجود دارد يا نه؟

و اين همان بحثى است كه از آن تعبير به مقدمات حكمت و يا مقدمات اطلاق مى شود. ادعا شده است كه مقتضاى قرينه حكمت دلالت لفظ بر شمول و سريان است. مرحوم آخوند اين قرينه را در ضمن سه مقدمه بيان مى كنند. كه اگر اين سه مقدمه تمام باشد دلالت لفظ بر شمول و اطلاق تمام است.

مقدمات به بيان مرحوم آخوند اين است:

1.متكلم در مقام بيان تمام مرادش باشد. يعنى مى خواهد تمام و كل مقصودش را بيان كند. وقتى مى گويد اعتق رقبة يعنى مى خواهد تمام آنچه مراد و مقصودش در مقام عتق رقبة است را بيان مى كند. اگر متكلم در مقام بيان تمام مراد

و مقصودش باشد زمینه برای اطلاق شکل می گیرد. در مقابل اگر متکلم در مقام بیان اصل تشریع باشد نه اینکه تمام مرادش را بیان کند نمی توان اطلاق را از کلام او استفاده کرد.

2.کلام در موردش تعینی به واسطه قرینه متصل یا منفصل وجود نداشته باشد .که اگر کلام در مورد برخی از افراد مطلق تعین داشته باشد دیگر دلالت بر شمول و عموم نخواهد داشت. تنها تفاوت این است که اگر قرینه متصل باشد اصلا ظهوری در اطلاق شکل نمی گیرد و اگر قرینه منفصل باشد هر چند اطلاق شکل می گیرد اما این ظهور حجت در کشف مراد جدی مولی نیست.

این دو مقدمه در کلام دیگر اصولیین هم آمده است و برخی مقدمات دیگری هم ذکر کرده اند که مستدرک است مانند اینکه گفته اند کلام تاب تقیید داشته باشد اما اگر تقیید ممکن نبود اطلاق نیز معنا ندارد.

3.آنچه در کلمات دیگران نیامده است و مرحوم آخوند مبتکر آن است این است که یکی از مقدمات و مقومات اطلاق و قرینه حکمت و شکل گیری ظهور کلام در اطلاق این است که قدر متیقنی در مقام تخاطب وجود نداشته باشد. اگر آن کلام به حسب دلالت محاوره ای و به حسب استعمال عام قدر یقینی و قدر متیقنی وجود داشته باشد دیگر نمی توان اطلاق را استفاده کرد. مثلا وقتی گفت اکرم جیرانی احتمال نمی دهیم که مولی اکرام را نسبت به همسایه دوستش نفی کند و نسبت به دشمنش اثبات کند. و لذا قدر متقنی که وجود دارد اکرام همسایه دوست است. و لذا نمی توان با تمسک به اطلاق کلام شمول حکم نسبت به دشمن را اثبات کرد.

قدر متیقن از کلام این است که حتما دوستش را باید اکرام کرد و یقینا خصوص دشمنش را نمی گوید و احتمال دارد اطلاق داشته باشد اما اگر بخواهد خصوص دشمنش را اثبات کند این خارج از عرف محاوره است.

مرحوم آخوند می گوید در موارد وجود قدر متیقن اطلاقی از کلام استفاده نمی شود. قدر میتقن دو قسم است:

1.قدر متقین خارجی یعنی آنچه خارج از محاوره عام و از ادله خاص فهمیدیم که مولی به گونه ای است که اگر گفت فروش عذره حیوانات حرام است قدر یقینی این است که حیواناتی مثل خوک و سگ را می گوید به خلاف دیگر حیوانات. در عذره حیوانات به حسب دلالت عام فرقی بین عذره گوسفند و عذره سگ نیست. اما به حسب حکم شریعت می دانیم که قدر یقینی از این کلام عذره سگ و خوک است و احتمال نمی دهیم که فروش عذره گوسفند حرام باشد و فروش عذره سگ جایز باشد .اما به حسب مقام محاوره و دلالت عرفی چنین برداشتی نیست.

این قدر متقین مخل به اطلاق نیست و با وجود چنین قدر متیقنی می توان استفاده اطلاق از کلام کرد.

2.قدر متقن در مقام محاوره و عرف عام است. یعنی آنچه به حسب مقام محاوره هر چند به حسب دلالت عام کلام قدر متقین باشد یعنی خصوص یک مورد خاص باشد هر چند کلام به حسب معنای لفظی هیچ قیدی نداشته باشد. قدر متیقن حتما منظور است و البته این منافاتی ندارد که دیگری هم باشد. آنچه از نظر آخوند منافات با اطلاق دارد این قدر متیقن است.

یکی از نقض هایی که به آخوند شده است این که هر کجا مورد خاصی در کلام امام یا سوال سائل باشد دیگر کلام نباید اطلاقی داشته باشد زیرا سوال یکی از موارد قدر متیقن در عرف عام است. مثلا سوال کرده است از نماز در موی گربه و حضرت به صورت مطلق جواب دهند که ما حرم الله اکله فلا تجوز الصلاۀ فیه. قدر متیقن از مورد جواب همان

است که مورد سوال قرار گرفته است برای اینکه معنا ندارد ما حرم الله اکله مورد سوال را شامل نشود و منظور از ما حرم الله اکله ما عدای آن به خصوص باشد .اگر این کلام را حتی به یک فرد خارج از دین ارائه کنید می فهمد که در موی گربه نماز جایز نیست و این منافات ندارد که بفهمد که هم در موی گربه نماز جایز نیست و هم در غیر آن از حیوانات حرام گوشت. اما می فهمد که اگر بگویند منظور غیر گربه است و گربه مراد نیست اشتباه است و غلط است. ممکن است غیر و مورد مجموعا مورد حکم باشند اما نمی شود غیر به خصوص مقصود به حکم باشد. و لذا اگر کلام به گونه ای باشد که در مقام محاوره و تکلم از خود کلام فهمیده شود که این حکم نسبت به این مورد علی کل تقدیر ثابت است یعنی چه اینکه مخصوص به این مورد باشد و چه شامل این و موارد دیگر بشود. این قدر متیقن در مقام تخاطب است.

اگر در مقام محاوره و مفاهمه یک قدر متیقنی کلام داشته باشد که عرف ثبوت حکم بر آن را حتما می فهمد چه حکم محدود به آن باشد و یا اعم از آن باشد مرحوم آخوند می گوید دیگر اطلاقی برای کلام شکل نمی گیرد. یعنی اینکه امام فرموده باشد ما حرم الله اکله یعنی هر آنچه حرام گوشت است نماز با آن باطل است را نمی توان فهمید مگر اینکه دلیل دیگری باشد.

اما دلیل این حرف آخوند چیست؟ چرا با وجود قدر متیقن دیگر کلام ظهوری در اطلاق و شمول و سریان ندارد؟ یک دلیل در کلام آخوند آمده است که آنچه مولی و متکلم در صدد بیانش است بیان کل غرضش است یعنی کلامش را باید به گونه ای تنظیم کند که غرض او را بفهماند اگر غرض او عبارت باشد از خصوص این قدر متیقن غرض خودش را فهمانده است بله نفهمانده است که هذا کل غرضی. عنوان اینکه این تمام غرض است را نفهمانده است اما ما هو بالحمل الشایع غرض را فهمانده است. یعنی وقتی مولی گفته است اکرم جیرانی و منظور خصوص همسایه های دوست باشد که قدر متیقن در مقام محاوره است اگر منظور واقعی مولی هم خصوص آنها باشد با همین جمله غرض خودش را فهمانده است یعنی شما حتما همسایه های دوست را اکرام می کنید بله از کلام او استفاده نمی شود که وجوب اکرام منحصر در همسایه های دوست است اما این مقامی زائد بر مقام محاوره است. آنچه طبق مقدمه اول لازم است این است که مولی باید تمام غرضش را برساند و اگر همه غرض او همسایه های دوست باشد با همین جمله مقصود معلوم است اما اینکه برای اعم از آن و باقی همسایه هاست از این جمله چنین چیزی بر نمی آید بله لفظ آن را نفی نمی کند اما اثبات هم نمی کند و اگر منظور مولی اعم باشد باید به نحوی بیان می کرد که وافی به مقصودش باشد و این لفظ چنین چیزی ندارد.

مقدمه حکمت اقتضا می کند که مولی تمام غرضش را به شما فهمانده است و اگر منظور مولی اکرام خصوص همسایه های دوست منظور او باشد با همین کلام منظور و مقصود خود را فهمانده است. اما اگر منظور او اعم باشد این جمله کفایت نمی کند. مولی در مقام بیان تمام غرضش می باشد اما در این مقام نیست که آنچه بیان کردم تمام مقصود من است. مولی آنچه غرضش با آن محقق می شود را بیان می کند حال چه بدانیم غرض او محدود به این مقدار است یا ندانیم و لذا اگر یک کلام مجمل را بگوید مثلا بگوید لاتکرم ای فاسق و این کلام مجمل است که مراد از فاسق یعنی فقط مرتکب کبیره یا اعم از مرتکب کبیره و مرتکب صغیره. اگر غرض مولی به گونه ای باشد که بخواهد بگوید فقط

ثم لا یخفی علیک أن المراد بکونه فی مقام بیان تمام مراده مجرد بیان ذلک و إظهاره و إفهامه و لو لم یکن عن جد بل قاعدهٔ و قانونا لتکون حجهٔ فیما لم تکن حجهٔ أقوی علی خلافه لا البیان فی قاعدهٔ قبح تأخیر البیان عن وقت الحاجهٔ فلا یکون الظفر

مرتکب کبیره را نباید اکرام کرد همین کلام غرض او را تامین می کند هر چند مکلف نفهمد که مقصود مولی حرمت اکرام فقط مرتکب کبیره است یا اعم از مرتکب صغیره است. لازم نیست من تمام حدود غرض مولی را بفهمم بلکه همین که غرض او را بفهمم کافی است. اگر غرض او اعم باشد باید طوری بیان کند که من آن را بفهمم. درست است که این کلام قابلیت مرتکب صغیره هم را دارد اما ظهور در آن که ندارد و اگر مراد او باشد باید بیان کند.

مرحوم آخوند می گوید در جایی که مقام محاوره و مقام تخاطب قدر متیقن داشته باشد از تخصیص آن کلام به قدر متیقن مشکلی پیش نمی آید اما اگر قدر متیقن خارجی باشد یعنی می دانم که اگر این حکم در شریعت باشد حتما در این موارد هست این مانع از اطلاق نمی شود چون مقدمه اول این بود که ظاهر کلام متکلم این بود که کلام خودش به خودی خود گویای تمام مقصودش هست آنجایی که قدر متیقن در مقام محاوره باشد خود کلام گویای همان قدر متیقن هست اما اگر قدر میتقن خارجی منظور او باشد خود این کلام به خودی خود گویای آن نیست .

هر کلام ظهور دارد که این کلام گویای مقصود مستقلا هست و برای فهم مقصود نیاز به کمک از جای دیگری نیست و این فقط قدر متیقن در مقام محاوره را تامین می کند و نمی تواند قدر متیقن خارج از مقام محاوره را شامل شود. خود کلام ظهور ندارد که قدر متیقن خارج از مقام محاوره را بیان کرده باشد و با قرینه خارجی باید آن را فهمید در حالی که گفتیم هر کلام خودش باید گویای غرض مولی باشد. پس اگر قدر متیقن در مقام محاوره بود نمی توان از آن تجاوز کرد.

و بعد می فرمایند فافهم که در پاورقی آن را تعیقیب کرده است. در متن گفته است ظاهر کلام این است که تمام مقصودش را بیان می کند اما ظاهر کلام این نیست که همه مقصود من منحصر به این هست. در پاورقی می گوید اگر مقام مولی مقامی باشد که علاوه بر مقام تبیین غرض مقام تحدید و تعیین غرض باشد قدر متیقن در تعین به کلام ظهور می دهد یعنی این کلام دیگر قابلیت شمول را ندارد و گویا گفته است منظور من خصوص مرتکب کبیره است. البته قدر متیقن باید به نوعی باشد که تخصیص به نادر پیش نیاید .پس مرحوم آخوند می گوید طبق مقدمه اول که متکلم در مقام بیان غرضش می باشد اما در مقام بیان تحدید و تعیین غرضش نیست اما اگر در مقامی باشد که می خواهد تمام غرضش را بگوید حتی حدود آن را هم روشن کند کلام ظاهر در این است که فقط همان چه گفته است مراد او است. مثلا اگر گفت مفطرات پنج تا هستند طبق مقام اول ما می فهمیم که این پنج تا حتما منظور مولی هست اما نمی فهماند که غیر از اینها نیست اما طبق مقام دوم می فهماند که غیر از اینها هم نیست.

طبق مقدمه اول مولی در مقام بیان کل الغرض است اما در مقام بیان انه کل الغرض نیست. و لازم نیست به من بفهماند که این تمام مقصود من است بلکه همین که بفهماند این مقصود من است کافی است.

بالمقید و لو کان مخالفا کاشفا عن عدم کون المتکلم فی مقام البیان و لذا لا ینثلم به إطلاقه و صحة التمسک به أصلا فتأمل جیدا.[۸۷]

---

[۸۷] بعد از این مرحوم آخوند وارد نکاتی می شوند که اولین آنها تبیین مقدمه اول است. گفتیم مولی در مقام بیان غرض است مرحوم آخوند می فرمایند این لفظ بیان با بیان در قاعده قبح تاخیر بیان از وقت حاجت متفاوت است. بیان در مقدمه اول یعنی متکلم در مقام بیان غرض و تفهیم است هر چند تفهیم به داعی بیان قانون است. و لذا اگر اطلاق مقیدات کثیری داشته باشد و در مقیدات بیشتر شک کردیم طبق کلام آخوند می توان به اطلاق تمسک کرد چون متکلم در مقام بیان قانون و قاعده بوده است که هر کجا حجت بر خلاف نباشد وظیفه عمل به آن است.

اما در قبح تاخیر بیان از وقت حاجت مراد از بیان، بیان قاعده و قانون نیست بلکه مراد بیان واقع است و اگر متکلم غرض واقعی آن مقید باشد باید قبل از رسیدن وقت عمل به آن ذکر کند و گرنه از وقت حاجت تاخیر کرده است و این قبیح است. تاخیر بیانی قبیح است که باعث از دست رفتن غرض لزومی شود اما اگر تاخیر بیان باعث احتیاط مکلف شود قبیح نیست چون غرض لزومی فوت نمی شود.

پس اگر بعد مقیدی بیاید باز هم اطلاق قابل تمسک است چون وجود قید کشف نمی کند که در مقام بیان نبوده است بلکه متکلم در مقام بیان بوده است حتی به لحاظ قیودی که بعدا ذکر خواهند شد اما در مقام بیان بوده است به داعی جعل قانون. مدلول استعمالی اوفوا بالعقود این است که به عقد باید وفا کرد حتی اگر غرری باشد. و مقید منفصل مانند مخصص منفصل تبیین مراد جدی و واقعی را می کند نه اینکه مراد استعمالی را ضیق کند. نهی النبی صلی الله علیه و آله عن بیع الغرر دلیل نیست که مراد استعمالی از اوفوا بالعقود عقد غیر غرری بوده است بلکه حتی عقد غرری هم مراد استعمالی است اما از مراد جدی خارج شده است و مطلق به داعی بیان قانون گفته شده است.

نکته:

گفته شد بیان در مقدمه اول با بیان در قاعده قبح عقاب بلابیان متفاوت است و منظور از بیان در آن قاعده حجت است. غیر از این موارد بیان در علم اصول به چند معنای دیگر استفاده می شود. یک مورد بیان در مقابل استهزاء است که از آن تعبیر به جد می شود. شرط انعقاد ظهور برای هر کلامی این است که متکلم در مقام بیان به معنای جد در مقابل استهزاء باشد البته کلام استهزاء مدلول استعمالی دارد اما بیان در اینجا به معنای اعم از واقع و قاعده و قانون است. و گفتیم مراد از مقدمه اول این نیست که متکلم جاد باشد و در مقام استهزاء نباشد بلکه باید در مقام بیان غرض و تفهیم آن باشد.

هر چند مرحوم روحانی بیان را در مقدمه اول به همین معنای جد گرفته اند ولی شاید مقرر خوب تقریر نکرده است که البته از برخی عبارات مقرر مرحوم بروجردی هم همین مطلب بر می آید ولی در هر حال این بیان مراد مرحوم آخوند نیست.

مورد دیگر از بیان همان است که شرط دلالت بر شمول و سریان این است که در مقام اجمال نباشد و اگر در مقام اجمال و اهمال باشد کلام دلالت بر اطلاق نخواهد داشت حتی اگر اطلاق را مدلول وضعی کلمه بدانیم. چون وضع

هم محدود به این قید است و وضع هر لفظی که معنای حقیقی دارد منوط به عدم قرینه بر مجاز است و وضع جایی افاده معنای حقیقی می کند که محفوف به قرینه بر خلاف آن نباشد. و این بیان غیر از آن است که در مقدمه اول از مقدمات حکمت معتبر است. آن بیان یعنی متکلم باید در مقام تفصیل اعتبارات ماهیت از حیث وجوه و عوارض مختلف باشد و چون احراز این مقام مشکل است یک طریق برای احراز این مقام قرار داده اند که همان بنای عقل ست که هر گاه شک شود متکلم در مقام بیان است یا نه اصل عقلایی بر این است که متکلم در مقام بیان است. اما این بیان که گفتیم یعنی لفظ مجرد از قرینه مجاز باشد. خود تجرد لفظ از قرینه مجاز موضوع اراده معنای حقیقی است و نیاز به طریق و اصلی برای احراز معنای حقیقی نداریم.

مرحوم خویی یک بیان دیگری نیز در علم اصول ذکر کرده اند که متفاوت با این معانی سابق است. ایشان فرموده است شرط تکون اطلاق این است که متکلم در مقام بیان باشد و مراد از بیان این است که متکلم در مقام القاء کلام دال بر اطلاق باشد. در این صورت است که ما می توانیم از کلام استفاده اطلاق کنیم. و این کلام از ایشان عجیب است و دوری می شود چون ما قصد داریم مقدمات اطلاق را بشماریم و شما در خود مقدمات اطلاق، اطلاق را اخذ کرده اید و لذا این حرف از ایشان بعید است.

نکته دوم:

حاصل منظور از بیان در مقدمه اول به حسب بیان مرحوم آخوند این است که متکلم در مقام تفهیم باشد هر چند به داعی قانون گذاری و بیان قاعده نه اینکه متکلم در مقام بیان واقع باشد. و این اساس بحثی مهم است که نزاعی بین مرحوم آخوند و جمعی از جمله مرحوم شیخ و نایینی است و اساس آن نزاع این است که متکلم در مقام بیان بودنش به چه معناست؟ به معنای بیان قانون و قاعده است یا به معنای بیان واقع است؟

آن نزاع این است که آیا مقدمه دومی که در مقدمه حکمت گفته می شود اطلاق جایی است که قیدی برای کلام نباشد منظور از این نبود قیدی که از مقدمات حکمت و مقومات اطلاق است قید متصل است که مرحوم آخوند می گوید. اما اگر قید منفصل باشد منافات با شکل گیری اطلاق ندارد مقید منفصل مثل مخصص منفصل در عام مانع از شکل گیری مدلول استعمالی در شمول و سریان نیست و تصرف در مراد جدی می کند و نشان می دهد مدلول استعمالی مطابق با واقع نیست و مراد جدی ضیق است.

در قبال این مبنا کلام مرحوم شیخ است که ایشان مقوم اطلاق را نبود قید متصل و منفصل می داند و قید منفصل را نیز مانع از شکل گیری اطلاق می داند .برگشت این حرف این است که هر اطلاقی مشروط به شرط متاخر است و جایی اطلاق شکل می گیرد که تا آخر برای آن اطلاق قیدی ذکر نشود و گر نه قید منفصل کاشف از این است که از ابتدا اطلاقی نبوده است.

ثمره عظیمی بین این دو مبنا در فقه مترتب است. بنابر مبنای آخوند که قید منفصل را مانع شکل گیری اطلاق نمی داند اگر مقید منفصلی آمد در غیر مورد مقید به اطلاق عمل می شود و در رفع ید از اطلاق به مقدار دلیل بر تقیید عمل می شود نه بیشتر. مانند مخصص منفصل که ظهور عام را در شمول از بین نمی برد بلکه فقط مراد جدی را ضیق می کند مقید منفصل نیز مانند مخصص منفصل است .مقید منفصل فقط مزاحم با حجیت اطلاق است نه اینکه مانع از انعقاد

ظهور در اطلاق بشود.

توجیه مرحوم آخوند این است که مقید منفصل کاشف از مراد جدی است و این ظهور قاعده و قانون را خراب نمی کند فقط اعتبار آن قاعده را در مورد مقید را خراب می کند.

بر خلاف مبنای مرحوم شیخ و مرحوم نایینی که وجود مقید منفصل را کاشف از این می دانند که متکلم در مقام بیان واقع نبوده است و لذا اطلاق قابلیت تمسک نخواهد داشت نه در مورد مقید و نه غیر مورد آن و اصلا اطلاقی شکل نمی گیرد.

البته بعضی خواسته اند از شیخ دفاع کنند و بگویند ایشان نیز قابلیت تمسک به اطلاقات دارد. بنابر صحت این جواب و عدم صحت این ثمره می توان ثمره ای دیگر تصور کرد که جدای از این ثمره که محل بحث است یک اثر مهم دیگری که بر این دو مبنا مترتب می شود که در کلمات مذکور نیست بحثی است که در انقلاب نسبت در تعادل و تراجیح مطرح است. اگر مولی مطلقی را گفته باشد و قید منفصلی هم گفته باشد و فرض کنیم این اطلاق معارض هم دارد مثلا یک دلیل گفته است اعتق رقبهٔ و دلیل دیگر گفته است لاتکرم فاسقا که نسبت بین آنها عموم و خصوص من وجه است آیا معیار ملاحظه مطلق که معارض دیگری دارد مدلول قبل از تقیید است یا مدلول بعد از تقیید که با جمع بین آن و مقید منفصل حاصل می شود؟ طبق مسلک شیخ که ظهور منوط به نبود قید منفصل است مقدار ظهور بعد از در نظر گرفتن مقید منفصل روشن می شود پس باید نسبت بین این دو دلیل را بعد از تقیید مطلق به مقید منفصل سنجید. اما طبق مسلک آخوند بحث پیش می آید و طبق قول منکرین انقلاب نسبت می گویند نسبت را باید قبل از تقیید به منفصل سنجید و طبق قول به انقلاب نسبت باید بعد از تقیید سنجید. اما طبق مسلک مرحوم شیخ فقط یک راه وجود دارد و آن این است که بعد از تقیید باید نسبت سنجی کرد.

البته اگر ثمره اول تمام باشد و مرحوم شیخ قابلیت تمسک به اطلاق را اصلا نداشته باشد دیگر تعارضی بین آن دو اطلاق از اساس شکل نخواهد گرفت.

اساس این نزاع همان است که مرحوم آخوند فرمود که متکلم در مقام بیان غرض است هر چند به داعی جعل قانون باشد. اما مرحوم شیخ و اصفهانی و نایینی گفته اند اصل این است که متکلم در مقام بیان واقع است نه اینکه در مقام بیان قانون باشد. مقام اثبات کشف از مقام ثبوت می کند. اما مرحوم آخوند می گوید اصل این است که متکلم در مقام بیان قانون است نه در مقام بیان واقع. بله ممکن است قانون مطابق با واقع باشد و ممکن است نباشد. متکلم در مقام بیان غرضش است و غرض را به داعی جعل قانون می گوید.

خلاصه: مرحوم آخوند می گوید لازمه حرف شیخ این است که اگر مقید منفصل آمد دیگر اطلاق قابل تمسک نباشد. اما طبق مسلک خود آخوند اطلاق با فرض وجود مقید منفصل باز هم قابلیت تمسک دارد چون مقید منفصل کاشف از اینکه متکلم در مقام بیان نبوده است نیست چون متکلم در زمان بیان اطلاق در مقام بیان قانون و قاعده بوده است. اما طبق نظر شیخ مقید منفصل کاشف از این است که متکلم در مقام بیان واقع نبوده است پس اصلا اطلاقی نبوده است چون مقدمه اول از مقدمات حکمت از نظر آنها ناتمام بوده است.

اشکال مرحوم آخوند به شیخ این است که لازمه حرف شیخ این است که در فقه اصلا نتواند به مطلق تمسک کند در

و قد انقدح بما ذكرنا أن النكرة فی دلالتها علی الشياع و السريان أيضا تحتاج فيما لا يكون هناک دلالة حال أو مقال من مقدمات الحكمة فلا تغفل.

بقی شیء [الأصل كون المتكلم فی مقام البيان]

و هو أنه لا يبعد أن يكون الأصل فيما إذا شک فی كون المتكلم فی مقام بيان تمام المراد هو كونه بصدد بيانه و ذلک لما جرت عليه سيرة أهل المحاورات من التمسک بالإطلاقات فيما إذا لم يكن هناک ما يوجب صرف وجهها إلی جهة خاصة و لذا ترى أن المشهور لا يزالون يتمسكون بها مع عدم إحراز كون مطلقها بصدد البيان و بعد كونه لأجل ذهابهم إلی أنها موضوعة للشياع و السريان و إن كان ربما نسب ذلک إليهم و لعل وجه النسبة ملاحظة أنه لا وجه للتمسک بها بدون الإحراز و الغفلة عن وجهه فتأمل جيدا.[۸۸]

ثم إنه قد انقدح بما عرفت من توقف حمل المطلق علی الإطلاق فيما لم يكن هناک قرينة حالية أو مقالية علی قرينة الحكمة المتوقفة علی المقدمات المذكورة أنه لا إطلاق له فيما كان له الانصراف إلی خصوص بعض الأفراد أو الأصناف لظهوره فيه أو كونه متيقنا منه و لو لم يكن ظاهرا فيه بخصوصه حسب اختلاف مراتب الانصراف كما أنه منها ما لا يوجب ذا و لا ذاک بل يكون بدويا زائلا بالتأمل كما أنه منها ما يوجب الاشتراک أو النقل.

لا يقال كيف يكون ذلک و قد تقدم أن التقييد لا يوجب التجوز فی المطلق أصلا.

حالی که کثیرا به اطلاق تمسک کرده است. چون اگر قید منفصل کاشف از این است که متکلم در مقام بیان واقع نبوده است پس مقدمه اول از ابتدا شکل نگرفته است و از ابتدا اطلاقی نبوده است تا بتوان به آن در موارد دیگر تمسک کرد.

[۸۸] مبنای آخوند وفاقا با مشهور متاخرین این شد که اطلاق ثبوتا متقوم به این است که متکلم در مقام بیان مرادش با همان کلام باشد بحث در این واقع می شود که چگونه احراز کنیم متکلم در مقام بیان است؟
مرحوم آخوند می فرمایند احراز اینکه متکلم در مقام بیان است به اصل عقلایی و بنای عقلا در مقام محاوره است.
بیش از این در اطلاق لازم نیست و احتیاجی نیست یقین به اینکه در مقام بیان است پیدا کنیم. همین که قرینه ای بر اینکه در مقام بیان نیست نصب نکند کافی است برای اینکه حکم شود که در مقام بیان است. عقلا فقط جایی که احراز کنند متکلم در مقام بیان نیست به کلام استناد نمی کنند.
مرحوم آخوند می فرمایند این تمسک عقلا به اطلاقات از باب وضع نیست تا گفته شود اصل این نیست که متکلم در مقام بیان باشد. اگر عقلا استناد به اطلاق می کنند چون اطلاق را بر اساس وضع می دانند و لذا احتیاجی به مقدمات حکمت ندارند و لازم نیست احراز کنند متکلم در مقام بیان باشد اما کسانی که دلالت وضعی را قبول ندارند باید احراز کنند متکلم در مقام بیان باشد و نمی توانند با تمسک به عمل عقلا حکم به در مقام بودن بکنند.
مرحوم آخوند می فرمایند بعید است عمل عقلا مستند به وضع باشد و اصلا نسبت به قبل از سلطان العلماء ثابت نیست و لذا آنها نیز از باب مقدمات حکمت تمسک به اطلاق می کنند.

فإنه يقال مضافا إلى أنه إنما قيل لعدم استلزامه له لا عدم إمكانه فإن استعمال المطلق فی المقيد بمكان من الإمكان إن كثرة إرادة المقيد لدى إطلاق المطلق و لو بدال آخر ربما تبلغ بمثابة تجب له مزية أنس كما فی المجاز المشهور أو تعينا و اختصاصا به كما فی المنقول بالغلبة فافهم.[٨٩]

---

[٨٩] بحث انصراف بحث مهمی است و نادرا مساله ای اتفاق می افتد که در آن ادعای انصراف نشده باشد. مرحوم آخوند بحث انصراف را بر اساس مقدمه دوم از مقدمات حکمت دنبال می کنند. یکی از مناشی تقییدات بحث انصراف است. البته بحث انصراف در بحث عام نیز جاری است اما معمولا در بحث اطلاق مطرح می شود.

بحث اول این است که ماهیت انصراف چیست و بعد باید اقسام انصراف را بررسی کرد و در نهایت باید مناشی انصراف را برشمرد و دید که کدام قابل اعتماد است و کدام قابل اعتماد نیست.

اما ماهیت انصراف عبارت است از این که لفظی که به حسب وضع شامل یک مفهوم باشد بخواهد بر حسب استعمال از شمول همه آن مفهوم قاصر باشد و بعضی از آن مفهوم اراده شده باشد. مثلا رقبهٔ که شامل مومن و فاسق است و ادعا شود انصراف به خصوص مومن دارد. مسح سر با تمام دست از نظر وضعی قابل صدق است اما در مقام استعمال منصرف به مسح با انگشتان دست است.

اقسام انصراف را برخی تا ده قسم رسانده اند ولی برخی از این تقسیم ها منشا اثر نیستند و لذا لازم نیست تمام آنها گفته شود مرحوم شیخ ٦ قسم از انصراف را ذکر کرده اند که مرحوم آخوند ٥ قسم از آنها را ذکر کرده است که در حقیقت مراتب انصراف هستند.

1.انصراف خطوری. این قسم فقط در کلام شیخ آمده است و مرحوم آخوند آن را ذکر نکرده است. ذهن گاهی با اطلاق لفظ به یک طرف سوق پیدا می کند اما به نحوی است که شخص در همان مرحله اول می داند که خصوصیتی برای آن مورد نیست .مثلا اگر گفت اغسل ثوبک بالماء الجاری مرهٔ کسی که در کنار کوفه است ذهنش منصرف به آب فرات می شود ولی همان اول می داند که این آب خصوصیتی ندارد و تفاوتی بین آب های جاری نیست. و از همین قبیل است ماء البئر لاینجسه الشیء الا ما غیر لونه او طیبه اولین چیزی که به ذهن مخاطب سرایت می کند چاه منزل خود او است ولی از همان ابتدا می داند که آن چاه خصوصیتی ندارد. شکی نیست که این انصراف هیچ مانعیتی از انعقاد اطلاق ندارد.

2.انصراف بدوی که در کلام شیخ و آخوند آمده است. ذهن مانوس به برخی از مفاهیم هست ولی در اولین وهله فرد متوجه عدم خصوصیت مورد نیست اما با ادنی تامل این توهم بر طرف می شود و فرد جزم به عدم خصوصیت پیدا می کند. این قسم شایع است و باید مراقب بود که به خاطر این انصراف در اشتباه نیافتاد. این قسم از انصراف هیچ تاثیری در مدلول لفظ و مانعیت اطلاق ندارد.

مثال این قسم: السجود علی الیدین ... کسی ممکن است ادعا کند منصرف از یدین کفین است و لذا کسی که کفین ندارد لازم نیست دستش را بر روی زمین بگذارد .اما این انصراف بدوی است و لذا در مثل اغسلوا ایدیکم کسی نگفته است فقط باید کف را شست.

در برخی از موارد ذهن سوق به حصه ای از مفهوم عام دارد ولی با تامل و درنگ این انصراف زایل می شود و فرد می پذیرد که فرقی بین آن مورد و باقی موارد نیست.

و شاید از همین قبیل باشد انصراف اطلاقات به مصادیق قدیم مفاهیم. مثلا اگر می گفتند کسی که مسافرت کند به ذهن با همان وسائل ابتدایی به ذهن میامده است اما با تامل ذهن می فهمد که خصوصیتی برای آن وسایل نیست و وسائل جدید تفاوتی با آنها ندارند.

3.ذهن با حصه ای انس دارد به نحوی که مانع از شکل گیری ظهور کلام در اطلاق و سریان می شود. و با وجود این انصراف نمی توان به کلام برای اطلاق و سریان اکتفاء کرد. از همین قبیل برخی از موارد قدر متیقن در مقام تخاطب است. و شاید از همین قبیل باشد انصراف کلام وضع الکف علی الارض به وضع باطن و کف دست بر زمین. توجه کنید که کف الید در عربی با کف دست در فارسی متفاوت است و کف الید در عربی به تمام از مچ تا پایین گفته می شود. مثلا برخی انگشتر را در هنگام دعا به سمت کف دست می چرخانند و هیچ دلیلی ندارد و شاید منشا این کار این باشد که در روایات دارد که خداوند حیا می کند کف فیه العقیق را برگرداند و غیر عرب زبان ها از این مساله کف دست به ذهنشان خطور کرده است. در این قسم ذهن نفی وضع برای مصادیق دیگر نمی کند.

4.ذهن آنقدر با آن قسم انس پیدا کرده است به نحوی که نفی وضع از غیر می کند و می گوید لفظ فقط برای این مصداق وضع شده است. از همین قبیل است نماز در وبر ما لایوکل لحمه که از موارد ما لا یوکل لحمه انسان است اما ذهن نفی حکم برای انسان می کند و می گوید مراد از این روایت یعنی حیواناتی که قابلیت اکل دارند. و لذا کسی ذهنش به نماز در موی انسان نمی رود.

5.گاهی انصراف این گونه است که لفظ را مشترک بین این مصداق و غیر آن می کند یعنی لفظ در معنای انصرافی حقیقت می شود و لفظ از قبیل مشترک لفظی می شود. و شاید ادعا شود حیوان مشترک لفظی است بین اعم از انسان و حیوان و بین خصوص غیر انسان.

6.انصراف به گونه ای است که باعث نقل لفظ به معنای منصرف الیه می شود.

قسم اول و دوم که مانع از انعقاد اطلاق نیست و قسم سوم و چهارم نیز شکی نیست که مانع از انعقاد اطلاق است. قسم پنچم نیز نقش دارد و باعث اجمال لفظ می شود. و قسم ششم هم که باعث نقل شده است به معنا و مصداق جدید.

نکته:

اموری به عنوان منشا و سبب انصراف در کلمات بزرگان عنوان شده است از این امور ادعای انصراف به سبب سه امر صحیح است. اما غیر از این سه امر نمی تواند منشا انصراف باشد و اگر منشا باشد می تواند منشا انصراف بدوی باشند.

اما آن سه منشا صحیح و مقبول:

1.کثرت استعمال. سببیت کثرت استعمال برای انصراف در کلمات عده ای از بزرگان بیان شده است و شاید محل خلاف هم نباشد.

کثرت استعمال به دو معنا قابل طرح است:

الف – که معنای مقبول است و همه قبول دارند استعمال مجازی است یعنی لفظ در حصه خاص استعمال بشود اما نه از قبیل تعدد دال و مدلول بلکه مستقیما لفظ در همان حصه خاص استعمال شود. استعمال در حصه و برخی مصادیق ممکن است از باب تعدد دال و مدلول باشد که هیچ عنایت و تجوزی در آن نیست مثل عالم عادل که در اینجا عالم در همان معنای خودش استعمال شده است و خصوصیت حصه از کلمه عادل فهمیده می شود. آنچه مراد است مثل اینکه عالم بگویند و مراد از آن عالم عادل باشد که این یقینا مجاز است.

تمام آنچه از اقسام انصراف گذشت در این قسم قابل تصور است.

ب – معنایی که چندان مورد قبول نیست و آن کثرت استعمال به نحو تعدد دال و مدلول است و این منشا انصراف نیست و اگر هم اتفاقی موجب انصراف بشود از باب دیگر انصراف پدید آمده است و کثرت استعمال از قسم اول شدت انصرافی که پدید می آورد بیش از انصرافی است که قسم دوم ایجاد می کند.

قدر متیقن از کثرت استعمالی که منشا انصراف است کثرت استعمال قسم اول است و قسم دوم اگر منشا انصراف هم تصور شود مانند قسم اول نخواهد بود.

2.مناسبات حکم موضوع است چه عرفی باشد چه عقلایی باشد. لفظ مستعمل قرینه ای ندارد اما مناسبات حکم و موضوع اقتضای تقیید دارد مثلا گفته اند الماء مطهر. اگر چه ماء قیدی ندارد اما مناسبات حکم و موضوع اقتضا می کند که آب پاک مطهر است و آب نجس نمی تواند مطهر باشد. و لذا از آب اینجا آب طاهر فهمیده می شود به لحاظ مناسبات حکم و موضوع.

3.آنچه در کلام مرحوم آخوند آمده است و آن همان قدر متیقن در مقام تخاطب است. قدر متیقن در مقام تخاطب یک مرحله دارد و آن مرحله اول است که از آن حد معنا فهمیده نمی شود. و لفظ به واسطه قدر متیقن در مقام تخاطب اجمال پیدا می کند یعنی دلالتی بر بیش از قدر متیقن ندارد اما نفی زائد هم نمی کند و احتمال دارد بیش از آن مراد استعمالی باشد.

این معنایش این است که اگر قدر متیقنی بود لفظ انصراف پیدا می کند و این قدر میقن مانع از انعقاد ظهور اطلاقی است و لفظ را منصرف از اطلاق می کند.

این سه منشا به نظر تمام است و با این سه منشا لفظ از معنای اطلاقی یا حقیقی اش انصراف پیدا می کند. و غیر از این سه مورد منشا انصراف محکم و مقبول نخواهد بود از جمله این مناشئ:

1.کثرت وجود و غلبه وجود است. حق این است که کثرت وجود منشا انصراف نیست و اطلاق به اطلاقش باقی است و کثیری از موارد ادعای انصراف از این قبیل است چرا که کثرت وجود منشا انصراف بدوی است نه انصراف محکم. بله اگر کثرت وجود باعث کثرت استعمال شود از باب کثرت استعمال منشا انصراف است.

2.سهولت آن فرد خاص. مثلا اگر گفت سر را مسح کنید گفته شود که مسح انصراف به مسح با کف دست دارد چون آنچه سهل است مسح با کف دست است و مسح با پشت دست سختی و صعوبت دارد. ولی حق این است که این نیز از مناشئ انصراف نیست.

3.اکمل بودن فرد خاص. در موارد مختلفی در اصول می گویند لفظ منصرف به اکمل افراد است مثل بحث مفهوم

تنبیه [أنواع الانصراف]

و هو أنه یمکن أن یکون للمطلق جهات عدیدهٔ کان واردا فی مقام البیان من جههٔ منها و فی مقام الإهمال أو الإجمال من أخری فلا بد فی حمله علی الإطلاق بالنسبهٔ إلی جههٔ من کونه بصدد البیان من تلک الجههٔ و لا یکفی کونه بصدده من جههٔ أخری إلا إذا کان بینهما ملازمهٔ عقلا أو شرعا أو عادهٔ کما لا یخفی.[۹۰]

شرط که می گفتند شرط منصرف به علت منحصره است چون اکمل افراد است. یا مثلا در بحث اوامر می گویند لفظ امر منصرف به وجوب است چون اکمل افراد است. و این حرف نیز باطل است و اکملیت موجب انصراف نیست.

4.شدت و کثرت حاجت. مثلا نهی شده است از شرب آب و مردم نیاز شدیدی به قسم خاصی از آب دارند گفته اند این آب انصراف به همان قسم دارد و منظور نهی از همان قسم آب است. و حق این است که این طور نیست و این نیز نمی تواند سبب انصراف باشد.

[۹۰] نکته:

اطلاق می تواند از برخی جهات در مقام بیان باشد و از برخی جهات در مقام بیان نباشد و مثال آن هم آیه شریفه صید کلب است که فقط از حیث تذکیه در مقام بیان است و از حیث طهارت و نجاست در مقام بیان نیست. و شان اثبات صغروی آن در فقه است.

مرحوم آخوند بحث کبروی را ثبوتا مطرح کرده اند اما بحث اثباتی را بیان نکرده اند. یعنی اگر معلوم شد کلامی از حیثی در مقام بیان است اما نمی دانیم در سایر حیثیات در مقام بیان هست یا نه؟ از نظر ثبوتی می شود که از برخی جهات در مقام بیان باشد و از برخی جهات در مقام بیان نباشد اما در مقام اثبات اگر نسبت به یک جهت احراز کردیم متکلم در مقام بیان هست و در دیگر جهات شک کردیم چه باید کرد؟

مرحوم خویی گفته است اصلی که با آن احراز کنیم متکلم از همه جهات در مقام بیان است نداریم. یعنی اگر احراز کردیم متکلم از جهتی خاص در مقام بیان است و از سایر جهات شک کرد نمی توان احراز کرد از سایر جهات در مقام بیان است.

به نظر می رسد حرف مرحوم آخوند نیز همین است چون اگر بناشد به نظر مرحوم آخوند قدر متیقن در مقام تخاطب مانع شکل گیری اطلاق باشد یکی از مصادیق قدر متیقن در مقام تخاطب این است که احراز شود متکلم از یک جهت در مقام بیان هست. قدر متیقن از کلام بیان همین جهتی است که احراز شده است متکلم در مقام بیان آن است و ممکن است در مقام بیان از سایر جهات باشد و ممکن است نباشد و نمی توان با وجود قدر میتقن اطلاق را استفاده کرد. و نوبت به اصل عقلایی هم نمی رسد چون اصل عقلایی جایی است که کلام یا در مقام بیان باشد یا در مقام اجمال باشد ایشان فرمود اصل عقلایی این است که در مقام اجمال نیست و در مقام بیان است اما جایی که در مقام بیان از یک حیثیتی است اگر ما جمله را محدود به آن بکنیم نه به معنای ظهور در آن بحده بلکه یعنی ظهوری بیش از آن ندارد محذوری پیش نمی آید و لذا مرحوم آخوند اثباتا اینجا بحث نکرده اند.

فصل إذا ورد مطلق و مقيد متنافيين

فإما يكونان مختلفين فی الإثبات و النفی و إما يكونان متوافقين فإن كانا مختلفين مثل أعتق رقبة و لاتعتق رقبة كافرة فلا إشكال فی التقييد و إن كانا متوافقين فالمشهور فيهما الحمل و التقييد و قد استدل بأنه جمع بين الدليلين و هو أولی.

و قد أورد عليه بإمكان الجمع علی وجه آخر مثل حمل الأمر فی المقيد علی الاستحباب.

و أورد عليه بأن التقييد ليس تصرفا فی معنی اللفظ و إنما هو تصرف فی وجه من وجوه المعنی اقتضاه تجرده عن القيد مع تخيل وروده فی مقام بيان تمام المراد و بعد الاطلاع علی ما يصلح للتقييد نعلم وجوده علی وجه الإجمال فلا إطلاق فيه حتی يستلزم تصرفا فلا يعارض ذلک بالتصرف فی المقيد بحمل أمره علی الاستحباب.

و أنت خبير بأن التقييد أيضا يكون تصرفا فی المطلق لما عرفت من أن الظفر بالمقيد لا يكون كاشفا عن عدم ورود المطلق فی مقام البيان بل عن عدم كون الإطلاق الذی هو ظاهره بمعونة الحكمة بمراد جدی غاية الأمر أن التصرف فيه بذلک لا يوجب التجوز فيه مع أن حمل الأمر فی المقيد علی الاستحباب لا يوجب تجوزا فيه فإنه فی الحقيقة مستعمل فی الإيجاب فإن المقيد إذا كان فيه ملاک الاستحباب كان من أفضل أفراد الواجب لا مستحبا فعلا ضرورة أن ملاكه لا يقتضی استحبابه إذا اجتمع مع ما يقتضی وجوبه.

نعم فيما إذا كان إحراز كون المطلق فی مقام البيان بالأصل كان من التوفيق بينهما حمله علی أنه سيق فی مقام الإهمال علی خلاف مقتضی الأصل فافهم و لعل وجه التقييد كون ظهور إطلاق الصيغة فی الإيجاب التعيينی أقوی من ظهور المطلق فی الإطلاق.[۹۱]

مرحوم آخوند می فرمایند اگر فرض شد متکلم از یک جهت در مقام بیان باشد از دیگر جهات اطلاق نخواهد داشت مگر اینکه یک جهت دیگر از ملازمات شرعی یا عرفی یا عقلی این جهتی باشد که متکلم از ناحیه آن در مقام بیان باشد. مثلا گفته اند سور گربه پاک است و کسی بگوید این از جهت گربه بودن در مقام بیان است اما از این جهت که دهان آن قبلا آلوده به نجاست نشده نیست در مقام بیان نیست مرحوم آخوند می فرمایند این از ملازمات عادی است که گربه بودن ملازم با این است که دهانش به نجاست هر چند خون باشد آلوده می شود.

[۹۱] بعد از آنکه ظهور ادوات اطلاق در شمول روشن شد حال چه بر اساس وضع یا بر اساس مقدمات حکمت بحث در این روشن می شود که اگر کلامی مطلق صادر شد و کلامی دیگر مشتمل بر قید صادر شود جمع بین مطلق و مقید آیا به تصرف در اطلاق است یا به حمل قید بر استحباب و یا اینکه بین موارد تفصیل است.

مرحوم آخوند ابتدا تقسیم کرده اند که گاهی اطلاق و تقیید هر دو در اثبات و نفی مشترک و متحدند مثل احل الله البیع و احل الله البیع غیر الغرر و فرض دیگر این است که در اثبات و نفی مخالف باشند مثلا مطلق مثبت باشد و قید منفی باشد مثلا اعتق رقبة و دلیل دیگر لا تعتق رقبة کافرة باشد.

مرحوم آخوند می گوید اگر مطلق و مقید مخالف در اثبات و نفی باشند شکی نیست که جمع بین آنها به تقیید اطلاق

است چون دلالت مطلق بر شمول به اطلاق و مقدمات حکمت است و شان مطلق و مقید مخالف در اثبات و نفی، شان عام و خاص مخالف در اثبات و نفی است و هر آنچه در آنجا جمع شود در اینجا نیز جمع خواهد بود. و در این میان فرقی نیست که هر دو مطلق باشند بدون تعلیق بر چیزی با اینکه معلق بر چیزی واحد باشند.

اما در جایی که هر دو مثبت باشند به حسب ثبوت وجوهی برای جمع ممکن است از جمله اینکه بگوییم مطلق حمل بر مقید می شود و از اطلاق رفع ید می شود و شاید معروف همین باشد ولی مرحوم آخوند جزم به این پیدا نمی کند و لذا می فرمایند گفته شده است که جمع به تقیید است و اگر اخذ به مطلق بکنید و آن را قید نزنید قید لغو خواهد بود.

به این حرف اشکال شده است که جمع اولی از طرح است اما این در صورتی است که جمع منحصر به تقیید باشد اما جمع دیگری نیز ممکن است و آن حمل قید بر استحباب است. مثل وجوب نماز یومیه و استحباب نماز در اول وقت یا در مسجد که به تقیید جمع نکرده اند بلکه مقید را حمل بر استحباب کرده اند و با وجود این احتمال حمل بر تقیید معین نیست.

مرحوم آخوند در جواب این اشکال می فرمایند که برخی گفته اند جمع به تقیید متعین است چون اینجا دوران بین دلالت وضعی و دلالت اطلاقی است و دلالت اطلاقی همیشه معلق است به اینکه دلالت وضعی بر خلاف آن نباشد. مثلا اگر گفت لاتکرم الفاسق که مطلق است و در مقابلش گفت اکرم کل عالم با اینکه نسبت عموم و خصوص من وجه است اما تعارض را محکم نمی دانند و عموم را مقدم می دانند چون دلالت آن بر اساس وضع است و دلالت وضعی مقدم بر دلالت بر اساس مقدمات حکمت است. در محل بحث ما دلالت مقید بر خاص وضعی است مثلا دلالت امر بر وجوب عتق رقبه مومنه وضعی است اما دلالت مطلق بر اساس مقدمات حکمت است و هر وقت امر دائر بین دلالت وضعی و دلالت اطلاقی باشد دلالت وضعی مقدم است.

باید در یکی از مطلق و مقید تصرف کنیم و مستشکل می گوید باید در اطلاق تصرف کنیم چون دلالت اطلاقی یا نیست بر اساس مقدمات حکمت چون یکی از مقدمات این بود که بر خلاف اطلاق بیانی نباشد و اینجا بر خلاف اطلاق بیانی هست هر چند اجمالا.

اگر رفع ید از اطلاق بکنیم هیچ مشکلی پیش نمی آید اما اگر از مقید رفع ید بکنیم باید مرتکب مجاز شویم.

بعد از این مرحوم آخوند به این اشکال اشکال می کنند و دو وجه در رد این می فرمایند:

1.این حرف طبق مسلک شیخ تصویر دارد اما طبق مبنای ما صحیح نیست. چون از نظر ما مقید منفصل مانع از شکل گیری اطلاق نیست و اطلاق با عدم وجود قید منفصل ظهور در اطلاق پیدا خواهد کرد و قید منفصل مانع از حجیت است. در اینجا امر دائر بین رفع ید از ظهور وضعی و بین رفع ید از ظهور اطلاقی است و معلوم نیست در دوران بین دو ظهور، ظهور وضعی مقدم باشد. اگر به مرحله ظهور رسید تفاوتی در ظهور اطلاقی و وضعی نیست. بله طبق مسلک شیخ که ظهور اطلاقی را منوط به عدم قید منفصل می دانست این حرف درست است.

2.اگر جمع به تقیید بکنید خلاف ظاهر پیش می آید اما اگر قید را بر استحباب حمل کنید خلاف ظاهری پیش نمی آید. و لذا تحفظ بر اطلاق و حمل قید بر استحباب اولی است. چون در اینجا اگر مطلق را بر اطلاق باقی بگذاریم و

و ربما یشکل بأنه یقتضی التقیید فی باب المستحبات مع أن بناء المشهور علی حمل الأمر بالمقید فیها علی تأکد الاستحباب اللهم إلا أن یکون الغالب فی هذا الباب هو تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبیة فتأمل.

أو أنه کان بملاحظة التسامح فی أدلة المستحبات و کان عدم رفع الید من دلیل استحباب المطلق بعد مجیء دلیل المقید و حمله علی تأکد استحبابه من التسامح فیها.[۹۲]

مقید را حمل بر استحباب کنیم امر را در وجوب استعمال کرده ایم چون این امری است که ملاک وجوب در آن هست به علاوه یک زیاده ای که استحباب است. پس حمل مطلق بر مقید خلاف ارتکاب خلاف ظاهر است اما حمل مقید بر استحباب خلاف ظاهر نیست. یا لا اقل کلام مجمل می شود و هیچ کدام بر دیگری برتری ندارد.

بله اگر ظهور اطلاقی بر اساس اصالة البیان شکل گرفته باشد یعنی شک کنیم متکلم در مقام بیان است یا اجمال و طبق اصل عقلایی گفتیم متکلم در مقام بیان است در این جا ممکن است گفته شود که جمع به تقیید متعین است چون جمع عرفی است. امر دائر بین رفع ید از اصالة البیان و بین رفع ید از ظهور امر در وجوب است و جمع عرفی در اینجا این است که از اصالة البیان رفع ید کنیم و بگوییم متکلم در مقام بیان نبوده است و در مقام اجمال بوده است.

تا اینجا مرحوم آخوند نتیجه نگرفته است که جمع بین مطلق و مقید به تقیید است. و از این به بعد می خواهند استدلال دیگری برای لزوم تقیید بیان کنند. ایشان می فرمایند درست است که در محل بحث ما دو ظهور داریم یکی ظهور اطلاقی است و یکی ظهور وضعی است ولی ظهور امر در وجوب تعیینی اقوی است از ظهور اطلاق در شیوع و سریان. نظیر جمع بین عام و خاص به تخصیص که چون ظهور خاص اقوی از ظهور عام است خاص عام را تخصیص می زند. البته عبارت مرحوم آخوند متقن نیست و ایشان جازم نیست و هنوز تردید دارند.

باید توجه داشت که تقدیم مقید بر مطلق به نکته اقوی بودن ظهور نیست بلکه مانند تقدم خاص بر عام به ملاک تقدم قرینه بر ذی القرینه است هر چند ظهور آن ضعیف تر باشد مثل بحث حاکم و محکوم که حاکم مقدم است حتی اگر ضعیف تر باشد.

[۹۲] اگر اشکال شود که لازمه تقدیم مقید بر مطلق و حمل مطلق بر مقید این است که حتی در ادله مستحبات نیز قائل به تقیید شویم. اگر مقید به خاطر قوت ظهور مقدم بر مطلق باشد تفاوتی نیست که قوت ظهور در واجبات باشد یا در مستحبات باشد. مثلا امر به نماز مستحبی شده است و بعد در امر دیگری گفته است در رکعت اول سوره خاصی خوانده شود و در رکعت دوم سوره دیگر.

یا مثلا امر به زیارت شده است و بعد امر به زیارت با نماز زیارت شده است و رویه فقها در مستحبات این نیست که حمل مطلق بر مقید کنند بلکه حمل بر تعدد مراتب و افضلیت می کنند. مثلا می گویند نماز جعفر طیار با هر سوره ای استحباب دارد و با سوره های خاص استحباب بیشتری دارد و فضیلت بیشتری دارد .زیارت مستحب است و زیارت با نماز فضیلت بیشتری دارد.

اگر ملاک تقدیم مقید بر مطلق قوت ظهور باشد تفاوتی در موارد واجب و مستحب نیست و در مستحبات نیز باید

چنین کاری می کردند. همان طور که در ادله شرطیت یا جزئیت تفاوتی بین واجب و مستحب نیست و اگر گفت لاصلاۀ الا بطهور هم در مورد نماز واجب هست و هم در مورد نماز مستحب است و شرطیتی که از این جمله استفاده می شود در واجب و مستحب متفاوت نیست. این جمله ارشاد به شرطیت طهارت است و در این بین تفاوتی بین نماز واجب و مستحب نیست و نمی توان گفت در واجبات ارشاد به شرطیت است و در مستحبات تفاوت فضیلت است. بله مستحب را می توان از اساس انجام نداد اما نه اینکه می توان هر طور که خواست انجام دهد اگر بخواهد انجام دهد باید طبق ضوابط و شرایط انجام داد.

مرحوم آخوند دو جواب به این اشکال می دهند:

1.درست است که جمع بین مطلق و مقید بر اساس قوت ظهور است اما این قوت ظهور فقط در واجبات هست و در مستحبات این قوت ظهور نیست. در واجبات ظهور مقید در تقیید اقوی از ظهور اطلاق در سریان و شمول است اما در مستحبات این گونه نیست به این خاطر که در واجبات معمولا تقیید غالب است اما در مستحبات غالبا تعدد مراتب مطلوبیت است. یعنی به دلیل خارجی می دانیم در واجبات معمولا تقیید غالب است و در مستحبات تعدد مطلوب است و اگر شک کردیم جایی که از کدام مورد است به غلبه عمل می کنیم. در واجبات طبق ظهور عمل می کنیم و در مستحبات چون قیود به نحو تعدد مطلوب صادر شده اند دیگر قوت ظهوری نسبت به اطلاق شکل نمی گیرد. یعنی به واسطه غلبه وجود انصراف پیدا می کند. بعد می فرمایند فتامل.

وجه این تامل نیز روشن است چون خود ایشان گفتند غلبه وجود منشا انصراف نیست و لذا اینجا هم نمی تواند باعث انصراف باشد.

2.اینکه احدی از فقهاء جمع به تقیید نکرده است نه از باب اینکه مقتضای جمع عرفی این نیست بلکه مقتضای جمع عرفی حمل بر تقیید است اما اینکه فقهاء حمل بر تعدد مراتب فضیلت می کنند به خاطر نصوص تسامح در ادله سنن است بعد می فرمایند بناء علی صدق البلوغ فی مثل هذا.

مقتضای قاعده جمع به تقیید است اما اطلاق دلیل من بلغ مطلق را شامل است و لذا با تمسک به آن حکم به تعدد مراتب فضیلت کرده اند.

اما این حرف مرحوم آخوند مبنی بر مبنای خودشان در اخبار من بلغ است که از آن استفاده استحباب کرده اند. بحثی است که از اخبار من بلغ استحباب استفاده می شود تا در نتیجه هر عملی که به صورت روایت به دست آمده باشد هر چند راوی واقعا دروغ گفته باشد می شود مستحب واقعی. یعنی یک عنوان ثانوی موجب استحباب واقعی آن می شود همان طور که واقعا انقیاد است. ایشان می گوید یکی از السنه بیان استحباب بیان ثواب است و لذا از اخبار من بلغ استحباب فهمیده می شود. طبق این مبنا مرحوم آخوند می گوید دلیل مطلق که بدون قید وارد شده است هم مستحب است و دلیل مقید حمل بر فضیلت بیشتر می شود.

مرحوم آخوند در حاشیه اشکالی مطرح کرده است که اگر جمع عرفی به تقیید است دیگر اخبار من بلغ موضوع ندارد. عرف وقتی جمع می کند می گوید آن چه قبلا به صورت مطلق آمده است مراد جدی نیست و مراد جدی همین مقید است و بعد از اینکه مراد جدی مقید باشد دیگر تمسک به اخبار من بلغ معنا ندارد چون اصلا عنوان بلوغ صدق نمی

ثم إن الظاهر أنه لا يتفاوت فيما ذكرنا بين المثبتين و المنفيين بعد فرض كونهما متنافيين كما لا يتفاوتان فی استظهار التنافی بينهما من استظهار اتحاد التكليف من وحدة السبب و غيره من قرينة حال أو مقال حسب ما يقتضيه النظر فليتدبر.[۹۳]

کند. مثل اینکه اول روایتی بگوید نماز مستحب بخوانید و بعد بگوید لاصلاة الا بطهور در این جا کسی نمی گوید مقتضای اخبار من بلغ این است که نماز بدون وضو هم مستحب است. اینجا بلوغ به مراد استعمالی معیار نیست بلکه باید به مراد جدی برسد و اینجا مراد جدی همان مقید است.

شاید دیگران این اشکال آخوند را ندیده اند که خودشان مستقیما همین اشکال را به آخوند وارد دانسته اند.

تا اینجا مرحوم آخوند نتوانست توجیهی برای فرق بین واجبات و مستحبات ارائه کند و چون کسی قائل به یکسانی نشده است پس اصل کلام آخوند مشکل دار می شود.

[۹۳] مرحوم آخوند می فرمایند در اینجا که مطلق و مقید در اثبات و نفی موافق هستند تفاوتی بین مثبتین و نافیین نیست و اگر قرار است جمع به تقیید شود در هر دو باید باشد. بعد می فرمایند جمع بین مطلق و مقید فقط در جایی که حکم واحد باشد جمع به تقیید است. اگر احراز بشود که مطلق و مقید به صدد حکم واحدند جمع بین مطلق و مقید به تقیید است ولی اشکال در همین است که از کجا بفهمیم که مطلق و مقید در صدد حکم واحد هستند ممکن است در صدد بیان دو حکم باشد. اینکه جمع به تقیید رواج دارد چون فرض کرده اند این دو ناظر به یک حکمند و لذا به حسب ثبوت حکم یا مطلق است یا مقید است و نمی تواند هر دو باشد. اما اگر این فرض را اثبات نکنیم و احراز نکنیم هر دو در مقام بیان حکم واحد وارد شده اند جایی برای جمع به تقیید نیست. جمع مطلق و مقید به تقیید فرع احراز وحدت حکم است و مرحوم آخوند هیچ توضیحی در چگونگی احراز وحدت حکم نمی دهند و فقط می گویند ممکن است وحدت حکم به خاطر وحدت سبب محرز باشد یا اینکه مقتضای قرینه حالیه یا مقالیه است.

پس از نظر آخوند هر جا احتمال تعدد حکم باشد نمی توان جمع به تقیید کرد.

نکته:

یکی از طرق احراز وحدت حکم این است که دلیل مقید از اوامر ارشادی باشد یعنی به حسب ظهور دلیل حکم ارشادی باشد. مثلا امر به خصوصیتی در ضمن مرکب یا مقید شود یا نهی از خصوصیتی در ضمن مرکب باشد ظهور این امر و نهی ارشاد به جزئیت و شرطیت و مانعیت است. در این موارد هر چند به حسب حکم عقل این اوامر و نواهی قابلیت حکم مستقل دارند و مثلا ممکن است نماز واجب باشد و رکوع یک واجب دیگر باشد همان طور که نماز واجب است و جواب سلام در نماز واجب است اما ظهور در این موارد و متفاهم عرفی از اوامر و نواهی در ضمن مرکبات ارشاد به جزئیت و شرطیت و مانعیت است و در این موارد حکم واحد است و لذا بین آنها به حمل مطلق بر مقید جمع می کنند.

مرحوم آخوند فرمود اگر جایی مطلق و مقید معلق بر سبب واحد باشند ظاهر این است که حکم واحد است. مثلا اذا افطرت فی شهر رمضان فاعتق و در دلیل دیگر می گوید اذا افطرت فی شهر رمضان فاعتق رقبة مومنة

تنبيه [عدم اختصاص التقييد بالحكم التكليفى]

لا فرق فيما ذكر من الحمل فى المتنافيين بين كونهما فى بيان الحكم التكليفى و فى بيان الحكم الوضعى فإذا ورد مثلا أن البيع سبب و أن البيع الكذائى سبب و علم أن مراده إما البيع على إطلاقه أو البيع الخاص فلا بد من التقييد لو كان ظهور دليله فى دخل القيد أقوى من ظهور دليل الإطلاق فيه كما هو ليس ببعيد ضرورة تعارف ذكر المطلق و إرادة المقيد بخلاف العكس بإلغاء القيد و حمله على أنه غالبى أو على وجه آخر فإنه على خلاف المتعارف.[٩٤]

تبصرة لا تخلو من تذكرة [اختلاف نتيجة مقدمات الحكمة]

و هى أن قضية مقدمات الحكمة فى المطلقات تختلف حسب اختلاف المقامات فإنها تارة يكون حملها على العموم البدلى و أخرى على العموم الاستيعابى و ثالثة على نوع خاص مما ينطبق عليه حسب اقتضاء خصوص المقام و اختلاف الآثار و الأحكام كما هو الحال فى سائر القرائن بلا كلام.

فالحكمة فى إطلاق صيغة الأمر تقتضى أن يكون المراد خصوص الوجوب التعيينى العينى النفسى فإن إرادة غيره تحتاج إلى مزيد بيان و لا معنى لإرادة الشياع فيه فلا محيص عن الحمل عليه فيما إذا كان بصدد البيان كما أنها قد تقتضى العموم الاستيعابى كما فى أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ إذ إرادة البيع مهملا أو مجملا ينافى ما هو المفروض من كونه بصدد البيان و إرادة العموم البدلى لا يناسب المقام و لا مجال لاحتمال إرادة بيع اختاره المكلف أى بيع كان مع أنها تحتاج إلى نصب دلالة عليها لا يكاد يفهم بدونها من الإطلاق و لا يصح قياسه على ما إذا أخذ فى متعلق الأمر فإن العموم الاستيعابى لا يكاد يمكن إرادته و إرادة غير العموم البدلى و إن كانت ممكنة إلا أنها منافية للحكمة و كون المطلق بصدد البيان.[٩٥]

ایشان می فرمایند در این موارد ظاهر این است که هر دو مشیر به حکم واحدند و لذا وحدت حکم در این موارد کشف می شود و جمع بین آنها به تقیید است.

[٩٤] نیاز به توضیح ؟؟؟؟؟

[٩٥] تکلیف گاهی شمولی است مثل حرمت هتک مومن و گاهی بدلی است مثل نماز یومیه .آنچه مرحوم آخوند در مقام فرموده است این است که نتیجه اجرای مقدمات حکمت در موارد متفاوت فرق می کند. گاهی مقتضای اطلاق و مقدمات حکمت ثبوت حکم به نحو شمولی است چنانچه گاهی اوقات ثبوت حکم برای حصه خاصی است و گاهی هم نتیجه ثبوت حکم به نحو بدلی است.
بنابراین انقسام اطلاق به شمولی و بدلی تردیدی ندارد اما بحث در این است که آیا تعین شمولیت و بدلیت مقتضای خود مقدمات حکمت است که ظاهر کلام آخوند این است یعنی مقدمات حکمت در موارد مختلف نتیجه مختلف دارند گاهی اطلاق شمولی است و گاهی اطلاق بدلی است نتیجتا این طور نیست که بر اساس قرینه خارجیه تعیین نوع بدلی یا شمولی شود.
و گاهی نتیجه آن حصه خاص است مثل اینکه اقتضای امر اقتضای وجوب نفسی عینی تعیینی را دارد. یعنی حصه ای

از وجوب بر اساس اطلاق و مقدمات حکمت اثبات می شود.
اطلاقی که مراد آخوند است در این قسم از اطلاق به معنای سریان و شمول نیست بلکه اطلاق به معنای عدم تقیید است اطلاق به معنای عدم نیاز به نصب قرینه خاصه بر آنچه لفظ دلالت بر آن دارد است.
هم وجوب نفسی خاص است و هم وجوب غیری خاص است و اطلاق اینجا به معنای این است که خلاف آن نیاز به قرینه دارد. و اینجا وجوب غیری نیاز به قرینه دارد و لذا وجوب نفسی که محتاج به قرینه نیست نتیجه اطلاق است و اینجا نتیجه اطلاق در حقیقت تقیید است.
در این سه قسم اگر قرینه داشته باشیم که قرینه متبع است و اگر نداشته باشیم کلام مجمل خواهد شد.
نکته: اطلاق مقامی
اطلاق مقامی با اطلاقی که تا کنون گفتیم مشترک لفظی است و هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند. اطلاق مقامی در سه مرحله بحث خواهد شد:
.1ماهیت و حقیقت اطلاق مقامی
.2اقسام اطلاق مقامی
.3دلیل بر اعتبار اطلاق مقامی و مقومات اطلاق مقامی
اما بحث در مقام اول به نحوی که از اطلاق لفظی و دیگر مباحث اصولی تمایز پیدا کند: مفاد اطلاق ظهور لفظ در سریان و شمول است اما اطلاق مقامی یعنی علم به اراده معنایی بر اساس عدم تنبیه بر غیر و خلاف آن معنا.
بین این معنا و معنای اطلاق لفظی تفاوت های زیادی وجود دارد .
.1در اطلاق لفظی بحث دلالت لفظی است اما در اطلاق مقامی بحث دلالت لفظ نیست بلکه علم به حکم شریعت است. مثلا قصد وجه و یا تمییز در عبادات معتبر نیست و دلیل آن اطلاق مقامی است. چرا که گفته است نماز بخوانید و نگفته است قصد وجه و یا قصد تمییز کنید در اینجا اطلاق لفظی ممکن نیست چون امکان ندارد مولی قید وجه و تمییز را اخذ کند و لذا اطلاق لفظی نیز محال است. اما اطلاق مقامی اقتضا می کند قصد وجه و قصد تمییز لازم نیست. چون این قید از امور مغفول است و وقتی مولی توجه به این قید که از امور مغفول است ندهد هر چند با دلیلی خارج از امر اقتضا می کند که قصد وجه و تمییز معتبر نیست چون اگر معتبر بود باید ذکر می کرد پس از عدم ذکر مولی می فهمیم که معتبر نیست. اینجا ظهور لفظ نیست بلکه دلیل و حکم عقل است به نحو قطعی.
.2 اطلاق لفظی مبنی بر بنای عقلا است. یعنی حجت است فقط ولی ملاک اطلاق مقامی حکم عقل است نه بنای عقلا و عقل قائل به اعتبار علم است ذاتا و اعتبار علم نیازی به اعتبار عقلا و جعل و تعبد و حجیت اعتباری ندارد بلکه حجیتش ذاتی است. پس یکی از تفاوت های اطلاق لفظی و اطلاق مقامی حجیت بر اساس عقل قطعی در اطلاق مقامی است اما اطلاق لفظی چون به ملاک ظهور است حجیتش به ملاک بنای عقلا است.
برخی از این مباحثی که در اطلاق مقامی مطرح می شود در بحث سیره نیز جاری است.
.3ممیز سوم این است که در اطلاق لفظی عدم وجدان مقید کافی است برای اطلاق .یعنی اطلاق حجت است مگر اینکه به مخصص دست پیدا کنیم صرف اینکه در واقع مخصصی باشد اما به دست ما نرسیده باشد مانع از حجیت

اطلاق نیست. اما در اطلاق مقامی احراز عدم تنبیه شارع لازم است و لذا اگر احتمال بدهیم که شارع تنبیه داده است و لو بر اساس روایت ضعیفی که وارد شده است دیگر اطلاق مقامی جا ندارد مثل سیره. چون اطلاق مقامی از این باب بود که سکوت شارع چون مفوت غرض الزامی مولی است لذا قائل به اطلاق می شدیم اما اگر احتمال دادیم شارع ساکت نبوده است دیگر اطلاق مقامی ثابت نیست. بله ممکن است از عدم وصول کشف عدم صدور کنیم. و لذا باید ردع متناسب با مساله باشد و اگر مساله از مسائل مبتلا به بود باید دلالتی محکم و روایتی محکم باشد.

4.اطلاق مقامی متقوم به عدم قید متصل و منفصل است به خلاف اطلاق لفظی که فقط مقید به عدم قید متصل است. و لذا اگر شارع به نحو منفصل تنبیه داده باشد اصلا اطلاق مقامی شکل نمی گیرد نه اینکه شکل می گیرد ولی حجت نیست دلیل آن هم این است که گفتیم باید شارع تنبیه نداده باشد و این در صورتی است که هیچ قید متصل و منفصلی نباشد. اما در اطلاق لفظی این گونه نبود و اگر قید متصلی نبود اطلاق شکل می گرفت اما در صورتی که قید منفصل بود اطلاق حجت نبود.

5.اطلاق لفظی متقوم به این است که متکلم در مقام بیان باشد هر چند به اصل عقلایی ولی در اطلاق مقامی چنین چیزی شرط نیست و چه بسا اصلا تقیید ممکن نباشد اما اطلاق مقامی جاری است. مثلا الفاظ محمول بر معانی عرفی خود هستند بر اساس اطلاق مقامی است چرا که اگر مراد شارع معنایی متفاوت از معنای عرفی بود باید توجه بدهد و سکوت شارع از بیان اصطلاح خاص در مقابل لغت و عرف دلیل بر این است که رویه شرع در مفاهیم و لغات همان رویه عرفی است. و این در حالی است که مولی در هر دلیلی که می گوید مثل اغسل ثوبک در مقام بیان این نیست که مراد من همان معنای عرفی است بلکه در مقام بیان لزوم شستن لباس است ولی اطلاق مقامی دلالت بر این دارد.

اطلاق مقامی زیر بنای اعتبار تمام ظواهر و حجج و امارات است.

6.در اطلاقات لفظی به معنای سریان و توسعه است و در مقابل آن تقیید و تضییق است در حالی که در اطلاق مقامی ممکن است از اول یک معنای ضیق و محدود باشد و اطلاق مقامی اصلا به معنای سریان و شمول نیست .

7.اطلاق لفظی همه جایی است و در همه جا جاری است اما اطلاق مقامی فقط جایی جاری است که غرض لزومی در معرض فوات باشد. اما اطلاق لفظی در همه موارد جاری است چه غرض لزومی باشد چه غرض غیر لزومی باشد اعتبار اطلاق لفظی متوقف بر فوات غرض لزومی نیست بر خلاف اطلاق مقامی.

در اطلاق مقامی سکوت شارع باعث از دست رفتن غرض لزومی می شود و اگر جایی غرض لزومی از دست نرود اطلاق مقامی جاری نیست. و لذا اطلاق مقامی در اطراف علم اجمالی جاری نیست چون با سکوت شارع حداکثر مردم احتیاط می کنند و انجام احتیاط از طرف مردم غرض لزومی فوت نمی شود.

8.اطلاق مقامی خلاف اصل است ولی اطلاق لفظی مطابق اصل است. یعنی هر جا شک کنیم در مقام بیان است یا نه اصل این است که مولی در مقام بیان است اما هر کجا شک در اطلاق مقامی کنیم اصل عدم جریان اطلاق مقامی است.

9.مقامی که در باب اطلاق مقامی هست با مقامی که مولی در مقام بیان در مقدمات حکمت است متباین است. مقام در اطلاق مقامی مقام تحفظ بر اغراض لزومی است یا به عبارت دیگر در مقام حکمت است اما مقام بیان در مقدمات حکمت یعنی متکلم در مقام مجمل و مهمل گویی نیست.

فصل فی المجمل و المبین

و الظاهر أن المراد من المبین فی موارد إطلاقه الکلام الذی له ظاهر و یکون بحسب متفاهم العرف قالبا لخصوص معنی و المجمل بخلافه فما لیس له ظهور مجمل و إن علم بقرینهٔ خارجیهٔ ما أرید منه کما أن ما له الظهور مبین و إن علم بالقرینهٔ الخارجیهٔ أنه ما أرید ظهوره و أنه مؤول و لکل منهما فی الآیات و الروایات و إن کان أفراد کثیرهٔ لا تکاد تخفی إلا أن لهما أفراد مشتبههٔ وقعت محل البحث و الکلام للأعلام فی أنها من أفراد أیهما کآیهٔ السرقهٔ و مثل حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ أُمَّهاتُکُمْ و أُحِلَّتْ لَکُمْ بَهِیمَهُ الْأَنْعامِ مما أضیف التحلیل إلی الأعیان و مثل (لا صلاهٔ إلا بطهور).

و لا یذهب علیک أن إثبات الإجمال أو البیان لا یکاد یکون بالبرهان لما عرفت من أن ملاکهما أن یکون للکلام ظهور و یکون قالبا لمعنی و هو مما یظهر بمراجعهٔ الوجدان فتأمل.

مرحله دوم بحث از اقسام اطلاق مقامی است. اطلاق مقامی در اصطلاح قوم بر مواردی اطلاق شده است که برخی از آن موارد ربطی به اطلاق مقامی ندارد.

1.روایات بیانیه. مثل اینکه در روایت هست که وضوی پیامبر صلی الله علیه و آله را برای ما نقل می کند. برخی بر این اطلاق مقامی گفته اند. عرض ما این است که این همان اطلاق لفظی است. اگر گفت توضا یقینا شما می گویید اطلاق لفظی است یعنی اگر گفت الوضوء غسلتان و مسحتان شما می گویید دلالت این کلام بر نفی غسل گوش به اطلاق لفظی است اما اگر گفت وضو این است که انجام می دهم اطلاق مقامی است در حالی که این همان اطلاق لفظی است یعنی یا حقیقتا اطلاق لفظی است یا همان ملاک و معیار و شرایط اطلاق لفظی در آن جاری است.

2.اطلاقاتی که اصلا به معنای سریان و شمول نیست. اگر مولی توجه ندهد به چیزی که اگر آن از نظر شارع لازم باشد مستلزم فوت غرض لزومی است.

3.جایی که اصلا تقیید ممکن نیست.

سه دلیل بر اطلاق مقامی ذکر شده است که عمده و مهم آن این است که به واسطه سکوت شارع علم به موقف شریعت نسبت به آن حکمی که اطلاق مقامی نسبت به آن شکل می گیرد پیدا می شود. چون شارع حکیم و عاقل است و چنین کسی راضی به فوت اغراض لزومی نیست بلکه تسبیب به تحقق اغراض لزومی اش می کند و از اینجا ما علم به حکم شریعت پیدا می کنیم. و لذا ممکن است بیان مستحبات هم بر شارع واجب باشد چون ترک مستحب بر ما جایز است اما در شارع در بیان آن غرض لزومی دارد و آن این است که مکلف تمکن از انجام آن داشته باشد و لذا بیان مستحبات هم بر شارع لازم است و لذا منافات ندارد فتوای در مستحبات بر فقیه واجب باشد.

این عمده دلیل بر اعتبار اطلاق مقامی است. و لذا ما می گوییم خبر ثقه حجت است به این خاطر که اگر شارع سکوت کند در حالی که از نظر او خبر ثقه را حجت نمی داند و عقلا خبر ثقه را حجت می دانند در این صورت باعث فوت اغراض شارع می شود و سکوت شارع باعث می شود که همین خبر ثقه را در اغراض لزومی شارع نیز پیاده کنند.

ثم لا يخفى أنهما وصفان إضافيان ربما يكون مجملا عند واحد لعدم معرفته بالوضع أو لتصادم ظهوره بما حف به لديه و مبينا لدى الآخر لمعرفته و عدم التصادم بنظره فلا يهمنا التعرض لموارد الخلاف و الكلام و النقض و الإبرام فى المقام و على الله التوكل و به الاعتصام.[٩٦]

[٩٦] نياز به توضيح ؟؟؟؟

المقصد السادس الأمارات

المقصد السادس فی بیان الأمارات المعتبرة شرعا أو عقلا و قبل الخوض فی ذلک لا بأس بصرف الکلام إلی بیان بعض ما للقطع من الأحکام و إن کان خارجا من مسائل الفن و کان أشبه بمسائل الکلام لشدة مناسبته مع المقام.[۹۷]

فاعلم أن البالغ الذی وضع علیه القلم إذا التفت إلی حکم فعلی واقعی أو ظاهری متعلق به أو بمقلدیه فإما أن یحصل له القطع به أو لا و علی الثانی لا بد من انتهائه إلی ما استقل به العقل من اتباع الظن لو حصل له و قد تمت مقدمات الانسداد علی تقریر الحکومة و إلا فالرجوع إلی الأصول العقلیة من البراءة و الاشتغال و التخییر علی تفصیل یأتی فی محله إن شاء الله تعالی.

و إنما عممنا متعلق القطع لعدم اختصاص أحکامه بما إذا کان متعلقا بالأحکام الواقعیة و خصصنا بالفعلی لاختصاصها بما إذا کان متعلقا به علی ما ستطلع علیه و لذلک عدلنا عما فی رسالة شیخنا العلامة أعلی الله مقامه من تثلیث الأقسام.

و إن أبیت إلا عن ذلک فالأولی أن یقال إن المکلف إما أن یحصل له القطع أو لا و علی الثانی إما أن یقوم عنده طریق معتبر أو لا لئلا تتداخل الأقسام فیما یذکر لها من الأحکام و مرجعه علی الأخیر إلی القواعد المقررة عقلا أو نقلا لغیر القاطع و من یقوم عنده الطریق علی تفصیل یأتی فی محله إن شاء الله تعالی حسب ما یقتضی دلیلها.[۹۸]

---

[۹۷] مرحوم آخوند به تبع مرحوم شیخ وارد مباحث قطع شده اند با اینکه مباحث قطع جزو مسائل علم اصول نیست چرا که قطع در استنباط احکام شرعی کاربرد ندارد و ضابطه مساله اصولی این است که نتیجه مساله اصولی کبرای مساله فقهی قرار بگیرد و قطع چنین نیست اما چون مقدمه بحث حجج و امارات محسوب می شود متعرض مباحث قطع شده اند.

[۹۸] مرحوم شیخ مکلف را به سه قسم تقسیم کرده است که مکلف وقتی ملتفت به حکم شرعی می شود یا قطع به حکم دارد یا ظن دارد یا شک دارد و بر اساس این تقسیم گفته است مباحث قطع و ظن و شک هر کدام در مبحثی جداگانه باید بحث شود.
مرحوم آخوند تقسیم را بر خلاف مرحوم شیخ تقسیم دیگری ارائه کرده است که تقسیم ثنائی است. عنوان ایشان این است که البالغ الذی وضع علیه قلم التکلیف و وجه عدول از مکلف روشن است چون در برخی از این اقسام فرد هیچ تکلیفی ندارد و محکوم به برائت است و مقسم قرار دادن مکلف برای این قسم یعنی مقسم قرار دادن شی برای ضد خودش می باشد. و لذا آخوند از آن تعبیر رفع ید کرده اند.
چنین فردی اگر ملتفت به حکم فعلی شود چه حکم واقعی باشد و چه حکم ظاهری باشد که متعلق به خود او است یا متعلق به مقلدین او باشد یا قاطع به حکم است و یقین به آن حکم دارد یا اینکه یقین به حکم ندارد. اگر یقین به حکم دارد موظف به عمل به یقین است که خواهد آمد و اما اگر مکلف قاطع نباشد تفاوتی نمی کند ظان باشد یا شاک باشد یا متوهم باشد یا ... چنین فردی مکلف است به عمل به ظن انسدادی حکومی اگر به آن معتقد باشد و اگر به این

معتقد نباشد موظف به عمل به اصول عملیه عقلیه است که یا برائت است و یا اشتغال است و یا تخییر است. و امارات و حجج در حقیقت همه قطع به حکم ظاهری است همان طور که خواهد آمد.

بعد از این مرحوم آخوند می فرمایند اینکه گفتیم ملتفت به حکم فعلی شود چون آنچه اثر دارد این حکم است نه مطلق حکم شرعی هر چند فعلی نشود. منظور مرحوم آخوند از احکام غیر فعلی یعنی احکامی که حتی با قطع به آنها باز هم متابعت از آنها لازم نیست مانند برخی احکام شریعت که مختص به زمان حضور حضرت صاحب الامر عجل الله تعالی فرجه الشریف است و آن احکام حتی اگر یقین و جزم هم به آنها پیدا شود با این حال منجز بر مکلف نیست و قطع به آنها اثری برای مکلف ندارد. و ایشان در جایی تصریح کرده است که منظور از حکم فعلی یعنی ما لو علم به لتنجز.

ایشان می گوید حکم فعلی را هم اعم از حکم واقعی و ظاهری دانستیم چون در آنچه منشا اثر است تفاوتی نمی کنند و اگر فرد عالم به حکم است یا عالم به حکم ظاهری است یا عالم به حکم واقعی است و تفاوتی در این میان نیست. (به نظر نیاز به تکمیل دارد؟؟؟؟)

نکته:

ایشان این جهت را مطرح نکرده است که مقسم ملتفت مجتهد است یا ملتفت و لو غیر مجتهد است اما ظاهرا منظور ایشان ملتفت مجتهد است. چون بعد می گویند چه حکم متعلق به خودش باشد یا متعلق به مقلدین او باشد. هر چند برخی از احکامی که مطرح می شود مثل لزوم متابعت از قطع مختص به مجتهد نیست اما چون عامه احکامی که اینجا مطرح می شود فقط در حق مجتهد معنا دارد لذا مقسم همان مجتهد است همان طور که مرحوم نایینی هم تصریح دارند که مقسم مجتهد است.

این تعبیر از آخوند مشیر به حل مشکلی در مقام است و آن اینکه فقیه اگر ملتفت به حکم فعلی مربوط به خودش شود طبق همین تقسیم بندی عمل می کند اما اگر ملتفت به حکم فعلی مربوط به خودش نباشد و اصلا مجتهد نسبت به آن احکام نمی تواند موضوع قرار بگیرد اینجا نسبت به اصول عملیه و جریان امارات و حجج محل اشکال است. مثلا فقیه بگوید زنی که از حیض پاک شده است و هنوز غسل نکرده است جماع بر او حرام است بر اساس استصحاب در حالی که خود زن یقین و شک ندارد و مجتهد که یقین و شک دارد اصل عملی در حق او جاری نیست.

اگر مجتهد قطع به حکم واقعی داشته باشد مشکلی در فتوا نیست چون جازم به حکم است می تواند طبق جزمش به آن فتوا دهد. اما در مواردی که مستند فتوا جزم مجتهد به حکم واقعی نباشد بلکه امارات یا اصول عملیه باشد فقیه چگونه می تواند طبق آن فتوا دهد؟

در ناحیه امارات تقریب این شبهه این است که این امارات در حق کسی حجتند که این امارات به او وصول پیدا کند و اگر واصل نشد حتما حجت نیست چه اینکه کبرای حجیت آن اماره واصل نشود و چه اینکه صغرای آن واصل نشده باشد. و اماره به دست فقیه می رسد نه به دست عامی و اگر فقیه بخواهد طبق آن فتوا دهد در حق خودش اثر عملی ندارد لذا در حق خودش حجت نیست اما در حق کسی که اثر عملی دارد وصول ندارد.

در بحث قطع چون جازم به حکم است می تواند اخبار به حکم بدهد اما در بحث حکم ظاهری چون نسبت به خود او

و كيف كان فبيان أحكام القطع و أقسامه يستدعى رسم أمور:

الأمر الأول لا شبهة فى وجوب العمل على وفق القطع عقلا

و لزوم الحركة على طبقه جزما و كونه موجبا لتنجز التكليف الفعلى فيما أصاب باستحقاق الذم و العقاب على مخالفته و عذرا فيما أخطأ قصورا و تأثيره فى ذلک لازم و صريح الوجدان به شاهد و حاكم فلا حاجة إلى مزيد بيان و إقامة برهان. و لا يخفى أن ذلک لا يكون بجعل جاعل لعدم جعل تأليفى حقيقة بين الشىء و لوازمه بل عرضا بتبع جعله بسيطا. و بذلک انقدح امتناع المنع عن تأثيره أيضا مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقادا مطلقا و حقيقة فى صورة الإصابة كما لا يخفى.[۹۹]

اثر عملی ندارد و نسبت به عامی واصل نیست اصلا حکم ظاهری وجود ندارد تا اخبار به آن بدهد.
و اگر مستند فقیه اصول عملیه باشد مثل استصحاب باز هم نمی تواند فتوا بدهد چون اصول عملیه وظایف کسانی است که موضوع اصل عملی در حق آنها محقق شود .استصحاب وظیفه کسی است که یقین سابق و شک لاحق داشته باشد و موضوعات ادله باید فعلا محقق باشند یعنی باید یقین فعلی و شک فعلی باشد. در اینجا عامی که موضوع اصل عملی در حقش محقق نیست یعنی یقین فعلی و شک فعلی ندارد و اما مجتهد که یقین فعلی و شک فعلی دارد موضوع اصل عملی نیست. و همین طور اصول دیگر مثل برائت که باید التفات و شک فعلی باشد.
مرحوم شیخ برای حل مشکل نسبت به اصول عملیه بیانی دارند و مرحوم اصفهانی بیان دیگری ذکر کرده اند و مرحوم آقای خویی بیان سومی دارند که اینجا مجال بیان آنها نیست.

[۹۹] جهتی از بحث که در کلام مرحوم آخوند نیامده است ولی برای روشن شدن بحث باید ذکر شود بحث کاشفیت قطع است.
صفت و خصوصیت قطع کاشفیت و مرآتیت است و این غیر از حجیت و وجوب متابعت و استحقاق عقوبت بر مخالفت است. و این خصوصیت برای قطع ذاتی است. کسی قطع را کاشف قرار نداده است تا بتوان کاشفیت را از قطع سلب کرد. به تعبیر مرحوم اصفهانی قطع عین کاشفیت است نه اینکه ذاتی است که کاشف است یعنی کاشفیت صفت برای آن ذات باشد. وصف کاشفیت متحد بر قطع است نه اینکه صفت زائد بر ذات باشد. اگر بخواهیم قطع را تعریف کنیم باید بگوییم همان که تعبیر دیگرش کاشفیت است. اتصاف قطع به کاشفیت از باب اتصاف زید به قیام نیست بلکه از این باب است که هر چیزی خودش هست. کاشفیت قطع نه به جعل تشریعی ممکن است و نه به جعل تکوینی ممکن است.
جعل تکوینی یعنی ایجاد و افاضه وجود و فرض این است که کاشفیت خود قطع است در مقام ماهیت و ذات و ماهیت قبل از وجود که فاقد ماهیت نیست تا در مرحله وجود به آن افاضه شود. انسانیت را برای انسان در مرحله ماهیت ایجاد نمی کنند. بله انسان را خداوند خلق می کند اما انسانیت را در مرحله ماهیت برای انسان خلق نمی کند حتی همان وقتی که انسان وجود ندارد انسان انسان است. و لذا گفته اند ما جعل اللّه المشمشة مشمشة بل أوجدها.
عرض ما به مرحوم اصفهانی این است که شما فرمودید قطع عین کاشفیت است. این حرف در قطع مطابق با واقع

صحیح است و قطع مطابق با واقع عین کاشفیت از واقع است اما قطعی که در اینجا محل بحث ماست اعم از قطع مطابق با واقع و مخالف با واقع است و کاشفیت عین قطع مخالف با واقع نیست بله به زعم قاطع کاشفیت عین قطع مخالف با واقع است اما از نظر واقع این قطع عین کاشفیت نیست بلکه عین عدم کاشفیت است. و لذا در منطق آمده اند راه های مطابقت قطع با واقع را بیان می کنند که مواد آن قضایا منتهی به امور وجدانی و ضروری است.

حداقل این است که عبارت مرحوم اصفهانی مسامحه واضح دارد و منظور ایشان قطع مطابق با واقع است. و قسمی از قطع که قطع مخالف با واقع است از کلام ایشان مغفول مانده است.

جهت بعدی که در کلام آخوند آمده است بحث منجزیت و معذریت قطع است که به تعابیر مختلف در کلمات قوم ذکر شده است. مرحوم آخوند می فرمایند قطع عقلا وجوب متابعت دارد. و منظور از وجوب متابعت این است که در تکالیف الزامی فرد بر اساس قطع خودش باید عمل کند. و اگر قطع قصورا مخالف با واقع باشد و مکلف جهل مرکب داشته باشد در این صورت مکلف معذور است.

بعد مرحوم آخوند می فرمایند این وجوب متابعت قطع و استحقاق عقوبت در صورت مخالفت با آن و معذوریت در صورت مخالفت با واقع امر ذاتی قطع است و جعلی نیست. و چون ذاتی قطع است دیگر معنا ندارد بحث کنیم از کجا آمده است. حجیت برای قطع از لوازم ذات است مثل زوجیت برای اربعهٔ و ایشان می فرمایند وجدان شاهد این امر است و احتیاج به برهان ندارد.

پس منجزیت و معذریت ذاتی قطع است و لذا قابل سلب هم نیست و شارع نمی تواند منع از حجیت و متابعت قطع کند. توجه کنید که بحث ما در بحث طریقی است. در قطع طریقی شارع نمی تواند از عمل به قطع ردع کند و منع از متابعت کند و از منجزیت و معذریت قطع مانع شود. حجیت از لوازم ذات قطع است. و این که عده ای از اخباریین گفته اند که احکام عقلیه حجت نیست چون شارع منع از عمل به غیر کتاب و سنت کرده است حرف اشتباهی است و اصلا شارع نمی تواند منع از عمل به قطع کند.

جایی که قطع موافق با واقع است اگر شارع منع از عمل به قطع کند لازمه اش اجتماع ضدین یا نقیضین است. و جایی که قطع مطابق با واقع نباشد حکم شارع به عدم حجیت مساوق با این است که در خیال قاطع امر محالی پیدا شود و اعتقاد به اجتماع ضدین یا نقیضین پیدا کند.

و امور محال همان طور که واقعا تحقق پیدا نمی کند اعتقادا هم نمی تواند باشند یعنی کسی نمی تواند معتقد به وقوع و امکان اجتماع نقیضین یا ضدین شود.

یکی از آثار بحث ذاتی بودن حجیت قطع این است که وقتی حکم واقعی فرض شد و حکم واقعی فعلیت داشته باشد چطور می شود که شارع ترخیص در مخالفت بدهد؟

[مراتب الحکم]

ثم لا یذهب علیک أن التکلیف ما لم یبلغ مرتبهٔ البعث و الزجر لم یصر فعلیا و ما لم یصر فعلیا لم یکد یبلغ مرتبهٔ التنجز و استحقاق العقوبهٔ علی المخالفهٔ و إن کان ربما یوجب موافقته استحقاق المثوبهٔ و ذلک لأن الحکم ما لم یبلغ تلک المرتبهٔ لم یکن حقیقهٔ بأمر و لا نهی و لا مخالفته عن عمد بعصیان بل کان مما سکت الله عنه کما فی الخبرفلاحظ و تدبر.

نعم فی کونه بهذه المرتبهٔ موردا للوظائف المقررهٔ شرعا للجاهل إشکال لزوم اجتماع الضدین أو المثلین علی ما یأتی تفصیله إن شاء الله تعالی مع ما هو التحقیق فی دفعه فی التوفیق بین الحکم الواقعی و الظاهری فانتظر.[۱۰۰]

---

[۱۰۰] مرحوم آخوند در ذیل بحث وجوب متابعت از قطع و حکم عقل به استحقاق عقوبت بر مخالفت قطع متعرض مراتب حکم شده اند. به این مناسبت که ایشان فرموده اند اگر قطع متعلق به حکم فعلی باشد قطع به حکم فعلی منشا استحقاق عقوبت و تنجز است و اما اگر قطع متعلق به حکم فعلی نبود موجب استحقاق عقوبت و تنجز نمی شود . جایی قطع موجب تنجز است که حکم فعلی باشد و قطع به حکم اقتضایی منشا تنجز و استحقاق عقوبت بر مخالفت نیست. به همین مناسبت ایشان به مراتب حکم اشاره کرده اند.

چهار مرحله از این کلام آخوند استفاده می شود مرتبه اقتضاء و مرتبه انشاء و مرتبه فعلیت و مرتبه تنجز و مرحوم اصفهانی هم همین جا متعرض مراتب حکم شده اند. مرحوم آخوند فرموده است تا وقتی حکم به مرحله بعث و زجر نرسد فعلیت پیدا نمی کند بلکه حکم فعلی موجب تنجز است. حکم فعلی در مقابل حکم اقتضایی است. به قرینه همین مقابله و برخی تعابیر دیگر که آخوند دارد گفته اند مرحوم آخوند مرحله اول حکم را مرحله اقتضاء می داند.

یکی از مراتب وجود حکم مرحله اقتضاء است. مراد از اقتضاء یعنی همان مرحله مفسده و مصلحت که طبق نظر امامیه در همه احکام شارع وجود دارد. به نظر اصطلاح مهم نیست تا مرحوم اصفهانی اشکال کند که مرحله اقتضاء از مراحل وجود حکم نیست. مرحوم آخوند می گوید حکم در مراحل شکل گیری مسبوق به چنین مرحله ای هست حال می خواهد از مراتب خود حکم باشد یا از مبادی حکم باشد.

مرحله دوم که در کلام آخوند اشاره شده است مرحله بعث و تحریک است. حکم تا به مرحله بعث و تحریک نرسد و در مرحله اقتضاء باقی مانده باشد منشا فعلیت و تحقق حکم فعلی نمی شود. حکم وقتی حکم فعلی است که شارع بعث و زجر داشته باشد. پس مرحله ای که مهم است مرحله بعث و زجر است نه انشاء و اگر انشاء هم مهم باشد انشائی است که مصداق بعث و زجر باشد و به داعی تحریک صادر شده باشد. پس آنچه از مرحله حکم است انشاء به داعی تحریک است. این برداشت مرحوم اصفهانی از کلام آخوند است و لذا بعدا مرحله فعلیت را از این مرحله جدا کرده است.

مرحله سوم مرحله فعلیت است که اگر این مرحله تمام باشد حکم از ناحیه مولی تمام است.

حال اگر این حکم به عبد وصول پیدا کند و بیان تمام باشد این حکم منجز بر عبد خواهد شد که همان مرحله

الأمر الثانی [مبحث التجری]

قد عرفت أنه لا شبهة فی أن القطع یوجب استحقاق العقوبة علی المخالفة و المثوبة علی الموافقة فی صورة الإصابة فهل یوجب استحقاقها فی صورة عدم الإصابة علی التجری بمخالفته و استحقاق المثوبة علی الانقیاد بموافقته أو لا یوجب شیئا.[۱۰۱]

استحقاق بر مخالفت و وجوب انبعاث است.

آنچه گفتیم که قطع اقتضای وجوب متابعت و استحقاق عقوبت در صورت مخالفت دارد فقط برای حکم فعلی جاری است و برای حکم اقتضایی چنین چیزی وجود ندارد هر چند ممکن است حکم اقتضایی منشا ثواب باشد. دلیل هم این است که حکم تا زمانی که فعلی نشود امر و نهی به حساب نمی آید و تنها اطاعت امر و نهی است که بر مکلف واجب است. و از طرف دیگر آنچه مکلف به آن موظف است عدم عصیان از تکلیف است و عصیان فقط در مورد حکم فعلی مصداق پیدا می کند و در غیر آن عصیان نیست.

در کلام آخوند مرحله انشاء وجود ندارد. این مرحله را دیگران به آخوند نسبت داده اند و بعد اشکال به آخوند کرده اند.

به نظر میرسد از نظر آخوند مرحله بعث و زجر چیزی جدای از مرحله فعلیت نیست .مرحله فعلیت یعنی مرحله بعث و زجر و بعث و زجر یعنی آنچه مولی می خواهد و هر آنچه که مولی بخواهد یعنی فعلی است. چرا کلام آخوند را طوری تفسیر کرده اید که بعد به آن اشکال وارد باشد؟ و اینجا هم مرحوم آخوند از مرحله اقتضاء نام نبرده است.

مرحله تنجز هم مربوط به مقام امتثال است و به عبد مربوط است. لذا از نظر آخوند بعث و زجر یعنی حکم فعلی.

بعد اشکالی پیش می آید که چگونه ممکن است مولی به داعی انبعاث انشاء کند و حکم فعلی باشد اما چون وصول به مکلف پیدا نکرده است اصول عملیه جاری باشد؟ اصول عملیه در حکم فعلی جاری هستند یعنی اصل برائت در حکمی جاری است که اگر به مکلف وصول پیدا کند مستحق عقوبت است و این فقط حکم فعلی است. اگر این گونه است چطور ممکن است مرحله فعلیت حکم با جریان اصول عملیه جمع بشود؟

و بر همین اساس برخی گفته اند تعبد به غیر علم ممکن نیست. چگونه ممکن است مولی انشاء فعلی داشته باشد و طلب فعلی داشته باشد با این حال خودش مجوز ترک داده است؟

این عویصه ای است در علم اصول و باید حل آن مطرح شود که ان شاء الله در مباحث آینده خواهد آمد.

[۱۰۱] مرحوم آخوند وارد بحث تجری می شوند. اینکه وجوب متابعت قطع و استحقاق عقوبت بر مخالفت آن امری عقلی و ذاتی قطع است در موارد قطع موافق با واقع میباشد. اما در بحث تجری گفته میشود اگر کسی قطع به حکمی پیدا کرد و قطع مطابق واقع نبود در این صورت اصلا حجیت معنا ندارد. چون حجیت یعنی امری باعث تنجز واقع بشود یا معذر باشد. در اینجا اصلا واقعی وجود ندارد که باعث تنجز آن بشود یا در صورت مخالفت با آن معذر باشد.

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 مستحقا للوم أو المدح بما يستتبعانه كسائر الصفات و الأخلاق الذميمة أو الحسنة.

و بالجملة ما دامت فيه صفة كامنة لا يستحق بها إلا مدحا أو لوما و إنما يستحق الجزاء بالمثوبة أو العقوبة مضافا إلى أحدهما إذا صار بصدد الجرى على طبقها و العمل على وفقها و جزم و عزم و ذلک لعدم صحة مؤاخذته بمجرد سوء سريرته من دون ذلک و حسنها معه كما يشهد به مراجعة الوجدان الحاكم بالاستقلال فى مثل باب الإطاعة و العصيان و ما يستتبعان من استحقاق النيران أو الجنان.[۱۰۲]

آیا قطع به حکم الزامی منشا وجوب متابعت است هر چند واقعیتی نداشته باشد؟ یا اینکه فقط واقعیت است که وجوب متابعت دارد؟ آیا استحقاق عقوبت در صورت مخالفت هم هست یا نه؟

این بحث ثمره مهمی دارد اما آیا این ثمره بحث اصولی است؟ اصل اینکه این بحث اصولی است یا غیر آن محل بحث است و ظاهر آخوند این است که این بحث کلامی است و لذا بحث استحقاق عقوبت را عنوان کرده اند.

نکته ای که باید مطرح کرد این است که مرحوم آخوند و مشهور اصولیین بحث را در مورد قطع عنوان کرده اند یعنی اگر قطع به حکمی پیدا شد و بعد با آن مخالفت کرد و معلوم شد که قطع مطابق با واقع نبوده است آیا مستحق عقوبت است؟

در حالی که بحث تجری اختصاصی به بحث قطع ندارد بلکه بحث جایی است که مکلف در جایی که مومن ندارد اقدام کند چه اینکه قطع به تکلیف داشته باشد یا اینکه احتمال باشد یا اینکه حجت قائم بر مساله ای شده باشد و مکلف با آن مخالفت کند.

[۱۰۲] مرحوم آخوند فرموده اند در مورد قطع مطابق با واقع روشن شد هم تکلیف واقعی منجز است و هم اینکه مکلف در صورت مخالفت مستحق عقوبت است. حال میگوییم آیا همان طور که قطع موافق با واقع این آثار را دارد قطع مخالف با واقع هم دارای این آثار هست؟ در اینجا یقینا به خاطر تنجز تکلیف واقعی این آثار نیست اما آیا خود قطع و مخالفت با آن چنین آثاری دارد یا اینکه مخالفت با قطع حداکثر موجب ذم است؟ همین طور آیا امتثال قطع موافق با واقع موجب استحقاق ثواب به عنوان اطاعت است آیا موافقت با قطع مخالف واقع هم باعث استحقاق ثواب هست؟ مرحوم آخوند می فرمایند حق این است که تجری موجب استحقاق عقوبت است و انقیاد موجب استحقاق ثواب است.

اینجا دو بحث مطرح است:

۱ .استحقاق عقوبت در فرض تجری

۲ .قبح فعلی که با آن تجری می شود

در بحث اول مرحوم آخوند می فرمایند تجری موجب استحقاق عقوبت است به دلیل وجدان و حکم عقل. ایشان می

[عدم تغير الواقع بالقطع بخلافه]

و لكن ذلک مع بقاء الفعل المتجرى [به] أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن أو القبح و الوجوب أو الحرمة واقعا بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم و الصفة و لا يغير جهة حسنه أو قبحه بجهته أصلا ضرورة أن القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه و الاعتبارات التى بها يكون الحسن و القبح عقلا و لا ملاكا للمحبوبية و المبغوضية شرعا ضرورة عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبغوضية و المحبوبية للمولى بسبب قطع العبد بكونه محبوبا أو مبغوضا له فقتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضا له و لو اعتقد العبد بأنه عدوه و كذا قتل عدوه مع القطع بأنه ابنه لا يخرج عن كونه محبوبا أبدا.

هذا مع أن الفعل المتجرأ به أو المنقاد به بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لا يكون اختياريا فإن القاطع لا يقصده إلا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعى الاستقلالى لا بعنوانه الطارئ الآلى بل لا يكون غالبا بهذا العنوان مما يلتفت إليه فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلا و من مناطات الوجوب أو الحرمة شرعا و لا يكاد يكون صفة موجبة لذلک إلا إذا كانت اختيارية.[۱۰۳]

فرمایند همان عقلی که در مورد قطع موافق با واقع قاضی به استحقاق عقوبت است همان حکم به استحقاق عقوبت در صورت مخالفت با قطع مخالف واقع است.

ملاک عقوبت مخالفت با واقع نیست بلکه ملاک عقوبت هتک حرمت مولی و شکستن حریم او است و این در قطع موافق با واقع و قطع مخالف با واقع مشترک است. و همین طور نسبت به قضیه استحقاق ثواب. ملاک استحقاق ثواب موافقت با واقع نیست بلکه خضوع و تواضع در برابر مولی است و این همان طور که در مورد قطع موافق با واقع هست در مورد قطع مخالف با واقع هم هست.

مرحوم آخوند اینجا اشاره می کنند به آنچه مکلف بر آن مستحق عقوبت است و می فرمایند مکلف به خاطر عزم بر گناه مستحق عقوبت است پس آن فعل خارجی دخلی در استحقاق عقوبت ندارد حتی به نحو شرط متاخر. همین عزم مکلف بر مخالفت باعث استحقاق عقوبت می شود.

(نیاز به تکمیل؟؟؟)

[۱۰۳] بحث دوم این است که آیا آن فعلی که با آن تجری متحقق می شود قبیح است؟ آیا این فعل که به تخیل عصیان انجام می گیرد قبیح است و معصیت است و استحقاق عقاب بر آن هست؟

مرحوم آخوند می فرمایند این فعل هیچ قبحی ندارد و این طور نیست که قطع به عنوان وجوه و اعتباراتی باشد که عقلا دخیل در حسن و قبح باشد. این کار قبیح نیست هر چند شخص به عنوان زشتی این کار را انجام دهد. و همین طور بالعکس یعنی شخص به خیال اینکه دارد کار نیکی انجام می دهد کار زشتی را انجام دهد. این کار قبیح است هر چند او به خاطر نیکی آن انجام می دهد. قطع به زشتی فعل خوب را زشت نمی کند و قطع به خوبی عمل زشت را زیبا نمی کند.

اشکال میشود که اگر این باشد معنا ندارد فرد متجری بر کار خوب مستحق عقوبت باشد هر چند وی آن را به نیت

إن قلت إذا لم يكن الفعل كذلک فلا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع و هل كان العقاب عليها إلا عقابا على ما ليس بالاختيار.

قلت العقاب إنما يكون على قصد العصيان و العزم على الطغيان لا على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار.[۱۰٤]

إن قلت إن القصد و العزم إنما يكون من مبادى الاختيار و هى ليست باختيارية و إلا لتسلسل.

قلت مضافا إلى أن الاختيار و إن لم يكن بالاختيار إلا أن بعض مباديه غالبا يكون وجوده بالاختيار للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعة العقوبة و اللوم و المذمة يمكن أن يقال إن حسن المؤاخذة و العقوبة إنما يكون من تبعة بعده عن سيده بتجريه عليه كما كان من تبعته بالعصيان فى صورة المصادفة فكما أنه يوجب البعد عنه كذلک لا غرو فى أن يوجب

بدی انجام بدهد. مرحوم آخوند سه جواب به این اشکال مطرح می کنند:

۱ .عقل و وجدان قاضی به این است که اعتقاد به زشتی و خوبی از وجوه و اعتبارات حسن و قبح نیست.

۲ .فعل در همه جا بر اساس تعلق اراده و اختیار متصف به حسن و قبح می شود. اگر فعلی خارج از اختیار انسان باشد هیچ ربطی به حسن و قبح ندارد و حسن و قبح فقط در امور اختیاری معنا دارد. فعل با اعتقاد به خلاف واقع در مورد آن، امر اختیاری نیست تا حسن و قبح در مورد او متصور شود.

معیار در حسن و قبح عقلی و ضابطه آن این است که فعل اختیاری و ارادی باشد .اگر فعل ارادی و اختیاری نباشد اتصاف به حسن و قبح ناممکن است. حال فردی که متجری است اراده و اختیار او به فعل به وصف اینکه مقطوع است تعلق نمی گیرد یعنی شرب مقطوع الخمریة امر اختیاری نیست یعنی قصد به فعل مقطوع الخمریة به عنوان آب مقطوع الخمریة تعلق نمی گیرد. یعنی این فرد قصد نکرده است شرب آنچه در واقع آب است و خمر نیست (شرب آب را به وصف مقطوع الخمریة بودنش) چگونه ممکن است چیزی که مورد قصد مکلف نیست باعث حسن یا قبح عمل شود؟ چگونه می شود چیزی که عنوانش متعلق قصد نیست دخالت در حسن و قبح عمل داشته باشد؟ قوام حسن و قبح به اختیاری بودن و قصدی بودن است و اگر عنوانی مورد قصد نبود نمی شود آن عنوان متصف به حسن یا قبح شود. نمی شود که شرب آب که مورد قصد فاعل نیست دخیل در اتصاف فعل به حسن باشد.

۳ .ممکن است قطع به آن فعل غیر اختیاری اصلا مورد التفات ما نباشد. و امر مغفول نمی تواند باعث اتصاف به حسن و قبح بشود. عقل نسبت به امور مغفول هیچ حکمی ندارد. و قطع می تواند از امور مغفول باشد و لذا متصف به حسن و قبح نباشد.

[۱۰٤] اگر اشکال شود که پس چرا در مورد تجری عبد مستحق عقوبت باشد؟ در حالی که فعل صادر از مکلف اختیاری نیست و مورد التفات نیست.

مرحوم آخوند جواب می دهند که استحقاق عقوبت بر فعل متجری به نیست. این فرد متجری را بر خوردن آبی که یقین به خمر بودنش داشت عقاب نمی کنند بلکه به خاطر عزم و قصد او بر معصیت که هتک مولی است عقاب می کنند نه به خاطر فعل خارجی که انجام داده است.

حسن العقوبة فإنه و إن لم يكن باختياره إلا أنه بسوء سريرته و خبث باطنه بحسب نقصانه و اقتضاء استعداده ذاتا و إمكانه و إذا انتهى الأمر إليه يرتفع الإشكال و ينقطع السؤال بلم فإن الذاتيات ضرورى الثبوت للذات. و بذلک أيضا ينقطع السؤال عن أنه لم اختار الكافر و العاصى الكفر و العصيان و المطيع و المؤمن الإطاعة و الإيمان فإنه يساوق السؤال عن أن الحمار لم يكون ناهقا و الإنسان لم يكون ناطقا.

و بالجملة تفاوت أفراد الإنسان فى القرب منه تعالى و البعد عنه سبب لاختلافها فى استحقاق الجنة و درجاتها و النار و دركاتها و موجب لتفاوتها فى نيل الشفاعة و عدم نيلها] و تفاوتها فى ذلک بالأخرة يكون ذاتيا و الذاتى لا يعلل.[۱۰۵]

---

[۱۰۵] مرحوم آخوند فرموده است اگر عقاب بر قصد باشد عقاب محال خواهد بود. چون قصد و عزم از مبادی اراده است و مبادی اراده اختیاری نیست و گر نه تسلسل پیش می آید. اراده از نظر آخوند جزء اخیر علت تامه است که بعد از آن حتما معلول واقع خواهد شد و قصد و عزم در مراحل قبل از آن است.

آنچه اختیاری است خود اراده است اما مبادی آن اختیاری نیستند. اگر قصد اختیاری نباشد معنا ندارد بر امر غیر اختیاری عقوبت مترتب شود.

ایشان دو جواب به این اشکال می دهند:

۱ .از کجا قصد و عزم که مقدمه اراده است اختیاری نیست؟ خود این عزم و قصد که از مبادی اراده است غالبا قابل عدم تحقق است و مکلف متمکن از ترک آن است. و اگر عدم تحقق آن در اختیار مکلف و تحت قدرت مکلف باشد یعنی قصد و عزم امری ارادی و اختیاری است. مکلف وقتی در عواقب کارش تامل کند قصد و عزم بر عمل نمی کند. قصد و عزم امر قهری نیست و مکلف می تواند مانع از تحقق آن بشود.

۲ .در اینجا مرحوم آخوند کلماتی دارند که باعث شده است ایشان را متهم به جبر کنند که به نظر ما حرف ایشان را بد معنا کرده اند و ایشان قائل به اختیار است و در بعضی حواشی تصریح بر اختیار دارند.

عقوبتی که در باب تجری گفتیم ممکن است گفته شود مربوط به عزم و قصد نیست بلکه به خاطر بعد مکلف از مولی است و این بعد ناشی از تجری است. مکلف به واسطه تجری از مولی دور می شود همان طوری که به واسطه معصیت هم از مولی دور می شود. عقوبت به خاطر خود مخالفت با مولی نیست بلکه به خاطر دوری از مولی است. معصیت متقوم به دو رکن است که یکی مخالفت با مولی است و دیگری قصد و عمد است. یعنی مخالفت عمدی و قصدی معصیت است. معصیت صرف مخالفت با مولی نیست بلکه باید قصد هم باشد.

در خود این معصیت که منشا استحقاق عقوبت است خود معصیت ارادی نیست بلکه مخالفت مولی ارادی است.

مجموع اراده مخالفت ارادی نیست و گر نه تسلسل پیش می آید. این طور نیست که یک اراده به مخالفت تعلق بگیرد و یک اراده هم به اراده مخالفت تعلق بگیرد. اراده فقط به مخالفت تعلق می گیرد و مجموع این اراده و مخالفت می شود معصیت با این حال مخالفت با مولی اختیاری است که اختیاری بودن آن به تعلق اراده به آن است نه تعلق اراده به اراده آن و چون این مخالفت اختیاری و ارادی است منشا بعد از مولی و استحقاق عقوبت می شود. در مثل تجری هم تجری ارادی نیست مثل معصیت که ارادی نبود اما جزء تجری اختیاری است. در معصیت مخالفت حقیقی مورد اختیار

إن قلت علی هذا فلا فائدة فی بعث الرسل و إنزال الکتب و الوعظ و الإنذار.

قلت ذلک لینتفع به من حسنت سریرته و طابت طینته لتکمل به نفسه و یخلص مع ربه أنسه ما کُنَّا لِنَهْتَدِیَ لَوْ لا أَنْ هَدانَا اللَّهُ قال الله تبارک و تعالی وَ ذَکِّرْ فَإِنَ الذِّکْری تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِینَ و لیکون حجة علی من ساءت سریرته و خبثت طینته لِیَهْلِکَ مَنْ هَلَکَ عَنْ بَیِّنَةٍ وَ یَحْیی مَنْ حَیَّ عَنْ بَیِّنَةٍ کی لِئَلَّا یَکُونَ لِلنَّاسِ عَلَی اللَّهِ حُجَّةٌ بل کان له حجة بالغة.[۱۰۶]

مکلف است و در تجری عزم بر مخالفت خیالی ارادی مکلف است. این طور نیست که خود عنوان تجری که اراده جزء آن است اراده دیگری بخواهد. پس اگر ما گفتیم معصیت ارادی نیست معنایش این نیست که مکلف مختار در مخالفت با مولی نیست. اما اراده بر مخالفت ارادی نیست و گرنه تسلسل پیش می آید. پس استحقاق عقوبت در تجری به خاطر بعد از مولی است.

تا اینجا کلام آخوند اصلا هیچ ربطی به جبر ندارد و نمی توان به ایشان بحث جبر را نسبت داد.

ایشان در حاشیه کلامی دارند که چگونه ممکن است استحقاق عقوبت مربوط به بعد از مولی نباشد بلکه به خاطر امر دیگری باشد در حالی که معصیتی که موجب استحقاق عقوبت است اختیاری نیست یعنی غیر قصدی است. چون اراده در ذات معصیت است. معصیت یعنی مخالفت عمدی و عمد و اراده و قصد جزء معصیت است و مخالفت عمدی به اختیار نیست یعنی به اراده دیگری احتیاج ندارد. چون قصد به مخالفت اختیاری نیست بلکه خود مخالفت اختیاری است. در معصیت چون مخالفت ارادی و اختیاری است لذا استحقاق عقوبت هم هست.

این کلام کاملا مخالف با جبر است و عجیب است چگونه به آخوند جبر را نسبت می دهند. ایشان می گوید همین را در مورد تجری هم بگویید. آنچه در تجری مورد اختیار مکلف است مخالفت خیالی است. و خود تجری اختیاری نیست بلکه جزء تجری که مخالفت خیالی و اعتقادی است اختیاری مکلف است.

این همان حرفی است که همه می گویند که اختیاری بودن همه چیز به اراده است و اختیاری بودن اراده به ذات خودش است و احتیاج به اراده ندارد.

بعد اشکالی مطرح می شود که اگر قرار است عقوبت به خاطر بعد از مولی باشد و بعد از خبث سریره نشات می گیرد این به معنای جبر است. جواب اینکه مرحوم آخوند نمی خواهد فعل را از اختیاری بودن خارج کند. چرا کافر کفر را اختیار کرده است؟ به خاطر خبث ذاتی که دارد اما این علت تامه نیست بلکه مقتضی است و به واسطه آن مکلف کفر را اختیار می کند. خبث سریره سبب اختیار کافر است نه اینکه امری غیر اختیاری باشد.

[۱۰۶] اشکالی مطرح می شود که اگر قرار است خبث باطن و حسن سریره فرد را کافر یا مومن می کند بعث رسل و انبیاء برای چیست؟ ایشان جواب می دهند خبث باطن و حسن سریره مقتضی است و این مقتضی باید به فعلیت برسد و بعث رسل و انبیاء برای به فعلیت رسیدن این مقتضی است. حسن سریره به تنهایی برای هدایت کافی نیست بلکه باید انبیاء برای هدایت باشند. انبیاء برای اتمام حجت بر مردم است برای اینکه کسی حجت و بهانه ای نداشته باشد. به نظر این جمله اتمام حجت یکی از بهترین دلیل هاست برای اینکه مرحوم آخوند قائل به اختیار است و گرنه اگر قائل به

و لا يخفى أن فى الآيات و الروايات شهادة على صحة ما حكم به الوجدان الحاكم على الإطلاق فى باب الاستحقاق للعقوبة و المثوبة[۱۰۷]

و معه لا حاجة إلى ما استدل على استحقاق المتجرى للعقاب بما حاصله أنه لولاه مع استحقاق العاصى 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 العاصى 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 بل عدم صدور فعل منه فى بعض أفراده بالاختيار كما فى التجرى بارتكاب ما قطع أنه من مصاديق الحرام كما إذا قطع مثلا بأن مائعا خمر مع أنه لم يكن بالخمر فيحتاج إلى إثبات أن المخالفة الاعتقادية سبب ک ا لواقعية الاختيارية كما عرفت بما لا مزيد عليه.[۱۰۸]

ثم لا يذهب عليک أنه ليس فى المعصية الحقيقية إلا منشأ واحد لاستحقاق العقوبة و هو هتک واحد فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم مع ضرورة أن المعصية الواحدة لا توجب إلا عقوبة واحدة كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما كما لا يخفى. و لا منشأ لتوهمه إلا بداهة أنه ليس فى معصية واحدة إلا عقوبة واحدة مع الغفلة عن أن وحدة المسبب تكشف بنحو الإن عن وحدة السبب.[۱۰۹]

الأمر الثالث [أقسام القطع]

أنه قد عرفت أن القطع بالتكليف أخطأ أو أصاب يوجب عقلا استحقاق المدح و الثواب أو الذم و العقاب من دون أن يؤخذ شرعا فى خطاب و قد يؤخذ فى موضوع حكم آخر يخالف متعلقه لا يماثله و لا يضاده كما إذا ورد مثلا فى الخطاب أنه إذا قطعت بوجوب شىء يجب عليک التصدق بكذا تارة بنحو يكون تمام الموضوع بأن يكون القطع بالوجوب مطلقا و لو أخطأ موجبا لذلک و أخرى بنحو يكون جزءه و قيده بأن يكون القطع به فى خصوص ما أصاب موجبا له و فى كل منهما يؤخذ طورا بما هو كاشف و حاک عن متعلقه و آخر بما هو صفة خاصة للقاطع أو المقطوع به و ذلک لأن القطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الإضافة و لذا كان العلم نورا لنفسه و نورا لغيره صح أن يؤخذ فيه بما هو صفة خاصة و حالة مخصوصة بإلغاء جهة كشفه أو اعتبار

جبر باشد احتجاج و اتمام حجت معنا ندارد.

و لذا با اينكه عقل رسول باطنى هر فردى است خداوند به آن اكتفاء نكرده است بلكه ارسال رسل و انبياء كرده است.

[۱۰۷] مرحوم آخوند در ادامه می فرمایند در آیات و روایت شاهد بر مدعای ما هست از آنجا که ایشان تفصیلا بیانی ذکر نکرده اند و در رسائل و حواشی کفایه مفصلا به آن پرداخته شده از ذکر آن خودداری میکنیم.

[۱۰۸] ؟؟؟؟؟؟

[۱۰۹] ؟؟؟؟

خصوصیهٔ أخری فیه معها کما صح أن یؤخذ بما هو کاشف عن متعلقه و حاک عنه فتکون أقسامه أربعهٔ مضافا إلی ما هو طریق محض عقلا غیر مأخوذ فی الموضوع شرعا:[۱۱۰]

---

[۱۱۰] مرحوم آخوند در امر سوم از امور مربوط به قطع به اقسام قطع اشاره فرموده اند. و عمده نظر ایشان در امر سوم به قطع موضوعی است.

قطع دو قسم دارد گاهی طریقی است و گاهی موضوعی است. گاهی قطع فقط طریق به واقع است و اصلا در موضوع اخذ نشده است اما گاهی قطع بعنوانه در موضوع اخذ شده است. ضابطه این قطع جایی است که حکم بر روی خود عنوان (بدون اخذ قطع در آن) رفته باشد در این صورت قطع طریقی است.

قطع طریقی که تا کنون بحث از احکام آن گذشت و آخوند فرمود عقلا متابعت از آن واجب است و حجیت ذاتی دارد در اکثر مواردی که حکم روی موضوعی رفته قطع به آن حکم طریقی است و موارد قطع موضوعی بسیار محدود است. مثلا می گویند خمر حرام است در اینجا قطع به خمریت یا حرمت هر دو طریقی است یعنی ذات خمر حرام است نه مقطوع الخمریه. لفظ خمر وضع نشده برای خمری که خمریتش معلوم باشد بلکه خمر آن است که در خارج خمر است و علم مدخلیتی در خمر ندارد. پس هر جا حکمی بر عنوانی مترتب باشد قطع در آن موارد طریق خواهد بود و نه جزء موضوع .

اما قطع موضوعی: منظور از قطع موضوعی این است که در موضوع حکم قطع اخذ شده باشد. مثالی که بعضی برای آن زده اند آیه شریفه کلوا و اشربوا حتی یتبین لکم... است به این تقریب که قبل از علم به فجر اکل و شرب جایز است و علم به فجر است که موجب حرمت اکل و شرب است نه خود فجر. اکل در زمان شک جایز است واقعا هر چند در واقع فجر طالع باشد و مکلف نداند چون مانع اکل علم به فجر بود نه فجر واقعی.

ثمره این بحث چیست؟ ثمره این است که آیا ادله اصول و امارات قابلیت تنزیل منزله قطع موضوعی دارد یا نه؟ شکی نیست که ادله اصول و امارات آنها را نازل منزله قطع طریقی می کند مثلا استصحاب می تواند جای علم به خمریت را بگیرد و این استصحاب در حکم قطع طریقی به خمریت است یعنی قطع به خمریت منشا تنجز بود استصحاب نیز منشا تنجز است. اما آنچه محل بحث است این است که آیا همان طور که امارات و اصول نازل منزله قطع طریقی هستند نازل منزله قطع موضوعی هم هستند؟ وقتی حکم بر روی مقطوع الخمریه رفته باشد آیا با استصحاب می توان احکام آن را مترتب کرد؟ احکام بر روی مقطوع الخمریه رفته است و موضوع مرکب است از خمر و علم به خمریت، استصحاب خمر را درست می کند اما آیا علم به خمریت هم درست می کند؟

اما اقسام قطع موضوعی:

در قطعی که در موضوع حکم اخذ شده است مرحوم شیخ تقسیمی دارند و مرحوم آخوند تقسیم دیگری را ضمیمه کرده اند. مرحوم آخوند ابتداء تقسیم خودشان را مطرح می کنند. و می فرمایند قطع موضوعی دو قسم دارد:

الف – قطع تمام موضوع باشد، چه موافق با واقع باشد و چه مخالف با واقع باشد پس اگر قطع مخالف با واقع هم بود حکم مترتب است و این یعنی واقع هیچ مدخلیتی در موضوع حکم ندارد و تمام موضوع قطع است. مثلا قطع به ضرر.

اگر شما قطع به ضرر داشتن روزه داشته باشید همین قطع به ضرر منشا بطلان واقعی روزه است و اگر فرد روزه گرفت و بعدا کشف خلاف شود و معلوم شود روزه ضرری هم نداشته است باز هم روزه باطل است. اینجا ضرر به علاوه قطع موضوع حکم نیست بلکه تمام موضوع قطع به ضرر است چه ضرری در واقع باشد و چه ضرری در واقع نباشد.
ب – اینکه قطع جزء الموضوع باشد. یعنی موضوع عبارت است از واقعیت و قطع به واقعیت. پس نه تنها واقع موضوع است و نه تنها قطع موضوع است. نه قطع تنها کافی است مثل موارد جهل مرکب و نه ثبوت واقع تنها کافی است بلکه باید هر دو باشد تا حکم مترتب شود. مثلا فرد نذر می کند تا وقتی بچه اش زنده است و او قطع به آن دارد صدقه بدهد. در اینجا نه قطع تنها کافی است و نه حیات واقعی کافی است بلکه باید هر دو با هم محقق شوند تا موضوع صدقه نیز محقق باشد.

بعد از این اشاره به تقسیم شیخ می کنند و می گویند علی کلا التقدیرین گاهی قطع بما هو صفهٔ اخذ شده است یعنی بما هو واقع نه بما هو کاشف عن الواقع و گاهی قطع که اخذ شده است بما هو کاشف و مرآهٔ و طریق اخذ شده است. این تقسیم شیخ است. و چون این تقسیم مرحوم شیخ مبتلا به شبهه ای است که کاشفیت از لوازم قطع است و معنا ندارد کاشفیت قطع را در نظر نگرفت و صفت بودن آن را در نظر گرفت مرحوم آخوند از تقسیم شیخ دفاع می کند. ایشان می فرمایند قطع همان طور که یک جهت کاشفیت دارد و این جهت از آن منفک نمی شود اما قطع خلاصه در کاشفیت نمی شود بلکه خودش یک وجود حقیقی است که آثار دیگری دارد مثل سکون نفس و... قطع و علم خودش یک صفت حقیقی و وجود حقیقی است و نور لنفسه است و این قطع و علم جنبه اضافه دارد و اضافه به طرفی اضافه پیدا می کند که در علم طرف اضافه معلوم بالذات است. برخی از صفات اضافی نیستند مثل شجاعت اما علم از صفاتی است که جنبه اضافه دارد و تا معلومی نباشد اصلا علم تکون پیدا نمی کند باید معلوم بالذاتی باشد تا علم تکون پیدا کند. مثل پدر بودن که یک امر اضافی است و باید فرزندی باشد تا پدر بودن محقق شود علم هم امری اضافی است یعنی در ذات علم یک معلومی نهفته است.

مراد از معلوم همان معلوم بالذات است نه معلوم بالعرض و موجود خارجی و اینکه حقیقت علم متقوم به طرف اضافه است یعنی حقیقت علم متقوم به معلوم بالذات است توجه کنید متقوم به معلوم بالذات است نه متقوم به معلوم بالعرض. پس علم صفت حقیقی است که متقوم به وجود معلوم بالعرض نیست.

نتیجه آنکه ممکن است آنچه منشا حکم شرعی باشد علم بما انه کاشف باشد و از حیث اینکه کشف از واقعیت خارجی می کند و ممکن است علم بما انه امر حقیقی و آثار واقعی دارد و از اعراض نفسانی است موضوع حکم باشد پس تقسیم مرحوم شیخ جا دارد و صحیح است.

قطع به ضرر در روزه همین علم بما انه صفهٔ حقیقی است و لذا اگر فرد یقین به عدم ضرر داشته باشد و روزه بگیرد و بعد معلوم شود که ضرر داشته است با این حال روزه اش صحیح است.

بعد مرحوم آخوند می فرمایند قطع بما انه صفهٔ هم دو قسم دارد:

۱ .گاهی قطع موضوعی صفتی بما انه صفهٔ للقاطع موضوع حکم است.

۲ .و گاهی بما انه صفهٔ للمقطوع به موضوع حکم است.

قطع همان طور که می تواند صفت برای قاطع باشد می تواند صفت برای مقطوع به هم باشد. به یک اعتبار از آن اسم فاعل انتزاع می شود و به یک اعتبار از آن اسم مفعول انتزاع می شود. گاهی آنچه دخیل در حکم شریعت است حیثیت صفتیت قطع برای قاطع است و گاهی حیثیت صفتیت آن برای مقطوع به است. هر چند این دو همیشه ملازم هم هستند و از هم جدا نمی شوند اما تلازم در وجود مستلزم تلازم در موضوع حکم نیست و ممکن است یکی از جهات موضوع حکم باشد و دیگری موضوع حکم نباشد.

مثلا قطع به ضرر در روزه بما انه صفهٔ للقاطع اخذ شده است. و مثلا استصحاب که می گویند من کان علی یقین فشک یعنی متیقن استصحاب می شود یعنی جهت صفتیت قطع برای مقطوع به موضوع حکم است.

خلاصه کلام اینکه قطع منقسم به طریقی و موضوعی است مرحوم آخوند قطع موضوعی را به چهار قسم تقسیم کردند به این بیان که یا قطع تمام موضوع حکم است که حتی در فرض عدم مطابقت قطع با واقع موضوع حکم محقق است و واقع مدخلیتی در حکم ندارد و یا اینکه قطع جزء موضوع حکم است و جزء دیگر واقع است. و در هر دو صورت قطع یا به لحاظ طریقیت و کاشفیت و مرآتیت ملحوظ در موضوع است و یا به لحاظ صفت بودنش که این نیز خود دو قسم دارد و گاهی به لحاظ صفت قاطع بودن موضوع است و گاهی به لحاظ صفت مقطوع بودن موضوع است.

نکته اول:

مرحوم آخوند مطرح کردند که قطع صفتی گاهی به لحاظ صفتیت برای قاطع موضوع است و گاهی به عنوان صفت برای مقطوع به موضوع است.

به نظر می رسد مثال برای این تقسیم مساله استصحاب است اگر چه آخوند مثال نزده اند. در دلیل آمده است من کان علی یقین فشک فلیمض علی یقینه در این جا یقین به حدوث که در جریان استصحاب اخذ شده است به چه لحاظی اخذ شده است؟ به لحاظ اینکه یقین وصف برای آن متیقن است؟ یعنی در حقیقت شارع گفته است آن طهارت متقین را در نظر بگیر یا اینکه به لحاظ اینکه وصفی است برای قاطع موضوع استصحاب قرار داده شده است؟ هر دو ممکن است یعنی شارع می تواند هر دو را لحاظ کند هم می تواند به لحاظ اینکه صفت مقطوع به است موضوع استصحاب قرار بدهد و هم به لحاظ اینکه صفت قاطع است موضوع قرار بدهد. هر دو ممکن است.

مرحوم شیخ که در جریان استصحاب تفصیل داده اند بین شک در مقتضی و شک در رافع ظاهرا موضوع را یقین به لحاظ صفتیت برای مقطوع به در نظر گرفته اند یعنی اگر چیزی متقین بود و بعد شک شد. و لذا گفته است در موارد شک در مقتضی استصحاب جاری نیست چون عنوان نقض صدق نمی کند چون نقض جایی صدق می کند که برای متیقن اقتضای دوام و استمرار وجود داشته باشد اما در موارد شک در مقتضی نقض صدق نمی کند. چیزی که اصلا اقتضای استمرار ندارد نقض هم ندارد و لذا استصحاب در موارد شک در مقتضی جاری نیست. اما مرحوم آخوند ظاهرا می گوید یقین در استصحاب به لحاظ وصف برای قاطع در موضوع اخذ شده است. یعنی کسی که شاک است مانند کسی است که یقین دارد تفاوتی ندارد شک شما در مقتضی باشد یا در رافع چون در هر دو صورت یقین استحکام و استمرار دارد و عمل به شک نقض آن یقین است و دلیل می گوید نباید آن را نقض کنید. و لذا آخوند و اغلب متاخرین قائلند که استصحاب هم در شک در مقتضی جاری است و هم در شک در رافع جاری است.

نکته دوم:

بزرگان وقتی به این تقسیم آخوند رسیده اند یا از کنار آن رد شده اند یا به ایشان اشکال کرده اند که این تقسیم جا ندارد. مثلا مرحوم آقای تبریزی می گوید یقینی که به نحو صفتی در موضوع اخذ شده است بما هو صفهٔ للقاطع درست است اما بما هو صفهٔ للمقطوع به جا ندارد. چون اگر شما این حرف را بزنید یعنی واقعیتی را تصور کرده اید که آن واقعیت متصف به مقطوع بودن است و این با اخذ یقین بما هو صفهٔ منافات دارد بلکه یعنی قطع به نحو کاشف و طریق اخذ شده است. لحاظ قطع بما هو صفهٔ للقاطع ملازم است با در نظر نگرفتن واقع اما اگر فرمودید صفهٔ للمقطوع به یعنی واقع را در نظر گرفتید و در نظر گرفتن واقع با اخذ یقین بما هو صفهٔ منافات دارد. قطع موضوعی صفتی بما هو صفهٔ للمقطوع به مرجعش قطع موضوعی طریقی است. و لذا قطع صفتی فقط یک قسم بیشتر ندارد. این اشکال در کلام ایشان و غیر از ایشان به مرحوم آخوند ذکر شده است.

به نظر می رسد این اشکال وارد نیست چون این بزرگواران فرض کرده اند که قطع صفتی حتما باید مطابق با واقع نباشد و لذا اگر گفتید قطع بما هو صفهٔ للمقطوع به منافات با آن دارد در حالی که قطع صفتی به این معنا نیست. قطع صفتی یعنی لازم نیست واقعیت در کنار آن باشد اما نه اینکه واقعیت هیچ گاه در کنارش نیست. قطع صفتی قطعی است که یا واقعیت در کنار آن الغاء شود و یا اینکه تحفظ بر واقع شود و علاوه بر تحفظ واقع چیز دیگری در کنار آن باشد. یعنی علاوه بر کاشفیت که شارع در نظر گرفته است چیز دیگری هم در نظر گرفته است و آن اینکه صفت است. و لذا این طور نیست که در قطع صفتی الا و لا بد باید قطع کاشف نباشد.

نکته سوم (تکمله ای بر نکته دوم):

اشکالی به مرحوم آخوند در تصویر قطع موضوعی به عنوان تمام موضوع و در عین حال طریقی شده است. مرحوم آخوند تمام الموضوع را تفسیر کرده است که یعنی اگر خود قطع باشد هر چند مخالف با واقع هم باشد برای تحقق موضوع کافی است.

اشکالی از طرف مرحوم نایینی و شاگردان ایشان به آخوند وارد شده است که اگر قرار است قطع تمام موضوع باشد و غیر از آن چیزی دخیل در موضوع نباشد معنا ندارد بگویید قطع بما هو طریق موضوع باشد. در نظر گرفتن قطع بما هو طریق و کاشف یعنی در نظر گرفتن مصادفت با واقع و این با تمام الموضوع بودن قطع منافات دارد. معنا ندارد بگویید قطع تمام الموضوع است اما در عین حال باید مطابق با واقع هم باشد. اگر کاشفیت از واقع در آن لحاظ شده است معنا ندارد بگویید موضوع قطع است حتی اگر خطا باشد.

این اشکال در کلام چند نفر از اصولیین آمده است.

این اشکال عجیب است. تلقی این عده از قطع بما هو طریق چیزی است که بر اساس آن اشکال وارد است اما این تلقی مراد آخوند نیست.

بله قطع بما هو مطابق للواقع نمی تواند تمام الموضوع باشد اما آیا احتمال هست که مرحوم آخوند در دو سطر تناقض به این صراحت را گفته باشند؟ آخوند می فرمایند قطع تمام الموضوع است یعنی حتی اگر مطابق با واقع نباشد و بعد می فرمایند همین قطع گاهی بما هو کاشف موضوع حکم است و این خود نشان می دهد مراد مرحوم آخوند از

کاشفیت غیر از آن است که در نظر این بزرگواران بوده است. مراد مرحوم نایینی از کاشفیت و طریقیت مطابقت با واقع است اما مراد مرحوم آخوند از کاشفیت و طریقیت این است که قطع در نظر خود قاطع طریق و کاشف است هر چند مخالف با واقع باشد. لذا ایشان گفت قطع و علم از صفات اضافی است و باید طرف اضافه ای باشد تا آنها محقق شوند مقوم و مکون قطع وجود مقطوع است اما مقطوع به معنای وجود خارجی مقطوع نیست وجود خارجی مقطوع مقوم قطع نیست و بسیاری از قطع ها فاقد مقطوع خارجی هستند با این حال حتما مقطوع دارند. منظور آخوند این است که گاهی قطعی که تمام الموضوع است از این جهت که کاشف و طریق است از نظر قاطع در موضوع لحاظ شده است و گاهی از این جهت که یک صفت نفسانی است در موضوع لحاظ شده است. یعنی گاهی قطع بما له متعلق فی افق النفس موضوع است و گاهی بما هو صفۀ النفسانیۀ موضوع است.

حاصل اینکه مراد مرحوم نایینی از طریقیت، طریقیت به واقع و خارج است در حالی که مراد مرحوم آخوند از طریقیت، طریقیت از نظر قاطع و جهت کشف از مقطوع در افق نفس که همان معلوم بالذات است می باشد. و لذا غفلت از کلام آخوند در یک عبارت و دو سطر اشتباهی بزرگ است که از مرحوم نایینی بعید است. اشکال مرحوم نایینی بدیهی است و آیا معقول است مرحوم آخوند در دو سطر از این اشکال بدیهی غافل باشد؟!

نکته چهارم:

از آنچه در نکته سوم بیان شد اشکالی نسبت به تقریب کلام آخوند روشن می شود. بیان شد که مرحوم آخوند خودش یک تقسیم دارد که قطع بما هو تمام الموضوع و قطع بما هو جزء الموضوع و یک تقسیم مربوط به شیخ است که قطع بما هو طریق و قطع بما هو صفۀ.

در حالی که منظور شیخ از تقسیم غیر از منظور آخوند از این تقسیم است. مراد مرحوم شیخ از قطع بما هو طریق یعنی طریق و کاشف از واقع و لذا فقط جزء الموضوع است. اما از نظر آخوند قطع بما هو طریق یعنی طریق به اعتقاد قاطع . آنچه از نظر آخوند طریقی است از نظر شیخ صفتی است. هر دو قسمی که مرحوم آخوند به عنوان قطع موضوعی ذکر کرده است یعنی قطع موضوعی تمام الموضوع بما هو طریق و بما هو صفۀ هر دو قسم جزو قطع موضوعی صفتی از نظر شیخ است.

این اشکال در کلام دیگران هم رخ داده است حتی آقای صدر هم که مانند آنچه در نکته سوم بیان شد کلام آخوند را مطرح کرده اند مرتکب این اشتباه شده اند.

نکته پنجم:

بیان شد که قطع یا طریق است و اصلا در موضوع اخذ نمی شود که عامه موارد در شریعت این گونه است و یا اینکه قطع در موضوع اخذ شده است ولی باید توجه کرد صرف اخذ قطع در موضوع به معنای قطع موضوعی نیست بلکه ممکن است قطع طریقی باشد و علم و قطع مشیر استعمال شده باشد. مثلا اگر گفت اذا علمت بخمر حرم علیک معنایش قطع موضوعی نیست بلکه ممکن است منظور این باشد که هر کجا خمر محقق شد حرام است. پس این گونه نیست که هر کجا در موضوع حکم علم و قطع اخذ شد قطع موضوعی باشد. قطع موضوعی یعنی آنجایی که علم

دخیل در موضوع حکم است. و اخذ قطع در ظاهر دلیل در موضوع به معنای دخالت آن در موضوع الحکم نیست بلکه ممکن است عنوان مشیر باشد.

اما راه تشخیص چیست؟ آیا اصل این است که آنچه در لسان دلیل آمده قطع موضوعی است؟

ممکن است بگوییم اصل این است که آنچه در لسان دلیل آمده است عنوان مشیر است. به عبارت دیگر اصل این است که هر آنچه در لسان دلیل آمده است دخیل در موضوع است مگر مواردی که استثناء شده است و از جمله علم و قطع است که ظهور علم و قطعی که در لسان دلیل آمده است در مشیریت و طریقیت است نه در موضوعیت مانند رجل که اگر در لسان دلیل اخذ شد به معنای موضوعیت داشتن مرد بودن نیست.

نکته ششم:

قطع ماخوذ در موضوع به سه صورت قابل تصور است گاهی این گونه است که قطع به ذات موضوع در موضوع حکم شرعی اخذ می شود و گاهی قطع به حکمی در موضوع حکم دیگر اخذ می شود و گاهی قطع به حکم در موضوع خود آن حکم اخذ شود که مرحوم آخوند فقط به یکی از این حالات اشاره کرده اند. که شاید از نظر وقوعی نادر باشد و قسم مهم و محل ابتلاء در کلام ایشان مسکوت است.

قطع به حکمی در موضوع حکم دیگر را مرحوم آخوند در مباحث بعدی متعرض شده است که این بسیار نادر است.

اما اخذ قطع به موضوعی در موضوع حکم در شریعت بسیار است و در کلام ایشان نیامده است. مثل حرمت روزه در صورت قطع به ضرر یا تمام بودن نماز در سفر در صورت قطع به ضرر داشتن سفر و... این مورد در شریعت خیلی شایع است. قطع به موضوعی عرفی در موضوع حکم اخذ شده است. از جمله موارد آن است که به مرحوم صاحب حدائق نسبت داده اند که موضوع اجتناب از نجس علم به نجاست است. یعنی موضوع اجتناب از نجس ملاقات واقعی با نجس نیست بلکه جایی است که علم به نجاست باشد. در جایی که علم به نجاست نیست واقعا حکم به اجتناب نیست. این که در برخی روایات آمده است «قَالَ عَلِيٌّ ع- مَا أُبَالِي أَ بَوْلٌ أَصَابَنِي أَوْ مَاءٌ إِذَا لَمْ أَعْلَمْ» (فقیه ج ۱ ص ۷۲) دال بر همین است و الا اگر نجاست واقعی موضوع حکم بود احتیاط مطلوب بود و لا ابالی معنا نداشت و اینکه در برخی روایات دیگر آمده است که اگر فرد در هنگام تخلی احساس کرد به پای او ادرار ترشح شده آب به پایش بپاشد همین معنا از آن استفاده می شود.

و قسم سوم که مرحوم آخوند بعدا اشاره به آن کرده اند قطع به حکم در موضوع همان حکم است که گفته اند این غیر معقول است و لازمه اش خلف یا دور است.

نهایتا آنچه در شریعت عمدتا واقع می شود همین قسم دوم است که در کلام آخوند نیامده است. و تمام اقسامی که مرحوم آخوند در ذیل قسم اول ذکر کرده اند در قسم دوم نیز جاری است.

[قیام الطرق و الأمارات مقام القطع الطریقی]

ثم لا ریب فی قیام الطرق و الأمارات المعتبرة بدلیل حجیتها و اعتبارها مقام هذا القسم[۱۱۱]

---

[۱۱۱] برای این بحث که آیا امارات جایگزین قطع موضوعی می شود یا نه باید برخی مثال های قطع را ذکر کنیم. یکی از مواردی که بنا بر قولی قطع به شی در موضوع اخذ شده است استصحاب است. وقتی یقین به چیزی پیدا کردی و شک در بقایش کردی بنا بر بقای همان چیز باید گذاشته شود. و فرقی بین شبهات حکمیه و شبهات موضوعیه هم نیست البته بنابر اینکه قطع از جهت اینکه صفت برای قاطع است موضوع حکم باشد.

در کنار لا تنقض الیقین بالشک در باب استصحاب صدق العادل هم داریم. صدق العادل اقتضاء می کند خبر زراره حجت است و اگر زراره به چیزی خبر داد مثل اینکه این آب به خاطر تغیر رنگش نجس است و می دانیم که آب متغیر تا وقتی تغیرش از بین نرفته است نجس است حال اگر آب نجس خود به خود از رنگ نجاست خارج شود ما استصحاب نجاست می کنیم چون روایت در این مورد حجت نیست چرا که این آب الان متغیر نیست بلکه آبی است که کان متغیرا.

سوال این است که اگر متیقن با اماره ثابت شده باشد و به وجدان و یقین ثابت نباشد آیا با اماره، متیقن که از ارکان استصحاب است ثابت می شود؟ مثلا اگر متیقن ما با قاعده طهارت یا قاعده ید ثابت شده بود آیا باز هم استصحاب حجت است؟

توضیح بیشتر آنکه یکی از احتمالات در بحث استصحاب این است که اصلا یقین در موضوع دلیل اخذ نشده است. قبلا بیان شد هر عنوانی که در موضوع اخذ شده باشد حتما در موضوع دخیل نیست بلکه ممکن است عنوان مشیر باشد. اگر این احتمال را ملتزم شویم یقین در استصحاب طریق خواهد بود و مشیر به متیقن است. من کان علی یقین یعنی کسی که حالت سابقه دارد و این دلیل مشیر به حالت سابقه است. استصحاب در حقیقت به لحاظ واقع اجرا می شود و حالت سابقه مجرای استصحاب است و ما گفتیم ظهور یقین در ادله به این است که واقع معتبر و مهم است. در این صورت دیگر قطع موضوعی جا ندارد و اینجا با وجود اماره و اصل استصحاب جاری است چون همانطور که بیان شد شکی نیست که ادله اصول و امارات قطع را جایگزین قطع طریقی می کند و اینجا هم بنابر فرض قطع طریقی اخذ شده است.

مرحوم آخوند در تنبیه دوم استصحاب می گوید مفاد دلیل استصحاب بیان تلازم بین وجود و حدوث و بقاء است نه بین یقین به بقا و استمرار به بقا؛ موضوع این است که هر کجا حدوثی باشد (حال این حدوث گاهی با یقین ثابت می شود و گاهی با اماره و ...) منجز می شود. موضوع استصحاب یقین بما هو یقین نیست بلکه یقین چون کاشف از متیقن است اعتبار شده است. استصحاب می گوید هر کجا واقعیتی بود و شک در بقایش شد حال چه این واقعیت با وجدان و یقین ثابت باشد یا با اصل و اماره ثابت باشد باید حکم به بقا کرد. طبق این بیان یقین در استصحاب اصلا یقین موضوعی نیست و یقین طریقی است و شکی نیست امارات جایگزین قطع طریقی هستند.

كما لا ريب فی عدم قيامها بمجرد ذلک الدليل مقام ما أخذ فی الموضوع علی نحو الصفتيۀ من تلک الأقسام بل لا بد من دليل آخر علی التنزيل فإن قضيۀ الحجيۀ و الاعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجۀ من الآثار لا له بما هو صفۀ و موضوع ضرورۀ أنه كذلک يكون كسائر الموضوعات و الصفات. و منه قد انقدح عدم قيامها بذاک الدليل مقام ما أخذ فی الموضوع علی نحو الكشف

اما اگر این احتمال را نپذیرفتیم و گفتیم اصلا خلاف ظاهر است که مراد از یقین آن واقعیت خارجی باشد و آنچه در استصحاب اخذ شده است خود یقین بما هو یقین است نتیجه این میشود که یقین در استصحاب موضوعی است و به نظر ما حق هم همین است.

حال باید دید کدام از اقسام قطع موضوعی است و بعد بررسی کرد که آیا اماره جایگزین آن می شود یا نه؟

آیا این یقین تمام الموضوع است یا جزء الموضوع است؟ در اینجا باید به دلیل نگاه کرد و هر عنوانی در دلیل اخذ شده باشد همان موضوع حکم است چه چیز دیگری به آن ضمیمه شود یا نشود.

در دلیل استصحاب گفته شده است «من کان علی یقین» و ممکن است ادعا شود از این دلیل می فهمیم که تمام الموضوع یقین است و واقع هیچ دخلی در آن ندارد.

و احتمال دارد بگوییم جزء الموضوع است چون ادعا می شود که ظاهر عرفی من کان علی یقین اگر چه این است که یقین هم باید باشد اما جهت کشف و حکایت یقین هم لحاظ شده است و لذا یقین جزء الموضوع است.

و در هر صورت آیا بما هو طریق و کاشف اخذ شده است یا بما هو صفۀ؟ که البته ما گفتیم هر دو این تقسیمات طبق تقسیم شیخ قطع صفتی هستند و مراد از طریق و کاشف یعنی طریق و کاشف در نظر قاطع.

ظاهر دلیل این است که خود یقین را نمی خواهد حکم به بقایش بکند بلکه می خواهد حکم به بقای متیقن کند پس یقین بما هو کاشف و طریق موضوع استصحاب است.

در مقابل آن این است که یقین بما هو صفۀ خاصه معتبر باشد یعنی چون یقین نوعی استمرار و استحکام دارد حکم به بقای آن می شود. خود یقین استحکام دارد و مهم نیست متیقن چیست آیا از موارد شک در مقتضی است یا از موارد شک در مانع است.

این چهار حالت تمام آن چهار حالتی بود که مرحوم آخوند فرض کرد و در استصحاب قابل تصور است.

مثال بعدی تعبیر کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر است که در موارد شک در نجاست به این قاعده تمسک می کنیم.

اگر شک در نجاست آبی داشتیم ولی استصحاب یا اماره حکم به نجاست آن میکرد آیا غایت مذکور در روایت که حتی تعلم انه قذر است تعبدا حاصل شده است یا اینکه قاعده طهارت جاریست؟

بعد از بیان مثال و تنقیح محل بحث میگوییم شکی نیست که اماره مقام قطع طریقی محض واقع می شوند و اصلا معنای صدق العادل همین است و الا باید لغو باشد اما آیا صدق العادل همان طور که اقتضاء دارد خبر در حکم قطع طریقی است اقتضاء می کند در حکم قطع موضوعی هم هست؟ محل نزاع در اینجاست.

فإن القطع المأخوذ بهذا النحو فی الموضوع شرعا کسائر ما لها دخل فی الموضوعات أیضا فلا یقوم مقامه شیء بمجرد حجیته و قیام دلیل علی اعتباره ما لم یقم دلیل علی تنزیله و دخله فی الموضوع کدخله[۱۱۲]

---

[۱۱۲] بحث در مقام اثبات است. یعنی ادله دال بر حجیت امارات و اصول آیا دلالت بر تنزیل اماره و اصل مقام قطع موضوعی دارد یا ندارد؟

به حسب مقام اثبات بحث در چهار قسم واقع می شود. بحث گاهی در قیام امارات مقام قطع موضوعی است و بحث گاهی در قیام اصول عملیه است. و در امارات هم برخی امارات هستند که در لسان دلیل، علم اعتبار شده اند و برخی دیگر اماراتی هستند که اعتبار آنها از طرف شارع به عنوان علم نیست. یعنی لسان ادله اعتبار امارات مختلف است برخی از ادله به لسان اعتبار علم است مثلا در مورد قیام خبر ثقه که در روایت هست که شما حق تشکیک در آنچه ثقات از ما نقل می کنند ندارید. این یعنی مقام علم تنزیل شده است. و لسان برخی دیگر از ادله جعل حجیت است نه اینکه آنها را نازل منزله علم کند. و در اصول عملیه هم در دو مقام بحث است یکی اصول عملیه محرزه است مثل استصحاب و دیگری اصول عملیه غیر محرزه مثل اصل برائت و اشتغال.

اینکه مرحوم آخوند فرموده است اصول عملیه معنا ندارد مقام قطع واقع شود یعنی همان اصول عملیه غیر محرزه و استصحاب که ایشان بعدا بحث کرده است اصل عملی محرز است.

فرق بین اصل محرز و غیر محرز این است که در اصول عملیه محرزه شارع مکلف را عالم قرار می دهد در حالی که در اصول غیر محرزه این گونه نیست.

مرحوم آخوند در دو مقام بحث کرده اند: در امارات و اصول عملیه. ایشان نسبت به امارات فرموده اند ادله اعتبار امارات نهایت اقتضایی که دارند این است که امارات جایگزین قطع طریقی می شود اما نسبت به قطع موضوعی چه موضوعی طریقی و چه موضوعی صفتی امارات جایگزین قطع نمی شود. در قبال این احتمال جایگزینی مطلق (قطع موضوعی طریقی و وصفی) است و احتمال سوم تفصیل مرحوم شیخ است که می فرمایند قطع جایگزین قطع طریقی و موضوعی طریقی است اما جایگزین قطع موضوعی صفتی نمی شود.

استدلال مرحوم آخوند این است که آنچه از دلیل اعتبار اماره استفاده می شود این است که اماره حکم قطع را دارد بما انه حجة و طریق و کاشف عن الواقع. (بیانی که سابقا عرض شد که قطع موضوعی طریقی از نظر آخوند همان قطع صفتی از نظر شیخ است اینجا هم نمود دارد.)

مرحوم آخوند می گوید امارات جایگزین قطع هستند بما هو طریق الی الواقع نه بما هو طریق فی نظر القاطع. یعنی چگونه وقتی قطع بر چیزی باشد اثر واقع را مترتب می کنی همان طور وقتی اماره بر چیزی اقامه شد آثار واقع را بر همان هم مترتب کن. همان واقعیتی که اگر انکشاف تام داشت اثر بر آن مترتب می شود اماره هم مانند انکشاف تام است. اما از حیث اینکه قطع در موضوع حکمی اخذ شود ادله امارات ناظر به این نیست. حکم قطعی که در موضوع اخذ شده است حکم سائر اجزای موضوع است مثل بالغ عاقل. حکم قطع حکم البالغ العاقل است که اصلا معنا ندارد اماره جایگزین آن شود، قطع وقتی در موضوع اخذ شده است یعنی صفتیت آن ولو به جهت کاشفیت در نظر قاطع مهم

و توهم كفاية دليل الاعتبار الدال على إلغاء احتمال خلافه و جعله بمنزلة القطع من جهة كونه موضوعا و من جهة كونه طريقا فيقوم مقامه طريقا كان أو موضوعا فاسد جدا. فإن الدليل الدال على إلغاء الاحتمال لا يكاد يكفي إلا بأحد التنزيلين حيث لا بد في

است و اماره جایگزین این نمی شود. دلیل اماره تعبد به مودی است نه تعبد به علم به مودی، آنچه مفاد امارات است چه اماراتی که اماره را نازل مقام علم می کند و چه اماراتی که این گونه نیست هر دو تعبد به مودی است نه تعبد به علم و آثار آن؛ در آن جایی که دلیل اماره آن را تنزیل مقام علم می کند در حقیقت مکلف را متعبد می کند به عالم بودن به لحاظ آنچه علم به آن اثر طریقی دارد یعنی مودی یعنی علم از حیث کشف آن از واقعیت خارجی. اما اینکه هر کجا علم نبود جای علم را بگیرد این از دلیل اماره بر نمی آید.

علم چند اثر دارد: طریقیت علم که در حقیقت اثر معلوم و مودی است و یکی هم اثر علم بما هو علم است و دلیل اماره فقط ناظر به اثر علم بما هو طریق است نه اثر علم بما هو علم.

مرحوم آخوند می فرمایند شکی نیست که امارات جایگزین قطع موضوعی صفتی نمی شود و به همین نکته جایگزین قطع موضوعی طریقی هم نمی شود. حکم علمی که در موضوع اخذ می شود حکم بقیه موضوعات است و اماره جایگزین آن نمی شود. امارات جایگزین هیچ قطعی از انحای قطع موضوعی نمی شوند و تنها جایگزین قطع طریقی هستند و فرقی نیست بین اینکه قطع موضوعی بما انه طریق لحاظ شده باشد یا بما انه صفة و تمام الموضوع باشد یا جزء الموضوع باشد و فرقی هم نیست که لسان دلیل اماره اعتبار آن به عنوان علم باشد یا بر اساس تعبد به مودی باشد. روایت «فَإِنَّهُ لَا عُذْرَ لِأَحَدٍ مِنْ مَوَالِينَا فِي التَّشْكِيكِ فِيمَا يَرْوِيهِ عَنَّا ثِقَاتُنَا» (وسائل الشیعه ج ۲۷ ص 150) از نوع اول است یعنی خبر را به عنوان علم معتبر می کند.

و یا بر اساس تعبد به مودی مثل الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانٍ عَنِ الْفُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَسْتَتِمُّ قَائِماً فَلَا أَدْرِي رَكَعْتُ أَمْ لَا قَالَ بَلَى قَدْ رَكَعْتَ فَامْضِ فِي صَلَاتِكَ فَإِنَّمَا ذَلِكَ مِنَ الشَّيْطَانِ) .تهذیب الاحکام ج ۲ ص ۱۵۱) که مفاد قاعده تجاوز است که یعنی بنا بگذار ظاهرا بر اینکه رکوع را انجام داده ای. اینجا حکومت است اما حکومت ظاهری است بر خلاف الطواف بالبیت صلاة که حکومت واقعی است یعنی می گوید طواف واقعا نماز است به لحاظ شروط و طهارت و...

فرق بین حکومت واقعی و ظاهری این است که در حکومت واقعی اصلا کشف خلاف معنا ندارد اما در حکومت ظاهری کشف خلاف هست و در صورت کشف خلاف عمل مجزی نخواهد بود.

گاهی تعبد به مودی و محتوی است که از آن تعبیر می شود به تعبد به علم بما انه طریق. یعنی تعبد به محتوی شده است. و گاهی تعبد به خود علم و طریق است می گوید خبر ثقه علم است.

مرحوم آخوند فرمودند هر دو لسان اعتبار اماره هیچ تفاوتی در عدم جایگزینی با قطع موضوعی ندارند و فقط می گویند اثر واقع و اثر معلوم را مترتب کن یعنی به لحاظ تحقق معلوم این اماره علم فرض شده است و این هم لسان و تعبیری از تعبد به مودی است.

تقریب دلیل عدم جایگزینی هم این است که قطع طریقی مستدعی لحاظ واقع است و قطع موضوعی مستدعی لحاظ خود قطع است و هیچ جامعی هم بین آنها نیست.(در تعلیقه های بعدی توضیح داده شده است)

كل تنزيل منهما من لحاظ المنزل و المنزل عليه و لحاظهما فی أحدهما آلی و فی الآخر استقلالی بداهۀ أن النظر فی حجيته و تنزيله منزلۀ القطع فی طريقيته فی الحقيقۀ إلی الواقع و مؤدی الطريق و فی كونه بمنزلته فی دخله فی الموضوع إلی أنفسهما و لا يكاد يمكن الجمع بينهما.

نعم لو كان فی البين ما بمفهومه جامع بينهما يمكن أن يكون دليلا علی التنزيلين و المفروض أنه ليس فلا يكون دليلا علی التنزيل إلا بذاک اللحاظ الآلی فيكون حجۀ موجبۀ لتنجز متعلقه و صحۀ العقوبۀ علی مخالفته فی صورتی إصابته و خطائه بناء علی استحقاق المتجری أو بذلک اللحاظ الآخر الاستقلالی فيكون مثله فی دخله فی الموضوع و ترتيب ما له عليه من الحكم الشرعی.[۱۱۳]

---

[۱۱۳] ان قلت: اینکه شما می گویید خلاف اطلاق دلیل اماره است. دلیل اماره ای که می گوید اماره جایگزین علم است نمی گوید بما هو طریق بلکه اقتضا دارد بما هو طریق و بما هو موضوع جایگزین باشد. اطلاق دلیل حجیت اماره اقتضای تنزیل اماره مقام تمام آثار علم را دارد چه آثار طریقی و چه آثار موضوعی.

مرحوم آخوند جواب می دهند که این حرف اصلا معقول نیست که دلیل اماره هم ناظر به جایگزینی اماره نسبت به آثار طریقی علم باشد و هم ناظر به آثار موضوعی علم باشد. ممکن نیست دلیل واحد متکفل ترتیب مطلق آثار باشد و هم بگوید آثار قطع طریقی را مترتب کن و هم آثار قطع موضوعی را مترتب کن. این از قبیل استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد است که اصلا معقول نیست.

تنزیل اماره منزله قطع در جهت اینکه قطع طریق است نیاز به یک لحاظی دارد و در جهت اینکه قطع موضوع است نیاز به یک لحاظ دیگری دارد. در جهت اول یعنی خود قطع و اماره را در نظر نمی گیرد بلکه مودی را در نظر می گیرد، در تنزیل مقام قطع طریقی خود اماره و قطع لحاظ نمی شود و فقط مودای اماره و متعلق قطع لحاظ می شود و لا غیر. اما در جهت دوم و در تنزیل مقام قطع موضوعی تمام نظر به خود اماره و به خود قطع است نه به مودی اماره و قطع. نظر به قطع بما هو حقیقۀ و واقعیۀ است. بین این دو تنزیل هم جامعی وجود ندارد که شارع آن را لحاظ کند. به همان نحوی که استعمال لفظ واحد در متعدد امتناع دارد تنزیل اماره مقام قطع طریقی و موضوعی ممتنع است.

با این بیان دیگر برای دلیل حجیت اماره اطلاقی نخواهد بود چون اطلاق در جایی است که معقول باشد و اینجا اصلا غیر معقول است.

نکته:

این کلام که این دو جامع ندارند مورد اشکال واقع شده است. اشکال این بزرگان این است که اشکال آخوند خلاف مسلک خود ایشان در باب حجیت امارات است. این اشکال مبتنی بر مسلک جعل مودی است اما طبق مسلک آخوند که جعل منجزیت و معذریت است یا طبق نظر مرحوم نایینی و خویی که جعل علم است دیگر این حرف درست نیست و یک لحاظ بیشتر نیست و همان جایگزین قطع طریقی و قطع موضوعی است. توضیح این مطلب متوقف بر روشن شدن برخی مسائل است:

در جعل حجیت امارات چند مبنا وجود دارد:

اول اینکه دلیلی که می گوید نماز واجب است یعنی مودی را جعل می کند که از آن به جعل مماثل هم تعبیر می کنند. یعنی اگر اماره موافق با واقع باشد حکمی شبیه حکم واقعی برای مکلف جعل می شود چون واقعیت که به او واصل نشده است تا همان باشد و اگر اماره مخالف با واقع باشد حکم ظاهری خلاف واقع و طبق مودای اماره برای مکلف جعل می شود.

مسلک بعدی نظر مرحوم آخوند است که در باب امارات اصلا جعل حکمی نمی شود و ما فقط حکم واقعی داریم و لا غیر. بله شارع در باب امارات جعل منجزیت و معذریت کرده است یعنی اگر اماره مصادف با واقع باشد باعث می شود واقع بر مکلف منجز باشد و مستحق عقاب و ثواب باشد و اگر مخالف با واقع باشد این اماره عذر برای مکلف است. اثر اماره همان اثر یقین و علم است. آیا اگر یقین موافق با واقع باشد یعنی یک حکمی جدای از واقع بر مکلف جعل می کند؟ یا اگر یقین مخالف بود حکم ظاهری بر خلاف حکم واقعی برای مکلف جعل می شود؟ یقینا این طور نیست. شارع همین اتفاقی که در باب یقین می افتد و عقل چنین حکمی در باب یقین دارد شارع در باب امارات اعتبار کرده است. (کلام آقای صدر هم این است که حکم ظاهری نه جعل مودی است و نه جعل منجزیت و معذریت است بلکه ابراز اهتمام مولی به نفس الامر و عدم اهتمام است. آنجا که حکم الزامی باشد اهتمام مولی به نفس الامر است و اگر حکم ترخیصی باشد ابراز عدم اهتمام مولی به نفس الامر است. جایی که الزامی است یعنی مولی نسبت به آن اهتمام دارد و به بهانه عدم وصول نمی توان آن را کنار گذاشت و اگر عدم اهتمام را کشف کردیم یعنی حتی اگر حکم وصول هم داشته باشد باز هم لازم الاطاعه نیست.)

مبنای سوم مبنای مرحوم نایینی و مبنای مرحوم خویی است که ادعا دارند تمام مشکلات را برطرف می کند. این بزرگواران می گویند معنای جعل حجیت جعل علم است.

مبنای چهارم که مقابل این قول است این است که اماره جایگزین علم است و علم نیست که مجال توضیح آن نیست. اما اشکال مرحوم نایینی و مرحوم خویی به آخوند این است که شما فرمودید در جایگزینی اماره با قطع طریقی نظر به مودی است و در جایگزینی اماره با قطع موضوعی نظر به خود قطع است نه به مودای قطع.

این همه اش به این معنا ست که مسلک شما در باب جعل امارات جعل مودی باشد در حالی که شما یقینا این حرف را قائل نیستید و می گویید در باب امارات حکمی غیر از حکم واقعی نیست پس چه اشکالی دارد شارع بگوید خبر ثقه علم است یعنی علم است هم به لحاظ اثر عقلی علم که همان منجزیت و معذریت است و هم به لحاظ اثر شرعی علم که قطع موضوعی است. مثل وجوب تصدق در صورت علم به وجوب نماز و جامع هر دوی اینها این است که شارع آن را علم می داند. و واضح تر از مسلک مرحوم آخوند مبنای خود نایینی و مرحوم خویی است که می گویند در باب امارات اصلا اماره علم اعتبار شده است.

و لذا این دو بزرگوار از تفصیل مرحوم شیخ دفاع کرده اند که اماره جایگزین قطع طریقی و قطع موضوعی طریقی می شود و البته جایگزین قطع موضوعی صفتی نمی شود. و دلیل اماره اطلاق دارد و هر دو صورت را شامل است و همان طور که در موارد اطلاق مشکل استعمال لفظ در اکثر از واحد پیش نمی آید اینجا هم چنین مشکلی پیش نمی آید.

اما آثار قطع موضوعی صفتی را شامل نمی شود زیرا گرچه اماره علم اعتبار شده است اما این اعتبار به لحاظ آثار است

لا يقال على هذا لا يكون دليلا على أحد التنزيلين ما لم يكن هناك قرينة فى البين. فإنه يقال لا إشكال فى كونه دليلا على حجيته فإن ظهوره فى أنه بحسب اللحاظ الآلى مما لا ريب فيه و لا شبهة تعتريه و إنما يحتاج تنزيله بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالى من نصب دلالة عليه فتأمل فى المقام فإنه دقيق و مزال الأقدام للأعلام.[۱۱۴]

و لا يخفى أنه لو لا ذلک لأمكن أن يقوم الطريق بدليل واحد دال على إلغاء احتمال خلافه مقام القطع بتمام أقسامه و لو فيما أخذ فى الموضوع على نحو الصفتية كان تمامه أو قيده و به قوامه. فتلخص مما ذكرنا أن الأمارة لا تقوم بدليل اعتبارها إلا مقام ما ليس بمأخوذ فى الموضوع أصلا.[۱۱۵]

و از دلیل حجیت اماره بیش از این استفاده نمی شود که اماره به لحاظ آثار قطع طریقی و قطع موضوعی طریقی به عنوان علم اعتبار شده است اما به لحاظ قطع موضوعی صفتی اطلاق ندارد.

این بزرگواران می گویند دلیل حجیت اماره سیره عقلاست و ادله لفظی که ذکر می شود امضای همان سیره عقلایی است.

لذا اشکال آقای صدر به آخوند این است که سیره عقلا می تواند همه لحاظ های اماره نسبت به قطع را شامل بشود و لازم نیست از دلیل لفظی چنین چیزی را شامل بشود. دلیل حجیت اماره سیره عقلاست که آن هم شامل همه لحاظ های اماره هست.

این کلام آقای صدر حق است اما این قسمتش اشکال دارد که حرف آخوند فقط در مورد خبر ثقه نیست بلکه در امارات متعدد دیگر مثل قاعده فراغ و تجاوز و... هم جاری است. اگر فقط در خبر ثقه بود شما می گفتید دلیل حجیت خبر ثقه سیره عقلا ست اما دلیل حجیت مثل قاعده فراغ و تجاوز و... سیره عقلا نیست و حرف مرحوم آخوند نسبت به همه امارات عام است.

[۱۱۴] ان قلت: چرا دلیل اماره را تنزیل مقام قطع طریقی دانستید ممکن است اماره را تنزیل مقام قطع موضوعی بداند پس دلیل مجمل است.

قلت: تنزیل اماره منزله قطع طریقی از چیزهایی است که هیچ شک و شبهه ندارد. و یقینا این از دلیل اماره اراده شده است. و غیر از این نیاز به قرینه دارد .به تعبیر دیگر حکم دلالت دلیل اماره بر قیام امارات مقام قطع طریقی از قبیل دلالت لفظ بر معنای حقیقی است و دلالت آن بر قیام منزله مقام قطع موضوعی مثل دلالت لفظ بر معنای مجازی است.

[۱۱۵] بعد می فرمایند اگر آنچه گفتیم تمام باشد نتیجه اش قصور دلیل اماره است و امارات فقط جایگزین قطع طریقی است و مطلقا جایگزین قطع موضوعی نیست چه قطع موضوعی صفتی و چه قطع موضوعی طریقی. و اگر تمام نباشد و لحاظ واحد بتواند بیش از یک تنزیل را دلالت کند باز هم تفصیل شیخ جا ندارد و باید گفت امارات جایگزین قطع موضوعی است مطلقا چه قطع موضوعی صفتی و چه قطع موضوعی طریقی. و این تفصیلی که شیخ و مرحوم نایینی و خویی انتخاب کرده اند صحیح نیست.

نکته:

[عدم قیام غیر الاستصحاب من الأصول مقام القطع الطریقی]

و أما الأصول فلا معنی لقیامها مقامه بأدلتها أیضا غیر الاستصحاب لوضوح أن المراد من قیام المقام ترتیب ما له من الآثار و الأحکام من تنجز التکلیف و غیره کما مرت إلیه الإشارة و هی لیست إلا وظائف مقررة للجاهل فی مقام العمل شرعا أو عقلا.

لا یقال إن الاحتیاط لا بأس بالقول بقیامه مقامه فی تنجز التکلیف لو کان. فإنه یقال أما الاحتیاط العقلی فلیس إلا لأجل حکم العقل بتنجز التکلیف و صحة العقوبة علی مخالفته لا شیء یقوم مقامه فی هذا الحکم. و أما النقلی فإلزام الشارع به و إن کان مما یوجب التنجز و صحة العقوبة علی المخالفة کالقطع إلا أنه لا نقول به فی الشبهة البدویة و لا یکون بنقلی فی المقرونة بالعلم الإجمالی فافهم.[۱۱۶]

آنچه در کلام مرحوم شیخ آمده است که امارات جایگزین قطع موضوعی طریقی هم می شود به نظر حرف محکمی است و اشکال مرحوم آخوند به این حرف اساسی ندارد.

این اشکال اصلا جا ندارد و این مبتنی بر این است حقیقت قطع موضوعی طریقی در کلام شیخ به چه معناست؟ آیا در تنزیل اماره منزله قطع موضوعی طریقی به اصطلاح شیخ نیاز به لحاظ دیگری غیر از تنزیل اماره منزله قطع طریقی صرف داریم؟ این امر مبتنی بر این است که حقیقت قطع موضوعی طریقی در کلام شیخ روشن شود.

مرحوم شیخ که می گویند قطع موضوعی طریقی یعنی خود قطع هیچ دخلی در موضوع حکم ندارد و مهم متیقن است. هر چند شارع گفته است اذا علمت بالضرر فیحرم علیک الصوم اما در این قطع جنبه کاشفیت موضوع حکم است یعنی موضوع حکم ذی الطریق است یعنی اذا کنت متضررا فیحرم علیک الصوم. مرجع این حرف این است که قطع هیچ دخالتی در حکم ندارد و فقط مشیر به ذی الطریق است. در اصطلاح مرحوم شیخ قطع موضوعی طریقی این است و این همان است که از آن به قطع مشیر تعبیر میکنیم و به این اصطلاح هیچ تفاوتی با قطع طریقی ندارد و فقط در موضوع لحاظ شده است.

لذا حرف مرحوم شیخ تمام است و در اینجا قطع مثل قطع طریقی است. اما قطع موضوعی صفتی یعنی خود قطع لحاظ شده است و البته این ملازم با این نیست که الا و لابد ذی الطریق در آن نیست بلکه در قطع صفتی هم ممکن است ذی الطریق و واقع هم معتبر باشد و ممکن است نباشد. اگر این باشد اشکال مرحوم آخوند وارد نیست چون اعتبار اماره به عنوان قطع موضوعی طریقی به اصطلاح شیخ، لحاظی غیر از آن لحاظی که قطع طریقی دارد را دارا نیست و به نظر می رسد در کلام آخوند تشویشی رخ داده است.

[۱۱۶] بعد از این مرحوم آخوند وارد جایگزینی اصول عملیه می شوند و می فرمایند اصول عملیه غیر از استصحاب شکی نیست که مقام قطع واقع نمی شوند چون اینها وظیفه مقرر برای جاهل است یعنی به عنوان اینکه نمی دانید محکوم به اصول عملیه هستید و لذا اصلا معنا ندارد بگویید اصول عملیه جایگزین قطع و علم می شود یا نه؟

ممکن است کسی بگوید احتیاط موجب تنجز تکلیف است و این همان اثر علم است پس احتیاط مقام علم و قطع واقع می شود.

ثم لا يخفى أن دليل الاستصحاب أيضا لا يفى بقيامه مقام القطع المأخوذ فى الموضوع مطلقا و أن مثل لا تنقض اليقين لا بد من أن يكون مسوقا إما بلحاظ المتيقن أو بلحاظ نفس اليقين.[۱۱۷]

مرحوم آخوند جواب می دهند حتی اصل احتیاط هم جایگزین علم نیست چون اصل احتیاط یا در موارد علم اجمالیست یا در موارد شبهات بدوی (بعد از فحص) و یا در شبهات قبل از فحص است.

اما موارد علم اجمالی که اصلا محل بحث نیست چون آنجا علم وجود دارد و محل بحث ما جایی است که علم نباشد و احتیاط بخواهد جایگزین علم شود. در این موارد نسبت به تکلیف معلوم علم وجود دارد اما چون در هر کدام مستقلا علم نیست ممکن است کسی بگوید اصل احتیاط در هر کدام مستقلا جایگزین علم باشد.

در شبهات بدوی بعد از فحص که ما اصلا قائل به احتیاط نیستیم اما در شبهات قبل از فحص اگرچه قائل به احتیاط هستیم اما احتیاط آنجا عقلی است نه شرعی و احتیاط عقلی یعنی عقل به طور مستقیم حکم به تنجز میکند نه اینکه حکم به جایگزینی به جای علم کند بلکه مستقیما خودش حکم به تنجز می کند و لذا اصلا تنزیلی تصور نمی شود تا بحث شود که آیا تنزیل مقام قطع می شود یا نه؟

تخیل نشود که مرحوم آخوند که فرموده است معنا ندارد اصول عملیه مقام قطع قرار بگیرند یعنی معقول نیست. شان اصول عملیه شان امارات است و همان گونه که امارات جایگزین قطع طریقی هستند اصول هم هستند اما از نظر اثباتی تابع دلیل تنزیل است و مرحوم آخوند می گویند معنا ندارد اصل علمی جایگزین قطع باشند از نظر اثباتی. در امارات لسان اماره تنزیل من قام عنده الاماره مقام العالم بود به خلاف اصول عملیه.

فرضا در شبهات بدوی بعد از فحص شما قائل به احتیاط نیستید اما اخباریون که قائل هستند آیا آن احتیاطی که اخباریون قائلند جایگزین قطع طریقی می شود؟ قطعا می شود و باعث تنجز واقع می شود. سالبه به انتفای موضوع را که ذکر نمی کنند آیا معنای اینکه شما قائل به وجوب احتیاط نشدید به این معناست که احتیاط جایگزین قطع نمی شود؟ حتی اصل برائت هم امکان دارد جایگزین قطع به عدم تکلیف بشود و لذا در مثل ید که برای اثبات ملکیت است بحث میشود که آیا بر اساس ید می توان استصحاب کرد (حالت سابقه با ید ثابت شود) یا شهادت داد؟ ید یکی از اصول عملیه است. آیا طهارت اثبات شده با قاعده طهارت قابلیت استصحاب ندارد؟

البته این اشکال به تعبیر آخوند وارد است که فرمود لا معنی له و الا روشن است که مرحوم آخوند در مثل ید و قاعده سوق و ... قائل است که مقام قطع واقع می شوند.

[۱۱۷] می فرمایند حکم استصحاب هم مثل سایر اصول عملیه است. در استصحاب کسی ممکن است ادعا کند که جایگزین قطع است چون گفت لا تنقض الیقین بالشک و یقین سابق از نظر شارع می شود قطع و یقین.

ایشان می فرمایند ما این مبنا را در استصحاب قائل نیستیم بلکه در استصحاب به نظر ما استصحاب حالت سابقه است نه استصحاب یقین. یقین در دلیل استصحاب مشیر به حالت سابقه است و متیقن استصحاب می شود نه اینکه خود یقین استصحاب شود.

و ما ذكرنا فی الحاشیهٔ فی وجه تصحیح لحاظ واحد فی التنزیل منزلهٔ الواقع و القطع و أن دلیل الاعتبار إنما یوجب تنزیل المستصحب و المؤدی منزلهٔ الواقع و إنما كان تنزیل القطع فیما له دخل فی الموضوع بالملازمهٔ بین تنزیلهما و تنزیل القطع بالواقع تنزیلا و تعبدا منزلهٔ القطع بالواقع حقیقهٔ لا یخلو من تكلف بل تعسف. فإنه لا یكاد یصح تنزیل جزء الموضوع أو قیده بما هو كذلك بلحاظ أثره إلا فیما كان جزؤه الآخر أو ذاته محرزا بالوجدان أو تنزیله فی عرضه. و أما إذا لم یكن كذلك فلا یكاد یكون دلیل الأمارهٔ أو الاستصحاب دلیلا علی تنزیل جزء الموضوع ما لم یكن هناك دلیل علی تنزیل جزئه الآخر فیما لم یكن محرزا حقیقهٔ و فیما لم یكن دلیل علی تنزیلهما بالمطابقهٔ كما فی ما نحن فیه علی ما عرفت لم یكن دلیل الأمارهٔ دلیلا علیه أصلا فإن دلالته علی تنزیل المؤدی تتوقف علی دلالته علی تنزیل القطع بالملازمهٔ و لا دلالهٔ له كذلك إلا بعد دلالته علی تنزیل المؤدی فإن الملازمهٔ إنما تدعی بین القطع بالموضوع التنزیلی و القطع بالموضوع الحقیقی، و بدون تحقق الموضوع التنزیلی التعبدی أو لا بدلیل الأمارهٔ لا قطع بالموضوع التنزیلی كی یدعی الملازمهٔ بین تنزیل القطع به منزلهٔ القطع بالموضوع الحقیقی و تنزیل المؤدی منزلهٔ الواقع [فإن الملازمهٔ إنما تكون بین تنزیل القطع به منزلهٔ القطع بالموضوع الحقیقی و تنزیل المؤدی منزلهٔ الواقع] كما لا یخفی فتأمل جیدا فإنه لا یخلو عن دقهٔ.[۱۱۸]

---

[۱۱۸] مرحوم آخوند در حاشیه رسائل بیان خاصی را مطرح کرده اند که تمام متاخرین نسبت به آن بحث کرده اند. آنچه در حاشیه رسایل آمده است مبنای قدیمی ایشان بوده است که امارات جایگزین قطع موضوعی هم می شوند.

اشکالی را که در کفایه به نیابت امارات از قطع موضوعی فرموده اند در حاشیه رسائل هم متوجه آن بوده است اما حلی برای آن داشته است که بعدا در کفایه آن حل را ناتمام می داند.

اشکال این است که تنزیل اماره منزله قطع مطلقا ملازم با دو تنزیل و اعتبار است یکی تنزیل مودای اماره به منزله واقع و دیگری این است که اماره حاوی مودی جایگزین قطع به واقع است. و اشکال کفایه این بود که دلیل اعتبار اماره نمی تواند هر دو اعتبار را داشته باشد.

ایشان در کفایه فرموده است تنزیل اماره منزله قطع طریقی یعنی قطع باید به عنوان آلت و طریق مورد لحاظ باشد و مودی و مورد اماراه را جایگزین قطع نمی کند بلکه جایگزین واقع می کند و اگر بخواهد جایگزین قطع موضوعی کند باید قطع را لحاظ استقلالی کند. و نمی شود هر دو لحاظ را در یک دلیل بیان کرد.

ایشان قبلا در حاشیه رسائل فرموده است که دلیل اماره دو دلالت دارد (یکی مطابقی و دیگری التزامی) که هر کدام ناظر به یک تنزیل است. دلیل اماره ناظر به مودی است یعنی می گوید خبر ثقه علم است یعنی خبر ثقه مثل واقعیت است و اگر بر خمریت چیزی اقامه شد یعنی خمر واقعی آنجا هست. این یک جعل است و اگر همین مقدار بود اماره فقط جایگزین قطع طریقی محض بود. اما بعید نیست این دلیل دال بر اعتبار اماره به لحاظ مودی و قطع طریقی یک دلالت التزامی دیگری داشته باشد و آن اینکه شارع که گفته است مودی و مضمون خبر واقع است گویا به دلالت التزامی گفته است دال بر این واقعیت هم مانند دال واقع و حقیقت است. یعنی مثل علم وجدانی است و این را به دلالت التزامی می گوید. خبری که می گوید این خمر است یعنی این در حکم خمر واقعی است و خود خبر هم در حکم علم به خمر است و عرف از دلیل حجیت چنین دلالت التزامی هم می فهمد.

پس در موارد اقامه امارات ما علم داریم و علم به واقع هم داریم. پس باید جایگزین قطع موضوعی هم بشود. درست

است که تلازم واقعی بین این دو نیست و تفکیک عقلا معقول است اما عرف چنین تفکیکی قائل نیست و این بیان اختصاصی به امارات ندارد و در اصول عملیه هم جاری است.

در کفایه ایشان این حرف را ناتمام دانسته اند و فرمودند دلیل اماره وافی به جایگزینی اماره به جای قطع موضوعی نیست. دلیل حجیت اماره می گوید مودای این اماره جایگزین واقع است. دلیل اماره در جایی که قطع جزء موضوع لحاظ شده و موضوع حکم مرکب شده است دلیل اماره نمی گوید که حتی این مودی «واقع» است تا گفته شود علم به بدل واقع علم به واقع است.

در قطع موضوعی که اثر بر مقطوع مترتب شده است دلیل اماره شامل این صورت نمی شود. چون صدق العادل دال بر تصدیق اماره ای است که مودای اماره اثر عملی داشته باشد، صرف اینکه بگوید این بدل از خمر واقعی است اثری ندارد. یعنی اماره بالاتر از این نیست که مودی را نازل منزله واقع کند و واقع در اینجا اثری ندارد و اگر اثری نداشته باشد تعبد به آن لغو خواهد بود. اگر بخواهیم بگوییم جزء اثر دارد اما ما جزء دیگر را با همین درست می کنیم یعنی از همین بخواهیم جزء دیگر را استفاده کنیم و این دور است و باطل و محال است.

چون مودای اماره در جایگزینی قطع موضوعی اثر ندارد دلیل اعتبار اماره نمی تواند اماره را جایگزین قطع کند. بله اگر دلیل دیگری دلالت کند بر تنزیل اماره منزله قطع وجدانی و حقیقی (که در اینجا نیست) اگر آن دلیل باشد دلیل اماره که می گوید اماره حجت است معنا دارد چون جزء الموضوع با آن ثابت می شود که واقع است و جزء دیگر هم که قطع است با آن دلیل دیگر ثابت می شود و الا جعل اماره به جای قطع موضوعی لغو خواهد بود.

اثر در اینجا مربوط به قطع و علم به واقع است، تعبد به اینکه «هذا واقع» جایی معقول است که در رتبه ای جدای از این رتبه و در عرض این به آن جزء دیگر ما را متعبد کند. یعنی بگوید هذا علم ببدل الواقع و کل علم ببدل الواقع کالعلم بالواقع در این صورت اثرش مترتب می شد.

تعبد به مودای اماره جایی معقول است که اثر داشته باشد و در اینجا که اثر مربوط به قطع به واقع است نه مربوط به واقع تعبد به مودای اماره اثر ندارد و لغو خواهد بود الا علی وجه دائر. چون اگر بخواهد اثر داشته باشد یعنی اماره باید قبلا جایگزین علم به واقع شده باشد تا تعبد به مودی اثر داشته باشد در حالی که شما می خواهید با خود این دلیل و تعبد به مودی اثبات کنید که اماره جایگزین علم است. پس تعبد به اماره (یعنی جعل مودی به منزله واقع) موقوف بر این است که برای آن اثری فرض شود و فرض اثر موقوف بر این است که اماره به منزله قطع به واقع باشد و تنزیل قطع به منزله واقع موقوف بر دلیل تعبد اماره است و هذا دور.

مثلا موضوع نماز صلاۀ متطهرا است، آنچه معقول است این است که یک جزء که نماز است به وجدان یا اماره یا اصلی غیر از استصحاب ثابت باشد و طهارت را هم با استصحاب ثابت کنیم. اما اگر بخواهیم با استصحاب هم طهارت را ثابت کنیم و هم با آن اصل نماز را هم اثبات کنیم در این صورت معنا ندارد. یعنی معنا ندارد شارع اثبات یک جزء را به منزله ثبوت کل بداند. در اینجا که یک دلیل می گوید مودای اماره بدل واقع است و با همین دلیل می خواهید بگویید اماره به منزله علم به واقع است.

با صدق العادل که می گوید مودای اماره بدل از واقع است و یک جزء را اثبات می کند می خواهیم آن جزء دیگر را

ثم لا یذهب علیک أن هذا لو تم لعم و لا اختصاص له بما إذا کان القطع مأخوذا علی نحو الکشف.[۱۱۹]

هم که علم به بدل واقع علم به واقع است اثبات کنیم و این خیلی بعید است چون معنایش این است که شارع شما را متبعد به جزء کند و معنایش این باشد که شما کل را انجام دادی. یعنی از اینکه گفت این خمر واقعی است بخواهید استفاده کنید که این جایگزین قطع به خمر هم هست، این مثل این است که با دلیل اثبات طهارت بخواهیم ثبوت نماز را هم نتیجه بگیریم.

تعبد به یکی از این ها تعبد به دیگری نیست مگر بنابر دور. یعنی تعبد به خمریت جایی معقول است که تنزیل اماره منزله قطع به بدل خمر واقعی ثابت باشد جدای از دلیل حجیت اماره. اما اگر نباشد و بخواهیم بگوییم دلیل تنزیل مودای اماره به منزله خمر واقعی اثبات می کند که اماره به منزله قطع به خمر واقعی هم هست دور خواهد بود. چون تنزیل مودای اماره منزله واقع و اینکه این خمر است اثر نخواهد داشت چون اثر مربوط به قطع به خمر است و اثر وقتی برای آن فرض می شود که اماره را منزله قطع به واقع هم بدانیم و تنزیل اماره منزله قطع به واقع قرار است از همین دلیل تبعد به اماره استفاده شود و این دور صریح است.

پس رد آخوند این است که تعبد به یک جزء معقول است اما جایی که تعبد به یک جزء جدای از تعبد به جزء دیگر ثابت باشد.

در جایی که نه بینه بگوید شما نماز خوانده اید و نه اماره بر آن اقامه شده باشد با استصحاب طهارت نمیتوان اثبات کرد نماز خوانده شده است.

ان قلت: وقتی شارع من را متعبد به مودی کرد طبیعتا باید اماره را جایگزین علم به واقع کرده باشد و الا لغو و بیهوده است. یعنی اگر بگوید این خمر است اما نگوید این اماره منزله علم به واقع است لغو است پس باید بگوییم برای دفع لغویت حتما شارع به دلالت اقتضاء این اماره را منزله علم به واقع قرار داده است.

قلت: جایی این دلالت اقتضاء تمام است که دلیل خاص بر این مورد داشته باشیم. اگر در جایی که واقع اثر ندارد و اثر مربوط به قطع به واقع است دلیل خاص داشتیم اگر بخواهد کلام او لغو نباشد لا محاله باید فرض شود که هر دو دلالت را دارد اما اگر دلالت از باب اطلاق باشد در اینجا چنین استفاده نمی شود. چون اگر اینجا هم اثر نداشته باشد باز هم دلیل حجیت اثر دارد و آن مواردی است که اثر مربوط به واقع است نه قطع به واقع پس دلالت اقتضاء تمام نیست. و البته این منظور آخوند نیست چون ایشان از باب ملازمه عرفی این کلام را داشتند نه از باب دلالت اقتضاء.

[۱۱۹] اگر بنا شد لسان دلیل اماره این باشد که اماره علم است و جایگزین قطع موضوعی بشود دیگر تفاوتی بین قطع موضوعی طریقی و صفتی نیست و حق با آخوند است. گفتیم علم سه اثر دارد: یکی ترتیب اثر بر آن است و دیگری کاشفیت تام آن است و سومین اثر این است که یکی از صفات نفسانی است و وقتی شارع به لسان حکومت گفت این اماره علم است یعنی همه آثار علم را باید بر آن مترتب کرد.

پس اشکال آخوند به شیخ وارد است که یا باید گفت اماره مطلقا جایگزین قطع موضوعی نمی شود و یا مطلقا

الأمر الرابع [بیان امتناع أخذ القطع بحکم فی موضوع نفسه]

لا یکاد یمکن أن یؤخذ القطع بحکم فی موضوع نفس هذا الحکم للزوم الدور و لا مثله للزوم اجتماع المثلین و لا ضده للزوم اجتماع الضدین[۱۲۰]

جایگزین قطع موضوعی می شود و تفصیل معنا ندارد. البته این در جایی است که دلیل اماره که حاکم است مطلق باشد اما اگر مقید باشد باید تابع دلیل بود.

[۱۲۰] مرحوم آخوند متعرض بحث اخذ قطع به حکم در موضوع حکم شده اند و اینکه آیا ممکن است علم به حکم را در موضوع شخص آن حکم اخذ بکنند یا نه؟ و بر این مساله ثمرات زیادی مترتب است.

اخذ قطع به غیر حکم در موضوع حکم هیچ محذور و مشکلی ندارد مثلا می گوید اگر قطع به قتل پیدا کردی شهادت جایز است. اخذ قطع به موضوع خارجی در حکمی از احکام شریعت امری معقول و واقع است.

آنچه در اینجا محل بحث است اخذ قطع به حکم در موضوع حکم است و این فروض مختلفی دارد:

فرض اول این است که قطع به حکمی در موضوع حکم دیگری اخذ بشود شکی در امکان و بلکه وقوع این مورد نیز وجود ندارد. مثلا اذا قطعت بوجوب الصلاۀ یجب علیک التصدق مثال فرضی آن است و مثال دیگر این است که گفته است اگر قطع به حرمت صوم پیدا کردی به خاطر حلول ماه شوال زکات فطره واجب است.

سر امکان هم این است که معیار در امکان اخذ قطع به حکمی در موضوع حکم دیگر این است که بین خود آن دو حکم تنافی نیست. یعنی جدای از قطع به حکم بین آن دو حکم هیچ تنافی وجود ندارد. مثلا اگر شارع بگوید اگر روزه بر تو حرام شد زکات بر تو واجب است هیچ مشکلی وجود ندارد و هیچ تنافی بین این دو حکم نیست. و اینجا که قطع هم اضافه شده است باز مشکلی ایجاد نمی شود.

فرض دوم جایی است که قطع به حکم در موضوع حکم مضاد با آن اخذ شود. مثلا بگوید اگر یقین پیدا کردی که روزه بر تو واجب است روزه بر تو حرام است. شکی در امتناع این مورد نیست.

اما علت امتناع این مورد چیست؟ معمولا در امتناع این مورد به استلزام اجتماع ضدین استناد می کنند. یعنی در مثال مذکور لازمه اش این است که روزه هم واجب باشد و هم حرام باشد. و این اجتماع ضدین است. (توضیح بیشتر در نکات آخر تعلیقه)

فرض سوم اخذ قطع به حکمی در موضوع حکم مماثل آن است مثلا بگوید اگر یقین به وجوب نماز پیدا کردی یک وجوب دیگر برای شما جعل می کنم. معروف این است که این مورد نیز ممتنع است چون اجتماع مثلین پیش می آید. در قبال این مبنا برخی گفته اند مشکلی در این مورد وجود ندارد.

نقطه اصلی بحث این است که اگر بین ذات آن دو حکم تنافی وجود نداشته باشد اگر قطع به یکی را در موضوع دیگری اخذ بکنند مشکلی پیش نمی آید. حال باید دید در دو حکم متماثل آیا بین دو حکم تنافی هست یا نه؟

آنچه باید گفت این است که اخذ قطع به حکم در موضوع حکم مماثل دو صورت دارد: یک صورت آن در بحث

تجری به طور مفصل گذشت و آن جایی است که قطع به حکمی مخالف واقع در موضوع حکم مماثل اخذ می شود. مثلا آیا شارع می تواند بگوید اگر مکلف قطع به خمریت چیزی داشته باشد آن بر او حرام است هر چند در واقع حرام نیست چون خمر نیست. یعنی بحث این بود که آیا شارع می تواند در موارد تجری حکمی مماثل حکم قطع قاطع جعل کند؟ به نحوی که اگر این جعل نباشد هیچ حرمتی در خارج نیست. اینجا جایی است که قطع مخالف با واقع است و محذور اجتماع مثلین در نظر قاطع است.

اما صورت دیگر جایی است که قطع موافق با واقع باشد و بخواهد موضوع حکم مماثل باشد. مرحوم آخوند محذور اجتماع مثلین را پذیرفته اند و حکم به استحاله کرده اند.

بحث از امتناع و عدم امتناع اخذ علم به حکم در موضوع شخص حکم:

لازم است توجه شود که این بحث به بحث تصویب هم مرتبط است و کسانی که قائل به امتناع شده اند به برخی وجوه استدلال کرده اند:

وجه اول: دور

اخذ علم در موضوع حکم باعث دور است و امتناع دور بدیهی است. بیان دور این است که موضوع حکم علم به حکم است و اگر بخواهد علم به حکم در موضوع حکم اخذ شود به نحوی که بدون علم، حکمی در خارج موجود نباشد حکم متوقف بر علم به حکم است توقف الحکم علی موضوعه. موضوع حکم علم به حکم مقید است به نحوی که تا علم به حکم نباشد حکمی هم نیست. از طرف دیگر علم به حکم متوقف بر وجود حکم است و این دور است. حکم موقوف بر علم به حکم است.

وجه دوم: محذور خلف.

حکم موضوعش علم به حکم است یعنی اگر علم به حکم نباشد واقعا حکمی نیست و علم یک امری است که حقیقت و ماهیتش مضاف است و قوام و حقیقت علم به طرف اضافه است. لازمه این که حکم متوقف بر موضوع باشد این است که علم در رتبه موضوعش نباشد و علم به حکم که در موضوع اخذ شده است یعنی باید در رتبه موضوع علم به حکم فرض شود. و این خلف فرض ما ست که گفتیم در رتبه موضوع حکم نیست. لازمه این حرف همان است که اشاره شد که باید حکم را قبل از وجودش مفروض دانست.

نکته اول:

در بحث امکان تقیید احکام به عالم به حکم مثال معروفی که ادعا شده است این قضیه در آن واقع شده است این است که شارع گفته است وجوب نماز شکسته بر مسافر مشروط به علم به وجوب نماز شکسته بر مسافر است و اگر مکلف جاهل به وجوب قصر بر مسافر بود وظیفه اش نماز تمام است. در روایت آمده است اگر آیه تقصیر و وجوب قصر بر سفر بر او خوانده شده است و در عین اینکه می داند درسفر باید نماز را شکسته بخواند نماز را تمام بخواند نمازش باطل است که مفهوم آن این است که اگر کسی علم به وجوب نماز شکسته در سفر نداشته باشد نماز شکسته بر او واجب نیست.

مثال دیگر بحث جهر و اخفات است.

مورد بعدی بحث اکل رباست که منصوص است که حرمت ربا و عدم نفوذ ربا مخصوص به کسی است که عالم به حرمت ربا باشد و گرنه حرام نیست و بسیاری نیز فتوا داده اند.

عَنْهُ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ أَبِی أَیُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ دَخَلَ رَجُلٌ عَلَی أَبِی جَعْفَرٍ علیهما السلام مِنْ أَهْلِ خُرَاسَانَ قَدْ عَمِلَ بِالرِّبَا حَتَّی کَثُرَ مَالُهُ ثُمَّ إِنَّهُ سَأَلَ الْفُقَهَاءَ فَقَالُوا لَیْسَ یُقْبَلُ مِنْکَ شَیْءٌ إِلَّا أَنْ تَرُدَّهُ إِلَی أَصْحَابِهِ فَجَاءَ إِلَی أَبِی جَعْفَرٍ علیهما السلام فَقَصَّ عَلَیْهِ قِصَّتَهُ فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ علیهما السلام مَخْرَجُکَ مِنْ کِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَمَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهی فَلَهُ ما سَلَفَ وَ أَمْرُهُ إِلَی اللَّهِ وَ الْمَوْعِظَةُ التَّوْبَةُ (تهذیب الاحکام ج 7ص ۱۵)

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِیعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ جَرِیرٍ عَنْ أَبِی الرَّبِیعِ الشَّامِیِّ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام- عَنْ رَجُلٍ أَرْبَی بِجَهَالَةٍ ثُمَّ أَرَادَ أَنْ یَتْرُکَهُ فَقَالَ أَمَّا مَا مَضَی فَلَهُ وَ لْیَتْرُکْهُ فِیمَا یَسْتَقْبِلُ ثُمَّ قَالَ إِنَّ رَجُلًا أَتَی أَبَا جَعْفَرٍ ع فَقَالَ إِنِّی قَدْ وَرِثْتُ مَالًا وَ قَدْ عَلِمْتُ أَنَّ صَاحِبَهُ کَانَ یَرْبُو وَ قَدْ سَأَلْتُ فُقَهَاءَ أَهْلِ الْعِرَاقِ وَ فُقَهَاءَ أَهْلِ الْحِجَازِ فَذَکَرُوا أَنَّهُ لَا یَحِلُّ أَکْلُهُ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ علیهما السلام إِنْ کُنْتَ تَعْرِفُ مِنْهُ شَیْئاً مَعْزُولًا تَعْرِفُ أَهْلَهُ وَ تَعْرِفُ أَنَّهُ رِبًا فَخُذْ رَأْسَ مَالِکَ وَ دَعْ مَا سِوَاهُ وَ إِنْ کَانَ الْمَالُ مُخْتَلِطاً فَکُلْهُ هَنِیئاً مَرِیئاً فَإِنَّ الْمَالَ مَالُکَ وَ اجْتَنِبْ مَا کَانَ یَصْنَعُ صَاحِبُکَ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله و سلم قَدْ وَضَعَ مَا مَضَی مِنَ الرِّبَا فَمَنْ جَهِلَهُ وَسِعَهُ أَکْلُهُ فَإِذَا عَرَفَهُ حَرُمَ عَلَیْهِ أَکْلُهُ فَإِنْ أَکَلَهُ بَعْدَ الْمَعْرِفَةِ وَجَبَ عَلَیْهِ مَا وَجَبَ عَلَی آکِلِ الرِّبَا (الکافی ج ۵ ص ۱۴۶)

مثال بعدی عموم «لاتعاد الصلاة الا من خمس» است که اگر در نماز به غیر از ارکان اخلال وارد شده باشد نیازی به اعاده نماز نیست. یعنی وجوب تمام اعمال نماز غیر از این پنج تا متوقف بر علم است و اگر علم نبود واجب نیستند.

مورد بعدی حرفی است که در کلام آقای خویی آمده است که قاعده لاتعاد اختصاصی به نماز ندارد و قاعده لا تعاد خود بخشی از قاعده تقدیم فریضه بر سنت است به این معنا که با اخلال غیر عمدی به سنت عمل باطل نمی شود و آنچه باعث بطلان نماز است اخلال به فریضه است (چه از روی عمد و چه غیر عمدی) و یا اخلال عمدی به سنت. لذا در روزه هم اگر کسی به خوردن و آشامیدن و جماع که جزو فرائض هستند اخلالی وارد نکند اما به سنت اخلالی وارد کند (مثل غبار غلیظ) روزه باطل نمی شود.

منظور از سنت یعنی واجباتی که پیامبر صلی الله علیه وآله و سلم خودشان تشریع کردند. شاهد این حرف هم علاوه بر روایات مستقل این بحث برخی روایات قاعده لاتعاد است که در آنها اینگونه آمده است:

وَ رَوَی زُرَارَةُ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ علیهما السلام أَنَّهُ قَالَ لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةٍ الطَّهُورِ وَ الْوَقْتِ وَ الْقِبْلَةِ وَ الرُّکُوعِ وَ السُّجُودِ ثُمَّ قَالَ الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ وَ التَّشَهُّدُ سُنَّةٌ وَ لَا تَنْقُضُ السُّنَّةُ الْفَرِیضَةَ (فقیه ج ۱ ص ۳۳۹)

و مثال های دیگری نیز در مقام موجودند. به هر حال اگر کسی قائل استحاله اخذ علم به حکم در موضوع حکم شد باید ظاهر این روایات را توجیه کند.

نکته دوم:

فرض دوم جایی بود که قطع به حکم در موضوع حکم مضاد با آن اخذ شود. بیان شد معمولا در امتناع این مورد به استلزام اجتماع ضدین استناد می کنند. اما از آنجا که احکام از امور اعتباری است و امتناع اجتماع ضدین در امور واقعی و عینی است و در امور اعتباری جاری نیست چون در امور اعتباری اصلا تضاد معنا ندارد چون تضاد یعنی دو وجود

نعم يصح أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أخرى منه أو مثله أو ضده.[۱۲۱]

و أما الظن بالحكم فهو و إن كان كالقطع في عدم جواز أخذه في موضوع نفس ذاک الحكم المظنون إلا أنه لما كان معه مرتبة الحكم الظاهري محفوظة كان جعل حكم آخر في مورده مثل الحكم المظنون أو ضده بمكان من الإمكان.

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

قلت يمكن أن يكون الحكم فعليا بمعنى أنه لو تعلق به القطع على ما هو عليه من الحال لتنجز و استحق على مخالفته العقوبة و مع ذلک لا يجب على الحاكم رفع عذر المكلف 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 مع القطع به جعل حكم آخر مثله أو ضده كما لا يخفى فافهم.[۱۲۲]

غیر قابل اجتماع و امور اعتباری اصلا وجودی ندارند تا اجتماع ضدین در آنها جاری باشد. لذا اجتماع ضدین در امور اعتباری سالبه به انتفای موضوع است.

برخی دیگر گفته اند امتناع به خاطر تنافی بین دو حکم است که تنافی به لحاظ مصلحت و مفسده و به لحاظ غایت حکم است. یعنی فعل واحد نمی تواند متعلق مصلحت و مفسده باشد و نمی شود فرد حکیم هم داعی امتثال فعل از مکلف را داشته باشد و هم داعی عدم وقوع از مکلف را داشته باشد. لذا شارع نمی تواند قطع به حکم را در موضوع حکم مضادش اخذ کند چه قطع موافق با واقع باشد و چه قطع مخالف با واقع باشد. چون قطع مخالف با واقع هم در نظر قاطع قطع مصیب است و در نظر قاطع اجتماع ضدین پیش می آید.

[۱۲۱] مرحوم آخوند می فرمایند اخذ علم به مرتبه سابق در مرحله تنجز مشکلی ندارد و بلکه اصلا لازم است یعنی کسی که علم به انشا یا حکم فعلی یا اقتضا نداشته باشد حکم بر او منجز نیست این مقدار درست است اما اخذ علم به مقتضی در مرحله انشا یا اخذ علم به انشا در مرحله فعلیت دچار همان مشکلات سابق هست(ناقص نیاز به تکمیل؟؟؟؟)

[۱۲۲] مرحوم آخوند متعرض امکان اخذ ظن به حکم در موضوع حکم شده اند .تا حالا بحث اخذ علم به حکم در موضوع حکم بود از اینجا به بعد اخذ ظن به حکم در موضوع حکم است. تمام آن صوری که در آن مساله گذشت در اینجا نیز قابل تصور است.

گاهی شارع ظن به حکمی را در موضوع حکم دیگری اخذ می کند و این مشکلی ندارد همان طور که در بحث سابق مشکل نداشت.

گاهی ظن به حکم در موضوع همان حکم اخذ می شود. مثلا اگر بگوید اگر گمان به حکمی پیدا کردی علی تقدیر ثبوته همان حکم بر شما ثابت است. یعنی حکم مشروط به دو امر است یکی ثبوت واقعی حکم و دیگری گمان به آن

حکم. یک حکمی باید تصور شود و گمان به آن هم تصور شود در این صورت همان حکم هست .یعنی ظن تمام الموضوع نیست. و صرف ثبوت واقعی و جعل واقعی حکم هم تمام الموضوع نیست بلکه هر کدام جزء الموضوع هستند. فعلیت حکم وابسته است به گمان به حکم و ثبوت واقعی حکم.

و گاهی ظن به حکم در موضوع مثل حکم اخذ می شود در اینجا هم ظن جزء الموضوع است یعنی اگر ظن به حکم پیدا کردی و در واقع هم حکمی بود مثل آن حکم برای شما جعل می شود. مثلا بگوید اگر ظن به وجوب نماز پیدا کردی همان نماز به وجوب دیگری واجب است. امارات بنابر مسلک جعل مماثل همه از این باب است .البته آنچه در امارات گفته می شود جعل حکم طریقی است و در محل بحث ما جعل حکم مماثل واقعا است. یعنی وقتی گمان به وجوب پیدا شد واقعا یک وجوبی مماثل آن ظن و گمان جعل می شود به نحوی که اگر آن گمان حتی خلاف واقع هم بود باز هم شارع یک حکم مماثلی جعل کرده است البته این طریقی است یعنی شارع حکم واقعی جعل نمی کند بلکه یک حکم طریقی جعل می کند که می گوید بر طبق اماره عمل بکن و اگر مخالف با واقع باشد مصلحتش تدارک می شود. نظیر بحث تجری که اگر شما گمان به حرمت چیزی پیدا کردید شارع یک حرمت دیگری مماثل آن جعل می کند.

و گاهی ظن به حکم در موضوع ضد آن حکم اخذ می شود. در این صورت هم ظن جزء الموضوع است. یعنی می گوید اگر گمان به حکمی پیدا کردی و در واقع هم آن حکم بود حکم ضدش بر مکلف جعل می شود. مثلا بگوید اگر ظن به وجوب نماز پیدا کردی نماز بر تو حرام است. یا بگوید از طریق قیاس ظن به حکمی پیدا کردید مثلا ظن به وجوب پیدا شد و شارع می گوید بر تو واجب نیست.

تصور این صور دقیقا به همان صورت است که در بحث گذشته تصویر شده است. مرحوم آخوند در بحث گذشته هر سه تای این تصورات را محال دانستند. در این بحث ایشان تفصیل داده است:

قسم اول که اخذ ظن به حکم در موضوع شخص حکم است ممکن نیست به همان دلیل و همان نکته و محذور دور و خلفی که آنجا گفته شد.

اما در اخذ ظن به حکم در موضوع حکم مماثل یا مضاد با آن می فرمایند این دو مشکلی ندارد. برای اینکه در مرتبه ظن مرتبه حکم ظاهری مفروض است و شارع می تواند حکم ظاهری خلاف آن جعل کند. یعنی اگر گمان به حرمت پیدا کردی هر چند وظیفه واقعی شما حرام باشد حکم ظاهری برای شما حلیت است .یا اگر گمان به حرمت پیدا کردی هر چند وظیفه واقعی شما حرام باشد حکم ظاهری برای شما حرمت است.

اشکالی ندارد با وجود حکم واقعی، حکم ظاهری بر ضد آن یا مماثل آن جعل شود .مثلا می گوید اگر با قیاس ظن به وجوب پیدا کردی و حکم واقعی هم فرضا وجوب است اشکال ندارد بگوید حکم ظاهری اباحه است. بله اگر حکم واقعی باشد همان محذور هست اما اینجا چون می گوید حکم واقعی هم فرضا واجب باشد اما چون شما علم به حکم

[امتناع أخذ القطع بحكم فی موضوع مثله أو ضده]

إن قلت كيف يمكن ذلک و هل هو إلا أنه يكون مستلزما لاجتماع المثلين أو الضدين. قلت لا بأس باجتماع الحكم الواقعی الفعلی بذاک المعنی أی لو قطع به من باب الاتفاق لتنجز مع حكم آخر فعلی فی مورده بمقتضی الأصل أو الأمارة أو دليل أخذ فی موضوعه الظن بالحكم بالخصوص علی ما سيأتی من التحقيق فی التوفيق بين الحكم الظاهری و الواقعی.[۱۲۳]

واقعی ندارید و ظن به آن دارید ممکن است جعل حکم ظاهری بکند.

مرحوم آخوند هر چند در مورد علم به حکم فرمودند نمی شود شارع جعل حکم مماثل یا مضاد با حکم معلوم بکند اما در اینجا می فرمایند اشکالی ندارد شارع جعل حکم مماثل یا مضاد با حکم مظنون بکند و محذوری هم پیش نمی آید.

در مورد علم فرض این است که با وجود علم نوبت به حکم ظاهری نمی رسد و شارع نمی تواند با وجود علم به واقع حکم دیگری برای مکلف جعل کند چون مرتبه حکم ظاهری در جایی است که حکم واقعی منجز نشده باشد و مکلف علم به آن پیدا نکرده باشد.

اما در ظن و گمان می تواند جعل حکم ظاهری کند حتی به خلاف حکم واقعی که وجود دارد که مظنون مکلف است.

چون حکم ظاهری مماثل یا مضاد با حکم واقعی نیست پس اجتماع مثلین و اجتماع ضدین پیش نمی آید.

در عبارت ایشان «ظن به حکم فعلی» آمده منظور از حکم فعلی چیزی است که ما لو علم به لتنجز. یعنی گمان به حکم فعلی دارید که اگر به آن علم پیدا می کردید منجز بود اما چون علم نیست و گمان است شارع بر خلاف آن حکم فعلی حکمی مماثل یا مضاد با آن جعل می کند اما حکم ظاهری نه حکم واقعی. بین حکم فعلی واقعی و بین حکم ظاهری بر خلاف آن یا مثل آن تنافی نیست. چون حکم فعلی تا وقتی علم به آن پیدا نشود تنجز ندارد و لذا دست شارع باز است و می تواند بر خلاف آن حکم ظاهری جعل کند چون مکلف علم ندارد.

لازم نیست شارع جهل شما را برطرف کند و جعل احتیاط کند بلکه شارع می تواند با وجود ظن جعل برائت کند. در جایی که حکم واصل نشده است برای شارع لزومی ندارد که تحفظ بر واقع کند.

[۱۲۳] ان قلت که برگشت این حرف به این است که اجتماع مثلین و ضدین محذوری ندارد. چون می گویید حکم واقعی هر چه باشد شارع می تواند بر خلافش یا مماثلش جعل حکم کند. ما گفتیم در جایی که ظن باشد و شارع مضاد آن را جعل کند یا مثل آن را جعل کند گمان به اجتماع ضدین یا مثلین پیش می آید شما می گویید حتی اگر جعل هم بکند مشکلی پیش نمی آید.

ایشان جواب می دهند بله همین طور است اجتماع حکم واقعی و حکم ظاهری مشکلی ندارد. حکم ظاهری مماثل با واقع یا حکم ظاهری مضاد با واقع اشکالی ندارد. (مقداری از توضیح در تعلیقه سابق گذشت و ادامه بحث در مبحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی خواهد آمد ان شاء الله)

الأمر الخامس [الموافقة الالتزامية]

هل تنجز التكليف بالقطع كما يقتضى موافقته عملا يقتضى موافقته التزاما و التسليم له اعتقادا و انقيادا كما هو اللازم فى 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 التزاما و لو مع الموافقة عملا أو لا يقتضى فلا يستحق العقوبة عليه بل إنما يستحقها على المخالفة العملية.[١٢٤]

الحق هو الثانى لشهادة الوجدان الحاكم فى باب الإطاعة و العصيان بذلک و استقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممتثل لأمر سيده إلا المثوبة دون العقوبة و لو لم يكن متسلما و ملتزما به و معتقدا و منقادا له و إن كان ذلک 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 التزاما مع موافقته عملا كما لا يخفى.[١٢٥]

---

[١٢٤] در اینکه مراد از موافقت التزامی چیست مرحوم ایروانی احتمالاتی ذکر کرده اند (نهایة النهایة ج ٢ ص ٣٤) به نظر آنچه محل بحث اصولیین است احتمال چهارم از احتمالات مذکور در کلام ایشان است. احتمال چهارم به این قرار است:

موافقت التزامیه یعنی عقد القلب. یعنی شارع که گفته است ادای دین واجب است مکلف علاوه بر اینکه باید در خارج ادای دین کند باید معتقد به وجوب ادای دین باشد. یعنی عقد القلب و. باور به وجوبش داشته باشد. علم به حکم به تنهایی کافی نیست بلکه باید اعتقاد هم باشد. اعتقاد غیر از علم است و لذا ممکن است علم باشد اما اعتقاد نباشد و عکس آن یعنی اعتقاد باشد اما علم نباشد .

اعتقاد امری اختیاری است. بنای قلبی را بر مساله ای گذاشتن و باور به آن پیدا کردن یک امر اختیاری است که طبق این احتمال نسبت به احکام واجب است. یعنی همان طور که معتقد به وجود خداوند و پیامبری حضرت رسول است باید معتقد به ادای دین باشد.

جایگاه این اعتقاد و موافقت التزامی در قبال تشریع است. در جایی که کسی علم به حکمی دارد آیا موافقت التزامیه بر او واجب است به وزان حرمت تشریع. تشریع در جایی است که علم به حکم نیست و موافقت التزامی در جایی است که علم به حکم هست.

[١٢٥] حق این است که موافقت التزامیه واجب نیست. آنچه از دلیل احکام فهمیده می شود این است که بیش از موافقت عملی با احکام لازم نیست. حاکم در باب اطاعت و عصیان عقل است و عقل قاضی به این است که اگر عملا موافقت با حکم شد و لو موافقت التزامیه با حکم نبود کافی است. آن دلیلی که مکلف را تحریک به ادای دین می کند مکلف را تحریک به موافقت التزامیه نمی کند.

مرحوم آخوند نمی گوید وجوب موافقت التزامیه غیر معقول است بلکه می گوید اثباتا دلیلی ندارد. ایشان می فرمایند همان طور که دلیل وجوب ادای دین را تحریک به انجام صوم نمی کند همین طور دلیل وجوب ادای دین مکلف را

ثم لا يذهب عليک أنه على تقدير لزوم الموافقة الالتزامية لو كان المكلف متمكنا منها لوجب و لو فيما لا يجب عليه الموافقة القطعية عملا و لا يحرم المخالفة القطعية عليه كذلک أيضا لامتناعهما كما إذا علم إجمالا بوجوب شيء أو حرمته للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعا و الانقياد له و الاعتقاد به بما هو الواقع و الثابت و إن لم يعلم أنه الوجوب أو الحرمة.

و إن أبيت إلا عن لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه لما كانت موافقته القطعية الالتزامية حينئذ ممكنة و لما وجب عليه الالتزام بواحد قطعا فإن محذور الالتزام بضد التكليف عقلا ليس بأقل من محذور عدم الالتزام به بداهة مع ضرورة أن التكليف لو قيل باقتضائه للالتزام لم يكد يقتضى إلا الالتزام بنفسه عينا لا الالتزام به أو بضده تخييرا.[۱۲۶]

و من هنا قد انقدح أنه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن إجراء الأصول الحكمية أو الموضوعية فى أطراف العلم لو كانت جارية مع قطع النظر عنه فافهم كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام به [بل الالتزام بخلافه لو قيل بالمحذور فيه حينئذ أيضا إلا على وجه دائر لأن جريانها موقوف على عدم محذور فى 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 هناک ترخيص فى الإقدام و الاقتحام فى الأطراف و معه لا محذور فيه بل و لا فى الالتزام بحكم آخر. إلا أن الشأن حينئذ فى جواز جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى مع عدم

تحریک به اعتقاد قلبی و موافقت التزامیه نمی کند. بله ممکن است در برخی مواقع مثلا تعبدیات موافقت عملی متوقف بر موافقت التزامیه باشد.

بعد مرحوم آخوند می فرمایند البته عبدی که موافقت التزامیه به احکام نداشته باشد عبودیتش ناقص است و مرتبه و درجه و منزله اش ناقص است.

[۱۲۶] در ادامه می فرمایند اگر موافقت التزامیه واجب بود ممکن است در مواردی که موافقت عملی لازم نیست موافقت التزامیه لازم باشد.

مثلا در دوران بین محذورین موافقت عملی ممکن نیست اما میتواند موافقت التزامیه واجب باشد چون آنچه که مکلف تمکن از آن ندارد موافقت عملی است اما می تواند موافقت التزامیه اجمالی داشته باشد به اینکه آن موضوع هر حکمی در واقع دارد به همان معتقد باشد.

بعد ایشان می فرمایند در همین دوران بین محذورین اگر چه موافقت التزامیه اجمالی واجب بود اما موافقت التزامیه تفصیلی حرام است. موافقت التزامیه احد الامرین امکان دارد اما تشریع است و حرام است.

موافقت التزامیه تخییریه نیز ممکن است اما دلیل وجوب موافقت شما را دعوت به موافقت با واقع می کند نه به مخیر بودن بین واقع و خلاف واقع. و موافقت التزامیه تفصیلی به اینکه قطع به واقع هم داشته باشید نیز ممکن نیست.

ترتب أثر عملی علیها مع أنها أحکام عملیهٔ کسائر الأحکام الفرعیهٔ مضافا إلی عدم شمول أدلتها لأطرافه للزوم التناقض فی مدلولها علی تقدیر شمولها کما ادعاه شیخنا العلامهٔ أعلی الله مقامه و إن کان محل تأمل و نظر فتدبر جیدا.[۱۲۷]

---

[۱۲۷] حال اگر کسی قائل به وجوب موافقت التزامیه شد آیا از ناحیه وجوب موافقت التزامیه اثری در جریان اصول عملیه مترتب می شود که اگر قائل به وجوب موافقت التزامیه شدیم اصل عملی در برخی موارد جاری نشود و اگر قائل به وجوب موافقت التزامیه نشویم اصل عملی در همان مورد جاری باشد یا چنین اثری برای این بحث نیست؟

دو ثمره در مقام ادعا شده است:

۱) در دوران امر بین محذورین: مثلا نمی دانم نماز جمعه در عصر غیبت واجب است یا حرام است. گفته می شود که اصل برائت از وجوب است و برائت از تحریم است و عملا مخیر بین انجام و ترک می شود چون نه تکلیفی نسبت به انجام دارد و نه تکلیفی نسبت به عدم انجام دارد.

یا استصحاب اقتضاء می کند جعل وجوب نشده است و استصحاب اقتضاء می کند که جعل حرمت نشده است. جریان این اصول مومن برای مکلف است در حالی که مکلف علم اجمالی دارد که نماز جمعه یا واجب است یا حرام.

و نظیرش در شبهات موضوعیه این است که مصلی نمی داند آیا این فرد به او سلام کرد تا جواب بر او واجب باشد یا کلام دیگری از او صادر شده است تا جواب بر او حرام باشد.

با قطع نظر از وجوب موافقت التزامیه حتما اصل برائت یا استصحاب جاری است و مکلف عملا مخیر خواهد بود. اما آیا وجوب موافقت التزامیه مانع است؟

۲) جریان اصول در اطراف علم اجمالی به نحوی که اقتضای تکلیف الزامی داشته باشد. مثلا مکلف می داند یکی از این دو ظرف که خمر بوده اند حتما سرکه شده است اما نمی داند کدام است. مقتضای استصحاب خمریت هر دو ظرف حکم به حرمت و نجاست هر دو است و لذا مکلف باید بر اساس استصحاب از هر دو اجتناب کند و هم آثار نجاست و هم آثار حرمت بر آن دو مترتب می شود. اگر هر کدام را که مکلف بخورد بر اساس استصحاب حد بر او واجب می شود.

آیا وجوب موافقت التزامیه مانع از جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی مفروض ما می شود؟

گفته شده است که وجوب موافقت التزامیه مانع از جریان اصول در این دو مورد است. به این بیان که وجوب موافقت التزامیه خودش مستتبع یک موافقت عملیه است. نه آن موافقت عملی با تکلیف بلکه همین بناگذاری قلبی خودش یک موافقت عملی است. یعنی موافقت التزامیه اگر واجب شد خود این وجوب موافقت التزامیه یک موافقت عملی می طلبد که همان التزام است که عملی قلبی است. وجوب موافقت التزامیه به عنوان یک واجب در شریعت نیاز به موافقت عملیه دارد.

در محل بحث ما علاوه بر موافقت عملی با استصحاب جاری در هر دو اناء باید موافقت التزامیه با همان اثر در هر دو اناء هم باشد. و این وجوب موافقت التزامیه مانع از جریان استصحاب خواهد بود چون یقینا یکی از این دو اناء خمر نیست و ما علم داریم شارع حرمت این اناء را جعل نکرده است و التزام به حرمت هر دو اناء حرام است و تشریع

است.

جریان اصل در اطراف علم اجمالی در این صورت مستلزم ترخیص در مخالفت قطعیه عملیه وجوب موافقت التزامیه است. اگر موافقت التزامیه واجب باشد مکلف همان طور که در فرض باید ملتزم به حرمت خمر در بین باشد باید ملتزم به حلیت سرکه در بین هم باشد.

مرحوم آخوند از این شبهه جواب داده اند که اگر اصل عملی مقتضی جریان داشته باشد موافقت التزامیه مانع از آن نخواهد بود. چون اگر ما قائل به وجوب موافقت التزامیه باشیم اصلا ربطی به بحث موافقت عملیه ندارد یعنی ممکن است موافقت التزامیه تکلیفی واجب باشد که موافقت عملیه آن ممکن نیست مثل دوران بین محذورین.

چون موافقت التزامیه به نحو اجمال ممکن است و می توان ملتزم شد به حکمی که واقعا در بین هست اما عملا مکلف به هیچ حکمی نیست. اصل عملی به لحاظ موافقت عملی جاری است و ربطی به بحث موافقت التزامیه ندارد.

بله اگر موافقت التزامیه ای که در بین است موافقت التزامیه به حکم معینی از آن دو باشد دیگر نمی شد معتقد به خصوص یکی از آن دو حکم شد و این مانع از جریان اصل می بود اما اگر کسی قائل به وجوب موافقت التزامیه باشد به این صورت نمی گوید چرا که در این صورت محذور و مفسده تشریع در آن خواهد بود. یعنی جایی که علم تفصیلی نیست موافقت التزامیه تفصیلی نیز واجب نیست و بلکه محذور تشریع دارد. پس محذوری در جریان اصول از ناحیه وجوب موافقت التزامیه پیش نیامد.

فرض مرحوم آخوند دوران بین محذورین است و مثالی هم که در کلام مرحوم شیخ در مساله آمده است دوران بین محذورین در شبهه موضوعیه است که نمی داند حلف بر انجام وطی خورده است یا بر عدم انجام آن.

اصل برائت از وجوب وطی و اصل برائت از حرمت وطی هر دو جاری است و جریان اصل هیچ مخالفت با تکلیف قطعی را پیش نمی آورد. موافقت التزامیه هم در اینجا محقق می شود با موافقت التزامیه اجمالی.

و همین بیان در دوران بین متباینین هم جاری است.

مرحوم شیخ کلامی را در رسائل ذکر کرده اند که آخوند آن را نقل کرده و به آن اشکال کرده است هر چند که ایشان نیز در نهایت ملتزم شده است وجوب موافقت التزامیه مانع از جریان اصول عملیه است.

مرحوم شیخ فرموده اند جریان اصول عملیه مانع از تحقق وجوب التزام و وجوب موافقت التزامیه است. یعنی جریان اصل باعث می شود موافقت التزامیه موضوع نداشته باشد. یعنی اصل برائت وقتی نفی وجوب کرد یا نفی حرمت کرد دیگر موضوعی برای وجوب موافقت التزامیه وجود نخواهد داشت چون موضوع موافقت التزامیه حکم ثابت در شریعت است و اصل برائت نفی حکم می کند پس در حقیقت نفی موضوع موافقت التزامیه را می کند.

مرحوم آخوند از این کلام جواب داده اند. ایشان می فرمایند عمده همین است که ما گفتیم که وجوب موافقت التزامیه مانع از جریان اصول عملیه نیست اما اگر این جهت را در نظر نگیریم و بنا باشد با اصول عملیه وجوب التزام را نفی کنیم دور پیش خواهد آمد. اصول عملیه در اطراف علم اجمالی مثل دوران امر بین محذورین جریانش بخواهد باعث نفی موضوع موافقت التزامیه باشد دور است.

بیان دور در کلام مرحوم اصفهانی هم آمده است به این بیان که: شما می گویید اگر اصول عملیه جاری شود موضوع

وجوب موافقت التزامیه نفی می شود. در حالی که جریان اصول عملیه متوقف است بر عدم مانع که مانع وجوب موافقت التزامیه است. پس جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی علاوه بر وجود مقتضی متوقف است بر عدم مانع و عدم وجوب موافقت التزامیه و عدم وجوب موافقت التزامیه متوقف است بر جریان اصل تا به واسطه آن نفی حکم کنیم و به تبع نفی موضوع موافقت التزامیه کنیم. پس جریان اصل متوقف بر جریان اصل است و این دور واضح است.

بعد می فرمایند مگر اینکه گفته شود در موارد جریان اصل عملی اصلا مقتضی برای وجوب موافقت التزامیه نیست. یعنی اصلا مانعیتی برای آن تصور نمی شود .وقتی شارع خودش با ادله اصول عملیه ما را مجاز در انجام خلاف حکم واقعی کرده است دیگر مقتضی برای وجوب موافقت التزامیه به حکم واقعی نمی ماند. با ترخیص در عدم التزام دیگر مانعی برای اصل نخواهد بود. اصل رفع مانع نمی کند تا دور پیش بیاید بلکه از این باب است اصل عملی کشف می کند مقتضی وجوب موافقت التزامیه قاصر است. با وجود اصل مانعیتی نیست اما نه از باب رفع مانعیت بلکه از باب قصور مقتضی.

مرحوم آخوند در نهایت گفتند موافقت التزامیه مانع از جریان اصول نیست اما این در جایی است که اصل عملی مقتضی جریان داشته باشد. اما اگر جایی اصل عملی مقتضی جریان نداشته باشد اصل عملی جاری نیست نه به خاطر مانعیت موافقت التزامیه بلکه به خاطر قصور مقتضی خود اصل.

دو اشکال در اینجا مطرح کرده اند یک اشکال را مرحوم آخوند ذکر کرده است و یک اشکال را از شیخ نقل می کند.

اشکال خود ایشان این است که اصل عملی جایی جاری است که اثر عملی بر آن مترتب شود و فرض این است که در دوران امر بین محذورین اثر عملی تصور نمی شود. اگر اصل هم جاری نمی شد مکلف بالاخره یا فاعل بود یا تارک پس اصل عملی هیچ اثری در مقام ندارد تا جریان داشته باشد.

اشکال دوم که از شیخ نقل می کند این است که اصول در اطراف علم اجمالی در مثل دوران بین محذورین جاری نمی شود به خاطر تناقض صدر و ذیل دلیل اصل عملی. مثلا دلیل استصحاب می گوید لا تنقض الیقین بالشک و لکن انقضه بیقین آخر. یا مثلا در دلیل اصل حلیت می گوید کل شی حلال حتی تعلم انه حرام یا در اصل طهارت هست کل شی طاهر حتی تعلم انه قذر.

درست است که صدر دلیل مقتضی جریان اصل در اطراف علم اجمالی است اما چون علم اجمالی داریم پس می دانیم که یکی از این استصحاب ها با یقین به خلافش نقض شده است.

بعد مرحوم آخوند می فرمایند و فیه تامل که شاید ظاهرش این باشد که فقط به اشکال دوم برمی گردد.

این تامل می تواند اشاره به جواب های مختلفی باشد که یکی این است که استصحاب دو دلیل دارد یک دلیل قاصر از اثبات اصل در اطراف علم اجمالی است که همان دلیلی است که ذیل دارد و یک دلیل قصوری ندارد و استصحاب در اطراف علم اجمالی را هم شامل است.

اما اشکال اول مرحوم آخوند که اشکال خود ایشان است که گفتند جریان اصل عملی در اینجا اثر عملی ندارد.

این حرف از مرحوم آخوند عجیب است. اولا به این خاطر که مرحوم آخوند محل بحث و ثمره بحث را محدود به

الأمر السادس [حجية قطع القطاع]

لا تفاوت فی نظر العقل أصلا فیما یترتب علی القطع من الآثار عقلا بین أن یکون حاصلا بنحو متعارف و من سبب ینبغی حصوله منه أو غیر متعارف لا ینبغی حصوله منه کما هو الحال غالبا فی القطاع ضرورة أن العقل یری تنجز التکلیف بالقطع الحاصل مما لا ینبغی حصوله و صحة مؤاخذة قاطعه علی مخالفته و عدم صحة الاعتذار عنها بأنه حصل کذلک و عدم صحة المؤاخذة مع القطع بخلافه و عدم حسن الاحتجاج علیه بذلک و لو مع التفاته إلی کیفیة حصوله.

نعم ربما یتفاوت الحال فی القطع المأخوذ فی الموضوع شرعا و المتبع فی عمومه و خصوصه دلالة دلیله فی کل مورد فربما یدل علی اختصاصه بقسم فی مورد و عدم اختصاصه به فی آخر علی اختلاف الأدلة و اختلاف المقامات بحسب مناسبات الأحکام و الموضوعات و غیرها من الأمارات

و بالجملة القطع فیما کان موضوعا عقلا لا یکاد یتفاوت من حیث القاطع و لا من حیث المورد و لا من حیث السبب لا عقلا و هو واضح و لا شرعا لما عرفت من أنه لا تناله ید الجعل نفیا و لا إثباتا و إن نسب إلی بعض الأخباریین أنه لا اعتبار بما إذا کان بمقدمات عقلیة إلا أن مراجعة کلماتهم لا تساعد علی هذه النسبة بل تشهد بکذبها و أنها إنما تکون إما فی مقام منع الملازمة بین حکم العقل بوجوب شیء و حکم الشرع بوجوبه کما ینادی به بأعلی صوته ما حکی عن السید الصدر فی باب الملازمة فراجع.

و إما فی مقام عدم جواز الاعتماد علی المقدمات العقلیة لأنها لا تفید إلا الظن کما (هو صریح الشیخ المحدث الأمین الأسترآبادی رحمه الله حیث قال فی جملة ما استدل به فی فوائده علی انحصار مدرک ما لیس من ضروریات الدین فی السماع عن الصادقین علیهم السلام.) الرابع أن کل مسلک غیر ذلک المسلک یعنی التمسک بکلامهم علیهم الصلاة و السلام إنما یعتبر من حیث إفادته الظن بحکم الله تعالی و قد أثبتنا سابقا أنه لا اعتماد علی الظن المتعلق بنفس أحکامه تعالی أو بنفیها و قال فی جملتها أیضا بعد ذکر ما تفطن بزعمه من الدقیقة (ما هذا لفظه.

و إذا عرفت ما مهدناه من الدقیقة الشریفة فنقول إن تمسکنا بکلامهم علیهم السلام فقد عصمنا من الخطاء و إن تمسکنا بغیره لم یعصم عنه و من المعلوم أن العصمة عن الخطاء أمر مطلوب مرغوب فیه شرعا و عقلا أ لا تری أن الإمامیة استدلوا علی وجوب العصمة بأنه لو لا العصمة للزم أمره تعالی عباده باتباع الخطاء و ذلک الأمر محال لأنه قبیح و أنت إذا تأملت فی هذا الدلیل علمت أن مقتضاه أنه لا یجوز الاعتماد علی الدلیل الظنی فی أحکامه تعالی انتهی موضع الحاجة من کلامه.) و ما مهده من الدقیقة هو الذی نقله شیخنا العلامة أعلی الله مقامه فی الرسالة.

موارد دوران امر بین محذورین قرار داد و ما موردی دیگر هم برای این مساله ذکر کردیم مثلا جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی جایی که موافق با احتیاط باشد.

ثانیا اصل عملی اثر دارد. اگر ما احتمال تعین وجوب را بدهیم مثلا یا احتمال تعین حرمت را بدهیم با چه مومنی باید نفی این احتمال را بکنیم؟ آیا مومن غیر از اصل است؟ همین اثر است. همین اصل عملی است که تخییر را اثبات می کند. این کلام آخوند واقعا عجیب است.

و قال فی فهرست فصولها أیضا (الأول فی إبطال جواز التمسک بالاستنباطات الظنیة فی نفس أحکامه تعالی شأنه و وجوب التوقف عند فقد القطع بحکم الله أو بحکم ورد عنهم علیهم السلام انتهی.) و أنت تری أن محل کلامه و مورد نقضه و إبرامه هو العقلی الغیر المفید للقطع و إنما همه إثبات عدم جواز اتباع غیر النقل فیما لا قطع.

و کیف کان فلزوم اتباع القطع مطلقا و صحة المؤاخذة علی مخالفته عند إصابته و کذا ترتب سائر آثاره علیه عقلا مما لا یکاد یخفی علی عاقل فضلا عن فاضل فلا بد فیما یوهم خلاف ذلک فی الشریعة من المنع عن حصول العلم التفصیلی بالحکم الفعلی [العقلی] لأجل منع بعض مقدماته الموجبة له و لو إجمالا فتدبر جیدا.[۱۲۸]

---

[۱۲۸] مرحوم آخوند بعد از این وارد بحث مساله قطع قطاع و قطع حاصل از مقدمات عقلی می شوند. مرحوم آخوند در این بحث موافق با شیخ می فرماید چون حجیت قطع ذاتی است و عدم جواز تخلف از آن و عمل مطابق آن عقلی است بنابراین قطع در هر صورت حجت است چه از اسبابی باشد که قطع از آنها معمولا ایجاد نمی شود.
بله در قطع موضوعی شارع اختیار دارد که می تواند محدوده و وسعت آن را مشخص کند. می تواند قطع خاصی را فقط موضوع قرار دهد. اما قطعی که موضوع حکم عقل به وجوب مطابقت است حجت است در هر صورت از حیث اشخاص و اسباب و موارد در همه موارد حجت است.
بعد می فرمایند: آنچه به اخباریین نسبت داده شده است که قطع حاصل از مقدمات عقلی اعتبار ندارد و باید از مقدمات شرعی و سمعی حتما حاصل شود نسبت باطلی است و حقیقت ندارد. چون آنچه از کلمات محقق آنها نقل می شود و شیخ در رسائل هم نقل کرده است یا ناظر به نفی ملازمه هستند و اینکه تلازمی بین حکم عقل و شرع نیست و می گویند این طور نیست که کل ما حکم به العقل حکم به الشرع. یعنی هر چند عقل به نتیجه ای رسیده باشد اما لازم نیست شارع مطابق آن عمل کند و یا ناظر به این است آنچه شما قطع به حساب می آورید قطع نیست بلکه ظن و وهم است یعنی مقدمات عقلیه موجب حدوث قطع نمی شوند نه اینکه قطع حجت نیست.
و بعد از محقق استرآبادی کلامی را نقل می کنند که در کلام شیخ به تفصیل آمده است. ایشان گفته است احکام عقلی دو قسمند یک قسم احکام عقلی مبتنی بر مقدمات حسی است مثل اینکه دو نصف چهار است و تمام مسائل ریاضی و هندسه از همین قبیل است. ایشان گفته است این احکام عقلی حتما حجت است و اصلا اساس شرع مبتنی بر این است. و برای همین است که هیچ کس در این ها اختلافی ندارد چون موادش که حسی یا قریب به حس است و اشکال آن هم مطابق برهان است پس خطا ندارد.
اما قسم دوم احکام عقلی مبتنی بر مقدمات غیر حسی است. مثل مسائل علم اصول که مبتنی بر مقدمات غیر حسی و حدسی است. و در این موارد است که مشکل دارد. در این قبیل موارد اگر عمل به کلمات ائمه علیهم السلام کنیم مصون از اشتباه و خطا خواهیم بود به خلاف اینکه اگر اعتماد به مقدمات عقلی بکنیم که جای اشتباه و خطا دارد.
مرحوم آخوند می فرمایند از کلام ایشان واضح است که می گویند چون مقدمات عقلی اشتباه و خطا دارد قطع حاصل نمی شود. بعد می فرمایند ایشان در فهرست کتاب عنوانی که ذکر کرده است این است که عدم جواز عمل مطابق مقدمات ظنی. و واضح است که منظور ایشان این نیست که عمل به احکام عقلی در صورت حصول قطع لازم نیست.

الأمر السابع [حجیة القطع الإجمالی][۱۲۹]

أنه قد عرفت کون القطع التفصیلی بالتکلیف الفعلی علة تامة لتنجزه لا تکاد تناله ید الجعل إثباتا أو نفیا فهل القطع الإجمالی کذلک. فیه إشکال ربما یقال إن التکلیف حیث لم ینکشف به تمام الانکشاف و کانت مرتبة الحکم الظاهری معه محفوظة جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالا بل قطعا و لیس محذور مناقضته مع المقطوع إجمالا إنما [إلا] محذور مناقضة الحکم الظاهری مع الواقعی فی الشبهة الغیر المحصورة بل الشبهة البدویة

لا یقال: إن التکلیف فیهما لا یکون بفعلی. فإنه یقال: کیف المقال فی موارد ثبوته فی أطراف غیر محصورة أو فی الشبهات البدویة، مع القطع به أو احتماله أو بدون ذلک ضرورة عدم تفاوت فی المناقضة بین التکلیف الواقعی و الإذن بالاقتحام فی مخالفته بین

و مرحوم آخوند می فرمایند منع حجیت قطع حاصل از مقدمات عقلی قابل نسبت به هیچ کس نیست.
بعد می فرمایند و اما اگر حکم عقل به وجوب متابعت از علم ثابت شد و منع از حجیت آن ممکن نیست پس اگر در شریعت ادله ای داشته باشیم که ظاهر آنها منع از عمل به قطع باشد باید تاویل و توجیه شوند به اینکه منظور شارع این است که مبادا از مقدماتی که لا ینبغی حصول العلم منها برایتان علم حاصل شود. این ادله می گوید از ناحیه این مقدمات حتما یک خللی در حصول قطع وجود دارد و نباید از آنها قطع حاصل شود.

[۱۲۹] مرحوم آخوند متعرض بحث علم اجمالی شده اند که بحث بسیار مهمی است.
این بحث در دو مقام واقع می شود:
۱. آیا علم اجمالی در تنجیز حکم موثر است یا نه؟ آیا علم اجمالی مثل علم تفصیلی باعث تنجیز حکم می شود یا مثل شک بدوی است؟
۲. امتثال اجمالی: آیا با وجود علم تفصیلی به حکم می توان به امتثال اجمالی اکتفا کرد یا اینکه در امتثال حتما باید امتثال تفصیلی انجام بگیرد؟
اما مقام اول: آیا علم اجمالی موثر در منجزیت حکم هست؟
بحث در این مقام خود سه بخش دارد:
الف – آیا علم اجمالی موثر در تنجیز هست یا اصلا موثر نیست و حکمش حکم شک بدوی است؟
ب – با فرض اینکه علم اجمالی موثر در تنجیز است آیا تاثیرش در تنجیز به نحو علیت است که آقا ضیاء می گوید یا به نحو اقتضاء است که آخوند گفته است یا باید تفصیل داد که در حرمت مخالفت قطعیه به نحو علت است و برای موافقت قطعیه به نحو اقتضاء است که این مختار شیخ است و این ثمره دارد در اینکه شارع می تواند ترخیص در مخالفت احتمالی بلکه ترخیص در مخالفت قطعی بدهد که مرحوم آخوند فرموده است که مرتبه حکم ظاهری در موارد علم اجمالی محفوظ است.
ج – بعد از اینکه فرض شد تاثیر علم اجمالی به نحو اقتضاء است آیا ترخیص واقع شده است یا نه؟

الشبهات أصلا فما به التفصی عن المحذور فیهما کان به التفصی عنه فی القطع به فی الأطراف المحصورة أیضا کما لا یخفی [و قد أشرنا إلیه سابقا و یأتی إن شاء الله مفصلا.

نعم کان العلم الإجمالی کالتفصیلی فی مجرد الاقتضاء لا فی العلیة التامة فیوجب تنجز التکلیف أیضا لو لم یمنع عنه مانع عقلا کما کان فی أطراف کثیرة غیر محصورة أو شرعا کما فی ما أذن الشارع فی الاقتحام فیها کما هو ظاهر (: کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه). و بالجملة قضیة صحة المؤاخذة علی مخالفته مع القطع به بین أطراف محصورة و عدم صحتها مع عدم حصرها أو مع الإذن فی الاقتحام فیها هو کون القطع الإجمالی مقتضیا للتنجز لا علة تامة.[۱۳۰]

---

[۱۳۰] مرحوم آخوند می فرمایند شارع می تواند اجازه در مخالفت قطعی بدهد و این یعنی علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قعطی صرفا مقتضی است. و در جایی که از طرف شارع ترخیص نباشد موثر خواهد بود. در مقابل برخی دیگر قائلند علم اجمالی علت تامه برای حرمت مخالفت قطعیه است و لذا شارع نمی تواند ترخیص در مخالفت بدهد. مرحوم آخوند فرموده اند علم تفصیلی منشا تنجیز حکم معلوم است و این هم ذاتی علم است و قابل ردع و منع نیست ولی آیا علم اجمالی هم مانند علم تفصیلی است؟ یعنی آیا منشا تنجیز واقع است یا اینکه مثل علم تفصیلی منشا تنجیز واقع نیست و تاثیر علم تفصیلی به نحو علیت است اما تنجیز علم اجمالی به نحو اقتضاء است؟ ایشان می فرمایند فیه اشکال ربما یقال که علم اجمالی مثل علم تفصیلی نیست که شارع نتواند منع از عمل به آن بکند. به این خاطر که در علم تفصیلی ترخیص در مخالفت ممکن نیست چون مرتبه حکم ظاهری با وجود علم تفصیلی محفوظ نیست یعنی با وجود علم تفصیلی دیگر حکم ظاهری موضوع ندارد و وجود نخواهد داشت. به خلاف علم اجمالی که مرتبه حکم ظاهری محفوظ است و موضوع آن وجود دارد. شبهه منافات ترخیص در اطراف علم اجمالی و ترخیص در مخالفت قطعیه همان شبهه مخالفت حکم ظاهری با حکم واقعی در موارد علم اجمالی در شبهه غیر محصوره است که عقل با اینکه علم اجمالی هست حکم به جواز ارتکاب اطراف می کند و علم اجمالی را منجز نمی داند.

اگر مشکلی در اینجا باشد همان مشکل آن جاست بلکه بالاتر، مشکل اینجا همان شبهه تنافی بین حکم ظاهری و حکم واقعی در موارد شبهات بدوی است. اگر شبهه تمام باشد در موارد شبهات بدوی هم شارع نمی تواند جعل حکم ظاهری کند و اینجا هم نمی تواند ترخیص در مخالفت قطعی بدهد و اگر گفتیم شارع می تواند جعل حکم ظاهری در شبهات بدوی کند اینجا هم می تواند ترخیص در مخالفت قطعی بدهد. پس یا باید به طور کلی جعل حکم ظاهری را انکار کنیم و غیر معقول بدانیم و یا اینکه ترخیص در مخالفت قطعی در موارد علم اجمالی در اطراف شبهه محصوره را هم جایز بدانیم.

شبهه ای که در آنجا مطرح شده است این است جعل حکم ظاهری بر خلاف واقع معقول نیست چون شارع با تعبد به غیر علم و تعبد به خلاف واقع مکلف را مرخص در انجام خلاف واقع می کند چگونه می شود شارع دو حکم در یک واقعه داشته باشد؟ اگر این دو حکم بر وفق هم باشند اجتماع مثلین پیش می آید و اگر بر خلاف هم باشند اجتماع ضدین پیش می آید. جعل دو حکم چه متوافق و چه متخالف ممکن و معقول نیست پس تعبد به غیر علم ممکن نیست.

مرحوم آخوند می فرمایند هر چند اراده و کراهت ممکن است در ذات باری تعالی شکل نگیرد اما وجوب و حرمت که در مورد خداوند عبارت است از علم به مصلحت و علم به مفسده منشا شکل گیری اراده و کراهت در نفوس نبوی و ولوی می شود و لذا پیامبر امر می کند و اراده دارد و نهی می کند و کراهت دارد. چگونه ممکن است شرب تتن در نفس نبوی کراهت داشته باشد اما در کنار همان گفته شود که شرب تتن مرخص فیه است؟ بین اراده و کراهت و وجوب و حرمت تنافی است و لذا بین احکام واقعی و ظاهری تنافی است و در نتیجه جعل حکم ظاهری ممکن نیست و شارع میتواند فقط حکم واقعی داشته باشد، اگر علم به آن بود که نتیجه مشخص است و اگر علم به آن نبود معنا ندارد حکم ظاهری جعل شود.

مرحوم آخوند می فرمایند این شبهه در ترخیص در اطراف علم اجمالی وجود دارد یعنی چطور می شود شارع بگوید من از خمر موجود در بین این دو ظرف منزجرم اما ترخیص در انجام همه اطراف بدهد. پس مشکل همان است و اگر همان مشکل آنجا حل شود اینجا هم مشکل حل خواهد شد.

ایشان در آن بحث می فرمایند بین حکم واقعی و حکم ظاهری هیچ تنافی وجود ندارد نه به لحاظ مبادی اراده و کراهت و نه به لحاظ مبادی مصلحت و مفسده. ما اصلا یک حکم بیشتر نداریم و آن همان حکم واقعی است و ما چیزی به اسم حکم ظاهری نداریم آنچه از آن تعبیر به حکم ظاهری می شود حکم نیست بلکه تنجیز و تعذیر است. حکم ظاهری یعنی اگر مطابق با واقع بود همان واقع بر مکلف منجز است و اگر مخالف با واقع بود مکلف معذور است. شارع جعل دیگری ندارد و حکمی جعل نمی کند بلکه جعل تنجیز و تعذیر می کند. محذور متوهم، اجتماع حکمین متماثلین یا متضادین بود در حالی که اصلا چنین چیزی نیست. در موارد حرام واقعی شارع ترخیص نمی دهد بلکه در صورت عدم علم مکلف را معذور قرار داده است. پس سالبه به انتفای موضوع است اصلا دو حکم نداریم تا بگوییم اجتماع مثلین است یا اجتماع ضدین است بلکه یک حکم است و آن هم همان حکم واقعی است.

با این بیان مشکل تنافی بین حکم واقعی و ظاهری حل می شود. بله یک مطلب باقی است و آن اینکه آنجایی که دلیل آنچه از آن تعبیر به حکم ظاهری می شود حدیث اباحه باشد مثل «کل شیء لک حلال» که اینجا جعل منجزیت و معذریت نیست بلکه جعل حلیت است و حلیت با حرمت تنافی دارد و پذیرفتید که در نفس نبوی و ولوی حلیت و حرمت با یکدیگر تنافی دارند.

اینجا مرحوم آخوند می پذیرند که بین حلیت و حرمت تنافی هست و ایشان در توجیه می فرمایند حکم واقعی در این موارد به نحوی فعلیت ندارد. حکم هم هست و هم نیست. هست به این معنا که لو علم به لتنجز یعنی حکمی فعلی است به خلاف احکامی که مثلا محول به زمان ظهور است که حتی لو علم به لا یتنجز. هم حکم نیست به این معنا که مولی ترخیص در مخالفت داده است و یعنی مولی با فرض ترخیص دیگر کراهتی ندارد. ترخیص او در فرض ندانستن است یعنی با جهل مکلف مجاز و مرخص در مخالفت است. به نظر می رسد مرحوم آخوند می خواهند بگویند حکم در این موارد مقتضی دارد و در حد مقتضی ثابت است نه بیشتر. این حکم فعلی است فعلیتش هم مطلق است و معنای فعلی بودن این است که اگر شما علم به این حکم پیدا کنید این حکم تنجز خواهد داشت. این طور نیست که جدای از علم و جهل واقعیتی در کار نباشد واقعیت هست آنچه هست مقتضی است و آنچه نیست علیت تامه است. پس با

ترخیص شارع دیگر حکم منجز نیست و این به تصویب بر نمی گردد چون حکم واقعی در اینجا هست اما بودنش به معنای وجود مقتضی است و حکم فعلی یعنی حکمی که مقتضی دارد به این معنا که اگر شارع رخصت در مخالفت ندهد مقتضی اثر خودش را خواهد گذاشت اما اگر شارع ترخیص در مخالفت بدهد در حقیقت حکم در آن مورد به نحو علت تامه نیست.

یعنی در نفس نبوی و ولوی بر طبق احکام واقعی که مکلف جهل به آنها دارد اراده و کراهت نخواهد بود. اما مقتضی بد آمدن (کراهت) و یا اراده دارد. و معنای حکم فعلی از نظر آخوند یعنی همین مقتضی یعنی لو علم به این متقضی لتنجز. علم به مقتضی مساوی با نبود مانع است. پس جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری دراین موارد که جعل حلیت شده است به این است که حکم واقعی از قبیل مقتضی است و حکم ظاهری از قبیل مانع است و با وجود مانع دیگر مقتضی اثری نخواهد داشت.

یعنی با جهل مکلف هیچ کراهتی در نفس نبوی و ولوی نیست اما مقتضی کراهت هست .علیت تامه برای کراهت نیست و با جهل آن مقتضی به فعلیت نمی رسد. کراهت فعلی نیست اما حکم فعلی هست. در مورد احکام ظاهری حکم واقعی فعلی وجود دارد اما اراده فعلی یا کراهت فعلی وجود ندارد و با ترخیص در مخالفت معنا ندارد کراهت فعلی وجود داشته باشد.

مرحوم آخوند می فرمایند حکم واقعی فعلی مطلق است نه اینکه فعلی از بعضی جهات باشد و لذا اینکه آقای روحانی فرمودند که مرحوم آخوند فعلیت را دارای مراتب می داند و حکم واقعی را فعلی از بعضی جهات می داند و از بعضی جهات نمی داند اثری از آن در کلام آخوند نیست.

مرحوم آخوند می گویند حکم واقعی اینجا فعلی مطلق است ولی منجز نیست چون علم به آن نیست. احکامی که غیر فعلی هستند یعنی احکامی که حتی اگر علم به آنها پیدا شود باز هم منجز نخواهد بود و لذا گفتیم مرحوم آخوند برای حکم فقط دو مرتبه قائلند و چهار مرحله ای که به ایشان نسبت داده می شود اشتباه است. پس تنافی بین حکم ظاهری و حکم واقعی از نظر مرحوم آخوند نیست و آنچه داریم مقتضی است و حکم ظاهری که دیگر تنافی بین آنها نیست.

و بعد از این مرحوم آخوند مشکل را حتی طبق مبنای جعل حکم مماثل حل کرده است که می فرمایند یکی از این احکام طریقی است و یکی موضوعی است و لذا تضادی ندارند. ایشان می فرمایند با این بیان ترخیص در اطراف علم اجمالی نیز مشکلی ندارد چون علم اجمالی مقتضی برای منع فعلی است و با ترخیص از طرف شارع مقتضی اثری نخواهد داشت و اگر چه حکم فعلی هست اما منع فعلی نیست.

علم اجمالی با علم تفصیلی تفاوتی دارد و آن اینکه در علم اجمالی هم مثل علم تفصیلی اقتضاء تنجیز وجود دارد اما تفاوت این است که علم تفصیلی علت تامه است اما علم اجمالی علت نیست و فقط مقتضی است. شاهد آن هم این است که شارع در موارد شبهات می تواند جعل ترخیص بکند و این نشان می دهد که علم اجمالی مقتضی است و لذا اگر ترخیص نمی کرد باید احتیاط می شد ولی چون ترخیص کرده است احتیاط لازم نیست.

نتیجه نهایی این که نکته ای که در جمع بین حکم ظاهری و واقعی گفته شده (طبق مبنای خود آخوند یا مبنای شیخ رحمهما الله) در مورد علم اجمالی در شبهه محصوره هم هست. و در اینجا هم مرتبه حکم ظاهری محفوظ است یعنی

و أما احتمال أنه بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى لزوم الموافقة القطعية و بنحو العلية بالنسبة إلى الموافقة الاحتمالية و ترک المخالفة القطعية فضعيف جدا. ضرورة أن احتمال ثبوت المتناقضين کالقطع بثبوتهما فی الاستحالة فلا يکون عدم القطع بذلک معها موجبا لجواز الإذن فی الاقتحام بل لو صح معهما [معها] الإذن فی المخالفة الاحتمالية صح فی القطعية أيضا فافهم.[۱۳۱]

و لا يخفی أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلک کما أن المناسب فی باب البراءة و الاشتغال بعد الفراغ هاهنا عن أن تأثيره فی التنجز بنحو الاقتضاء لا العلية هو البحث عن ثبوت المانع شرعا أو عقلا و عدم ثبوته کما لا مجال بعد البناء علی أنه بنحو العلية للبحث عنه هناک أصلا کما لا يخفی.[۱۳۲]

هذا بالنسبة إلی إثبات التکليف و تنجزه به و أما سقوطه به بأن يوافقه إجمالا فلا إشکال فيه فی التوصليات و أما فی العباديات فکذلک فيما لا يحتاج إلی التکرار کما إذا تردد أمر عبادة بين الأقل و الأکثر لعدم الإخلال بشیء مما يعتبر أو يحتمل اعتباره فی حصول الغرض منها مما لا يمکن أن يؤخذ فيها فإنه نشأ من قبل الأمر بها کقصد الإطاعة و الوجه و التمييز فيما إذا أتی بالأکثر و لا يکون إخلال حينئذ إلا بعدم إتيان ما احتمل جزئيته علی تقديرها بقصدها و احتمال دخل قصدها فی حصول الغرض ضعيف فی الغاية و سخيف إلی النهاية. و أما فيما احتاج إلی التکرار فربما يشکل من جهة الإخلال بالوجه تارة و بالتمييز أخری و کونه لعبا و عبثا ثالثة.[۱۳۳]

چون شک هست موضوع حکم ظاهری هست و ما گفتیم بین حکم واقعی و حکم ظاهری تنافی نیست چون یا اصلا حکم ظاهری حکم نیست و یا اگر حکم باشد حکم واقعی در حد مقتضی است. پس ممکن است در جایی که علم به وجود خمری در بین باشد با این حال این حکم فعلی در حد متقضی باشد و حکم ظاهری به ترخیص در ارتکاب اطراف باشد.

[۱۳۱] مرحوم آخوند متعرض کلام شیخ می شوند که ایشان گفته است تاثیر علم اجمالی در مخالفت قطعی به نحو علت تامه است و در موافقت قطعی به نحو اقتضاء است این فاسد جدا. تفصیل معنا ندارد و باید در هر دو مقام به یک نحو قائل شد.

چون محذور تنافی بین حکم ظاهری و واقعی اگر بنا باشد وجود داشته باشد و در مخالفت قطعی شارع نتواند ترخیص کند این تنافی در مخالفت احتمالی هم وجود دارد و ترخیص در مخالفت احتمالی هم جایز نیست پس باید قائل شد که در هر دو صورت علم اجمالی علت تامه است. در ترخیص در مخالفت قطعی تضاد قطعی وجود دارد و در ترخیص در مخالفت احتمالی تضاد احتمالی وجود دارد و احتمال تضاد هم محال است.

[۱۳۲] تا اینجا مرحوم آخوند اثبات کرد که مشکلی ثبوتی از ترخیص در اطراف علم اجمالی نیست و بحث اثباتی هم محول به مباحث اشتغال است.

[۱۳۳] بحث بعدی امتثال اجمالی است. آیا امتثال اجمالی جایز است و کافی است یا اینکه باید حتما امتثال تفصیلی صورت بگیرد؟ مرحوم آخوند فرموده اند بحث گاهی در توصلیات است و گاهی در تعبدیات است. در توصلیات ایشان فرموده اند حتی اگر تمکن از علم تفصیلی هم وجود داشته باشد اما امتثال اجمالی کافی است. علم اجمالی به

و أنت خبير بعدم الإخلال بالوجه بوجه فی الإتيان مثلا بالصلاتين المشتملتين على الواجب لوجوبه غاية الأمر أنه لا تعيين له و لا تمييز فالإخلال إنما يكون به و احتمال اعتباره أيضا فی غاية الضعف لعدم عين منه و لا أثر فی الأخبار مع أنه مما يغفل عنه غالبا و فی مثله لا بد من التنبيه على اعتباره و دخله فی الغرض و إلا لأخل بالغرض كما نبهنا عليه سابقا.

و أما كون التكرار لعبا و عبثا فمع أنه ربما يكون لداع عقلائی إنما يضر إذا كان لعبا بأمر المولى لا فی كيفية إطاعته بعد حصول الداعی إليها كما لا يخفى هذا كله فی قبال ما إذا تمكن من القطع تفصيلا بالامتثال و أما إذا لم يتمكن إلا من الظن به كذلک فلا إشكال فی تقديمه على الامتثال الظنی لو لم يقم دليل على اعتباره إلا فيما إذا لم يتمكن منه و أما لو قام على اعتباره مطلقا فلا إشكال فی الاجتزاء بالظنی كما لا إشكال فی الاجتزاء بالامتثال الإجمالی فی قبال الظنی بالظن المطلق المعتبر بدليل الانسداد بناء

امتثال در توصلیات بلا اشکال مجزی است و لازم نیست مکلف موافقت تفصیلی داشته باشد.

بحث در امتثال اجمالی در تعبدیات است. مرحوم آخوند می فرمایند تعبدیات دو قسم هستند گاهی امتثال اجمالی نیاز به تکرار ندارد و گاهی نیاز به تکرار دارد. مثلا اگر شک در جزئیت سوره باشد احتیاط در اینجا احتیاج به تکرار عمل ندارد و می تواند یک نماز با سوره بخواند.

اگر امتثال اجمالی مستلزم تکرار نباشد عمل صحیح است و باعث بطلان عمل نمی شود. وجوهی که برای بطلان عمل گفته شده است در این فرض جاری نیستند. تنها وجهی که ممکن است گفته شود این است که جزء را به قصد وجه به جا نیاورده است که جواب این است که روشن است که قصد وجه معتبر نیست.

همه بحث در جایی است که احتیاط در عمل مستلزم تکرار باشد. در این بین تفاوتی هم بین شبهات حکمیه و موضوعیه نیست. مرحوم آخوند در اینجا هم می فرمایند امتثال اجمالی صحیح است و کافی است.

کسانی که قائل به بطلان عمل در این صورت شده اند سه وجه برای ادعای خود ذکر کرده اند:

وجه اول: در موارد امتثال اجمالی قصد وجه محقق نمی شود و مکلف تمکن از انجام عمل به قصد وجهش ندارد.

وجه دوم: امتثال اجمالی منافات با تمییز عمل دارد یعنی عمل در خارج تمیز ندارد که کدام مصداق مامور به است. باید دقت کرد که تمییز با تعیین تفاوت دارد، در تعیین واقعیت بدون تعیین عمل محقق نمی شود مثلا فرد به دو نفر مدیون است و پول را به وکیل آن دو پرداخت می کند بدون اینکه تعیین کند این طلب کدام یک است. اما در تمییز بحث عدم علم مکلف است یعنی مکلف نمی داند کدام عمل مصداق واجب است هر چند می داند چه چیزی بر او واجب است و آن چیز متعین است.

وجه سوم: امتثال اجمالی عبث است. وقتی فرد تمکن از موافقت تفصیلی دارد با این حال امتثال اجمالی می کند در این صورت کار عبث و لغوی انجام داده است و تمسخر مولی است و این با قصد قربت ناسازگار است.

برگشت این سه وجه به این است که در امتثال اجمالی برخی از شروط عمل مختل می شود، مثلا قصد قربت یا قصد وجه یا تمییز. امتثال اجمالی طبق بیان سوم مخل به چیزی است که حتما در عبادت شرط است و طبق دو وجه اول مخل به چیزی است که ادعا شده است در عبادت شرطند.

البته ادعای اجماع بر لزوم موافقت تفصیلی هم شده است.

على أن يكون من مقدماته عدم وجوب الاحتياط و أما 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 توهم فالمتعين هو التنزل عن القطع تفصيلا إلى الظن كذلک.

و عليه فلا مناص عن الذهاب إلى بطلان عبادة تارک طريقى التقليد و الاجتهاد و إن احتاط فيها كما لا يخفى.[۱۳٤]

---

[۱۳٤] مرحوم آخوند از این وجوه جواب می دهند.

وجه اول که قصد وجه بود مرحوم آخوند می فرمایند بر فرض که قصد وجه در عمل لازم باشد با این حال در امتثال اجمالی قصد وجه مختل نمی شود. قصد وجه یعنی اینکه محرک عمل مشخص باشد در اینجا هم محرک عمل برای فرد وجوب است و فرد چون عمل بر او واجب است عمل را انجام می دهد. و محرک اینجا همان وجه عمل است که وجوب است.

علاوه بر اینکه دلیلی بر اعتبار قصد وجه نداریم و نه فقط دلیلی بر اعتبار آن نداریم بلکه دلیل بر عدم اعتبار آن است. چون عموم مکلفین تفطن به قصد وجه ندارند و حتی بعد از تفطن به آن خیلی به آن اهمیت نمی دهند و اگر قصد وجه چیزی بود که در عمل شرط بود حتما شارع باید تنبه می داد و لذا سکوت شارع دلیل قطعی بر عدم اعتبار آن است و این اطلاق مقامی است و لذا آخوند با اینکه قائل به این هستند که اخذ قصد وجه قابلیت اخذ در دلیل را ندارد و اطلاق لفظی در آن محال است با این حال با جریان اطلاق مقامی بحث را تمام کرده اند و گرنه باید قائل به لزوم احتیاط در موارد شک در اعتبار یا عدم اعتبار قصد وجه می شدند اما اطلاق مقامی خودش دلیل بر عدم اعتبار آن است و شک را برطرف می کند.

وجه دوم عدم تمییز عمل بود. مرحوم آخوند می فرمایند تکرار عمل با تمیز و تشخص ناسازگار است و مکلف نمی داند که کدام مصداق مامور به است اما دلیلی بر اعتبار تمییز در عمل نداریم بلکه تمییز از اموری است که مغفول عنه از نظر مردم است و سکوت شارع خود دلیل بر عدم اعتبار آن است.

وجه سوم لغویت و عبث بودن عمل امتثال اجمالی بود. اگر این وجه تمام باشد چون مخل به قصد قربت است عمل حتما باطل خواهد بود.

مرحوم آخوند می فرمایند اولا ممکن است تکرار عمل بیهوده نباشد و داعی عقلایی بر آن باشد. مثلا امتثال تفصیلی مکلف متوقف بر تعبد است مثلا متوقف بر جریان اصالة الحل یا اصالة الطهارة است، و دیگر دواعی عقلایی. همه جا تکرار عمل و امتثال اجمالی عبث و مسخره کردن امر مولی نیست.

ثانیا عبث در اصل امتثال و قصد قربت جایز نیست اما عبث در کیفیت امتثال که لازم نیست. اصل امتثال باید به قصد قربت باشد اما کیفیت امتثال که لازم نیست با قصد قربت باشد. مثلا اگر در زمستان هم آب سرد هست و هم آب گرم است در اصل وضو باید قصد قربت داشته باشد اما با آب گرم وضو گرفتن منوط به قصد قربت نیست. اگر این باشد که بسیاری از اعمال باطل باید باشد.

هذا بعض الكلام فی القطع مما يناسب المقام و يأتی بعضه الآخر فی مبحث البراءة و الاشتغال فيقع المقال فيما هو المهم من عقد هذا المقصد و هو بيان ما قيل باعتباره من الأمارات أو صح أن يقال.

[المقدمة الثانية فی بعض أحكام مطلق الأمارات]

و قبل الخوض فی ذلک ينبغی تقديم أمور.

أحدها [عدم اقتضاء الأمارة غير العلمية للحجية ذاتا]

أنه لا ريب فی أن الأمارة الغير العلمية ليس كالقطع فی كون الحجية من لوازمها و مقتضياتها بنحو العلية بل مطلقا و أن ثبوتها لها محتاج إلى جعل أو ثبوت مقدمات و طرو حالات موجبة لاقتضائها الحجية عقلا بناء على تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومة و ذلک لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجية بدون ذلک ثبوتا بلا خلاف و لا سقوطا و إن كان ربما يظهر فيه من بعض المحققين الخلاف و الاكتفاء بالظن بالفراغ و لعله لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل فتأمل.[۱۳۵]

این بحث همه در جایی بود که مکلف تمکن از امتثال علمی تفصیلی داشته باشد. اما اگر جایی مکلف تمکن از امتثال علمی تفصیلی نداشته باشد و مکلف یا بتواند امتثال اجمالی علمی بکند یا امتثال تفصیلی ظنی بکند در این صورت گاهی امتثال تفصیلی ظنی، به ظنی است که معتبر نیست اینجا از موارد قاعده اشتغال است. و گاهی ظنی است که معتبر است اگر اعتبار ظن به دلیل خاص باشد در اینجا هم شکی در کفایت امتثال ظنی نیست اما امتثال اجمالی علمی هم کافی است.

اما اگر ظنی است که به دلیل انسداد معتبر باشد در این صورت امر دائر است بین امتثال علمی اجمالی و یا امتثال تفصیلی ظنی به ظن انسدادی. مرحوم آخوند می فرمایند باید بین ظن انسداد از باب حکومت و کشف تفصیل داد .اگر قائل به حجیت ظن از باب کشف باشیم یعنی بعد از انسداد باب علم شکی نیست که شارع حتما طریقی را جعل کرده است و آن طریق مطلق ظن است. در این صورت مطلق ظن مانند ظن معتبر به دلیل خاص است.

اما اگر ظن از باب حکومت حجت باشد یعنی جعل حجیت از طرف شارع نشده است بلکه عقل می گوید اکتفای به آن جایز است. مرحوم آخوند می فرمایند باید تفصیل داد. گاهی مقدمه انسداد این است که احتیاط لزوم ندارد و واجب نیست اما جایز است در اینجا مکلف باز هم مخیر است. اما اگر گفتیم مقدمه انسداد عدم جواز احتیاط است چون اخلال به معاش و نظم می شود در این صورت امتثال علمی تفصیلی جایز نیست.

[۱۳۵] مرحوم آخوند وارد بحث ظنون می شوند. و سه مساله را مطرح می کنند:

مساله اول: حجیت علم ذاتی بود اما حجیت ظن ذاتی نیست و نسبت به معذریت و منجزیت علیت تامه که ندارد هیچ حتی اقتضاء هم ندارد به گونه ای که اگر شارع سکوت کند و متعرض اعتبار آن نشود ظن و اماره و غیر علم اعتباری ندارد و اعتماد بر آن جایز نیست.

به تعبیر دیگر حجیت علم ذاتی است ولی در امارات و غیر علم حجیت ذاتی نیست بلکه امکانی است و نیازمند

ثانیها فی بیان إمکان التعبد بالأمارة الغیر العلمیة

شرعا و عدم لزوم محال منه عقلا فی قبال دعوی استحالته للزومه و لیس الإمکان بهذا المعنی بل مطلقا أصلا متبعا عند العقلاء فی مقام احتمال ما یقابله من الامتناع لمنع کون سیرتهم علی ترتیب آثار الإمکان عند الشک فیه و منع حجیتها لو سلم ثبوتها لعدم قیام دلیل قطعی علی اعتبارها و الظن به لو کان فالکلام الآن فی إمکان التعبد بها و امتناعه فما ظنک به لکن دلیل وقوع التعبد بها من طرق إثبات إمکانه حیث یستکشف به عدم ترتب محال من تال باطل فیمتنع مطلقا أو علی الحکیم تعالی فلا حاجة معه فی دعوی الوقوع إلی إثبات الإمکان و بدونه لا فائدة فی إثباته کما هو واضح.

ضمیمه ای از خارج ذات است و آن یکی از دو امر است: یا جعل حجیت از ناحیه حکم شارع باشد یعنی شارع بگوید این ظن حجت است و یا اینکه مقدماتی شکل بگیرد که در دید عقل منتج حجیت ظن باشد نه شرعا (که مبنای کشف است و در حقیقت به همان جعل حجیت از طرف شارع بر می گردد) بلکه به نحو حکومت. اگر هیچ کدام از این دو نباشد ظن اعتباری ندارد و حجت نیست نه در ثبوت تکلیف اجماعا و نه در سقوط تکلیف بنابر مشهور و معروف، یعنی در مقام سقوط تکلیف حق ندارد اکتفای به ظن بکند.

ایشان می فرمایند ظن در ثبوت تکلیف اجماعا اعتبار ندارد و ظاهرا تا زمان آخوند کسی مانند شهید صدر قائل به مسلک حق الطاعة نبوده است. که ایشان ظن که هیچ حتی احتمال موهوم را منجز می داند.

و عدم کفایت ظن در امتثال را به مشهور نسبت می دهند و به مرحوم محقق خوانساری نسبت داده اند که ایشان گفته اند موافقت ظنی و امتثال ظنی کافی است و لازم نیست موافقت علمی کرد. و بعد آخوند می فرمایند شاید مدرک این قائل عدم وجوب دفع ضرر محتمل باشد چون ثبوت تکلیف بقاء در موارد شک در امتثال مشکوک است و احتمال می دهد که انجام داده است و احتمال می دهد که انجام نداده باشد پس احتمال ضرر دارد و چون دفع آن را واجب نمی دانسته است چنین حکمی کرده است و بعد می فرمایند فتامل.

ایشان می فرمایند عاقلی نیست که وجوب دفع ضرر محتمل اخروی را انکار کند حتی اگر وجوب دفع محتمل ضرر دنیوی را انکار کند و لذا خیلی بعید است که مدرک این قائل چنین باشد. لذا یا چنین قولی وجود ندارد و اگر وجود داشته باشد ممکن است ناظر به همان ادله برائت باشد که رفع ما لایعلمون که تکلیف بقاء مشکوک است و حدیث رفع شامل آن است.

موکد اینکه دلیل این قائل عدم وجوب دفع ضرر محتمل نیست این است که ایشان باید قائل به کفایت امتثال احتمالی و وهمی هم می شد در حالی که این قائل این را نفرموده است و فقط امتثال ظنی را کافی دانسته اند. به هر حال این قول باشد یا نباشد مقتضای قاعده عدم کفایت غیر علم در مقام امتثال است و اگر کسی به آن قائل شود از باب رفع ما لایعلمون است که باید بحث شود.

و قد انقدح بذلک ما فی دعوی شیخنا العلامهٔ أعلی الله مقامه من کون الإمکان عند العقلاء مع احتمال الامتناع أصلا و الإمکان فی کلام الشیخ الرئیس کلما قرع سمعک من الغرائب فذره فی بقعهٔ الإمکان ما لم یذدک عنه واضح البرهان بمعنی الاحتمال المقابل للقطع و الإیقان و من الواضح أن لا موطن له إلا الوجدان فهو المرجع فیه بلا بینهٔ و برهان:[۱۳۶]

و کیف کان فما قیل أو یمکن أن یقال فی بیان ما یلزم التعبد بغیر العلم من المحال أو الباطل و لو لم یکن بمحال أمور:

أحدها: اجتماع المثلین من إیجابین أو تحریمین مثلا فیما أصاب أو ضدین من إیجاب و تحریم و من إرادهٔ و کراههٔ و مصلحهٔ و مفسدهٔ ملزمتین بلا کسر و انکسار فی البین فیما أخطأ أو التصویب و أن لا یکون هناک غیر مؤدیات الأمارات أحکام.

ثانیها: طلب الضدین فیما إذا أخطأ و أدی إلی وجوب ضد الواجب.

---

[۱۳۶] امر دومی که آخوند مطرح می کنند این است که آیا عقلا حجیت ظن ممکن است؟ یعنی آیا معقول است شارع برای غیر علم جعل حجیت کند؟ آیا جعل حجیت برای غیر علم محذوری ندارد؟

منشا این اشکال یکی از دو امر است:

۱. جعل حجیت ممکن نیست چون منتهی به جعل مثلین یا ضدین می شود. طبق این بجعل حجیت ذاتا ممکن نیست. که سه وجه برای آن در کلام آخوند بیان شده است.

۲. جعل حجیت ممکن نیست چون منتهی به تفویت مصالح واقعی الزامی می شود و این از فرد حکیم سر نمی زند که این در کلام آخوند ذکر نشده است.

مرحوم آخوند قبل از شروع بحث می فرمایند ما اگرشک در امکان و امتناع حجیت غیر علم داشته باشیم اصل و قاعده ای که در فرض شک در امتناع ثابت کند ممکن است و محال نیست نداریم. این کلام تعریض به کلام شیخ رحمه الله است. ایشان فرموده است عقلا در موارد شک در امکان و امتناع اصل را بر امکان می دانند و مرحوم آخوند فرموده است ما حکمی عقلی یا عقلایی به اینکه اگر شک در امکان و امتناع داشتیم بنای بر امکان بگذاریم نداریم.

ایشان می فرمایند اگر شک در استلزام ممتنع بل مطلقا داشته باشیم اصلی نداریم. مطلقا یعنی نه اینکه شک در استلزام لممتنع داشته باشیم بلکه شک در امتناع ذاتی خود شی هم داشته باشیم. آخوند می فرمایند من چنین چیزی در بین عقلا نمی بینم و بر فرض که چنین سیره ای باشد دلیل قطعی بر اعتبار این سیره نداریم و اگر بحث در دلیل ظنی بر اعتبار سیره باشد بحث ما الان در اصل امکان اعتبار ظن است.

بعد می فرمایند این بحث ها بی فایده است و آنچه مهم است این است که آیا دلیلی بر تعبد به غیر علم داریم یا نداریم؟ اگر دلیل داشته باشیم همان متبع است و دلیل بر وقوع خودش دلیل بر امکان هم هست و اگر دلیل نداشته باشیم بحث در امکان تعبد به غیر علم چه سودی دارد.

(نیاز به تکمیل؟؟؟)

ثالثها: تفويت المصلحة أو الإلقاء فی المفسدة فيما أدی إلی عدم وجوب ما هو واجب أو عدم حرمة ما هو حرام و كونه محكوما بسائر الأحكام.[۱۳۷]

---

[۱۳۷] محاذیری برای امتناع تعبد به ظن بیان شده است.

۱ .اجتماع مثلین. مثلا اگر در واقع نماز ظهر واجب باشد و اماره هم به وجوب نماز ظهر رهنمون شد در اینجا هم حکم ظاهری نسبت به نماز ظهر داریم و هم حکم واقعی داریم. پس دو حکم وجوب بر نماز ظهر داریم و این اجتماع مثلین است.

۲ .اجتماع ضدین. اگر اماره مخالف با واقع باشد لازمه اش اجتماع دو حکم متضاد بر شی واحد است و اجتماع ضدین نیز محال است.

در مناشی احکام نیز همین دو محذور پیش می آید. یعنی در حب و بغض و اراده و کراهت و مصالح و مفاسد. یعنی اگر حکم واقعی وجوب باشد یعنی اراده و مصلحت هست و اگر حکم ظاهری به حرمت باشد یعنی باید کراهت و مفسده هم داشته باشد و این محال است.

ممکن است حکم ظاهری مستدعی طلب ضد مطلوب واقعی را داشته باشد. شارع در واقع جعل وجوب صوم را کرده است و مقتضای اماره این است که امروز عید فطر است و صوم عید فطر حرام است. شارع می گوید در این موارد بر شما هم امساک واجب است چون حکم واقعی وجوب صوم است و هم امساک حرام است چون اماره بر عید بودن امروز اقامه شده است، این شبهه موضوعیه است. در شبهه حکمیه هم همین بحث هست مثلا نمی دانیم آیا رویت با چشم مسلح برای حکم به اول عید بودن کافی است یا باید با چشم عادی باشد. حال اگر امشب با چشم مسلح رویت بشود اگر شارع در این جا جعل حجیت برای آن کرده باشد و در واقع رویت با چشم مسلح کافی نباشد در اینجا طلب ضدین شده است.

۳. وجه دیگری که برای امتناع تعبد به ظن بیان شده است این است که از تعبد به ظن خلاف حکمت پیش می آید. در وجوه بالا می گفتیم اصلا جعل حکم ظاهری معقول نیست اما در این وجه می گوییم خلاف حکمت است و از حکیم سر نمی زند.

جعل حکم ظاهری مستلزم تفویت مصلحت بر مکلف است و تفویت مصلحت از ناحیه حکیم امری قبیح است.

به حسب منقول اصل شبهه در امکان تعبد به ظن از ابن قبه است. در تاکید این شبهه گفته اند اگر تعبد به ظن ممکن باشد و اثبات احکام الهی با ظن جایز باشد پس باید قرآن هم باید با ظن ثابت بشود در حالی که هیچ کس قائل به اثبات قرآن با ظن نیست.

وجه دیگری هم از ایشان نقل می شود که برگشت آن به یکی از آن وجوه سه گانه ای است که در کلام آخوند آمده است که اگر شارع جعل حجیت برای غیر علم بکند لازمه اش تحلیل حرام یا تحریم حلال است و لازمه آن اجتماع حرمت و حلیت است. این وجه منتهی به یکی از وجوه مذکور در کلام آخوند می شود.

و الجواب أن ما ادعی لزومه إما غیر لازم أو غیر باطل و ذلک لأن التعبد بطریق غیر علمی إنما هو بجعل حجیته و الحجیة المجعولة غیر مستتبعة لإنشاء أحکام تکلیفیة بحسب ما أدی إلیه الطریق بل إنما تکون موجبة لتنجز التکلیف به إذا أصاب و صحة الاعتذار به إذا أخطأ [لو أخطأ] و لکون مخالفته و موافقته تجریا و انقیادا مع عدم إصابته کما هو شأن الحجة الغیر المجعولة فلا یلزم اجتماع حکمین مثلین أو ضدین و لا طلب الضدین و لا اجتماع المفسدة و المصلحة و لا الکراهة و الإرادة کما لا یخفی.

و أما تفویت مصلحة الواقع أو الإلقاء فی مفسدته فلا محذور فیه أصلا إذا کانت فی التعبد به مصلحة غالبة علی مفسدة التفویت أو الإلقاء.[۱۳۸]

اما وجه اول ایشان جوابش این است که چه محذور عقلی دارد که قول خداوند هم با ظن قابل اثبات باشد. مگر غیر از این است که احادیث قدسی را با خبر واحد اثبات می کنند. همان طور که می شود خداوند بگوید خبری که قول امام علیه السلام را نقل می کند که در حقیقت قول امام قول خداوند است حجیت است همان طور هم می تواند بگوید که قول خداوند هم با خبر واحد قابل اثبات است. بله چون ما دلیل داریم که وحی بعد از پیامبر قطع شده است دیگر قول کسی در این زمینه پذیرفته شده نیست.

و ثانیا اینکه قرآن با خبر واحد قابل اثبات نیست چون دواعی نقل قرآن بسیار زیاد است و اگر فقط یک نفر چیزی را به عنوان قرآن نقل کند خود اماره دروغ بودن کلام او است. عدم نقل تواتر در این جا دلیل بر عدم صدور است مثل باب ردع بر سیره که می گویند ردع از سیره به خبر واحد کافی نیست. چون دواعی نقل ردع در سیره های عمومی فراوان است و لذا اگر ردعی باشد حتما متواترا نقل می شد و نقل با خبر واحد نشان دهنده عدم صدور ردع است.

(وجه دوم کلام مرحوم آخوند نیامده است؟؟؟)

[۱۳۸] مرحوم آخوند چهار وجه برای بیان جمع بین احکام واقعی و ظاهری مطرح کرده اند که یک بیان طبق مسلک و مختار خودشان است که قائل به جعل حجیت و منجزیت و معذریت هستند و یک بیان دیگر طبق مسلک جعل مودی در باب حجیت امارات است. بیان سوم و چهارمی هم ذکر کرده اند که آن ها را رد می کنند.

اما بیان اول کلام مرحوم آخوند که طبق مسلک خودش بیان شده است و در مباحث قطع هم به آن اشاره کردیم، این بیان چنین است:

مرحوم آخوند می فرمایند طبق قول به جعل حجیت و منجزیت و معذریت در باب امارات که مختار خود آخوند است اصلا اجتماع مثلین و ضدین پیش نمی آید. بله تفویت مصلحت پیش می آید اما آن مشکلی ندارد.

اینکه اجتماع مثلین و ضدین پیش نمی آید چون جعل حجیت جعل حکم نیست. یک حکم بیشتر وجود ندارد و آن همان حکم واقعی است، آنچه از آن تعبیر به حکم ظاهری می شود اصلا حکم نیست و صرف تنجیز واقع در صورت مصادفت با واقع است و صرف معذریت در صورت مخالفت با واقع است. و لذا اصلا دو حکم و دو طلب نداریم تا طلب ضدین یا مثلین باشد. حجیتی که شارع در باب امارات جعل می کند نظیر حجیت عقلی است که در موارد قطع مطابق یا مخالف با واقع وجود دارد. جایی که قطع مطابق با واقع است یک حکم بیشتر وجود ندارد و آن هم همان

نعم لو قيل باستتباع جعل الحجية للأحكام التكليفية أو بأنه لا معنى لجعلها إلا جعل تلك الأحكام فاجتماع حكمين و إن كان يلزم إلا أنهما ليسا بمثلين أو ضدين لأن أحدهما طريقى عن مصلحة فى 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 فى فعل و إن لم يحدث بسببها إرادة أو كراهة فى المبدإ الأعلى إلا أنه إذا أوحى بالحكم الناشئ من قبل تلك المصلحة أو المفسدة إلى النبى أو ألهم به الولى فلا محالة ينقدح فى نفسه الشريفة بسببهما الإرادة أو الكراهة الموجبة للإنشاء بعثا أو زجرا بخلاف ما ليس هناك مصلحة أو مفسدة فى المتعلق بل إنما كانت فى نفس إنشاء الأمر به طريقيا.

و الآخر واقعى حقيقى عن مصلحة أو مفسدة فى متعلقه موجبة لإرادته أو كراهته الموجبة لإنشائه بعثا أو زجرا فى بعض المبادئ العالية و إن لم يكن فى المبدإ الأعلى إلا العلم بالمصلحة أو المفسدة كما أشرنا فلا يلزم أيضا اجتماع إرادة و كراهة و إنما لزم إنشاء حكم واقعى حقيقى بعثا و زجرا و إنشاء حكم آخر طريقى و لا مضادة بين الإنشاءين فيما إذا اختلفا و لا يكون من اجتماع المثلين فيما اتفقا و لا إرادة و لا كراهة أصلا إلا بالنسبة إلى متعلق الحكم الواقعى فافهم.[۱۳۹]

واقع است و اگر هم مخالف با واقع باشد باز هم یک حکم وجود دارد که همان واقع است و فقط قطع عذر در پیشگاه خداوند است.

بله محذور تفویت واقع در اینجا هست اما این اشکالی ندارد و اگر در نظر شارع مصلحت اهمی از واقع وجود داشته باشد اشکالی ندارد مصلحت واقع بر مکلف تفویت بشود. مصلحت اهم مثل تسهیل بر مکلفین یا اینکه شارع می بیند این امارات بیشتر از قطع خود مکلف مصاب به واقع است و اگر مکلف دنبال علم برود مصلحت تفویت واقع در آن بیشتر است و علوم مکلف بیشتر جهل مرکب است.

نکته:

در مقابل برخی در وجه جمع بین حکم واقعی و ظاهری قائل به تصویب شده اند. یعنی آنچه داریم فقط حکم ظاهری است یعنی هر آنچه مودای امارات و حجج باشد همان حکم الله است.

مرحوم آخوند می فرمایند این در حقیقت التزام به اشکال است و التزام به این است که تنافی بین حکم ظاهری و واقعی محکم است و قابل جمع نیستند.

تصویب مراتبی دارد:

یک مرتبه این است که منسوب به اشاعره است که می گویند ما هیچ حکمی ورای مودای امارات و حجج نداریم.

یک مرتبه تصویب انقلابی است یعنی حکم واقعی هست اما این واقع تا جایی است که اماره بر خلاف آن نباشد اما اگر اماره بر خلاف واقع اقامه شود واقع منقلب می شود. یعنی واقع مشروط است به عدم قیام اماره به خلاف آن و اگر اماره بر خلاف باشد از زمان قیام اماره بر خلاف آن واقع منقلب می شود.

[۱۳۹] همه کسانی که درصدد جمع بین حکم ظاهری و واقعی هستند می خواهند مشکل تصویب که در بین مطرح است را حل کنند. مرحوم آخوند طبق مبنای خودشان جوابی را مطرح کردند. بعد از این ایشان در صدد حل مشکل بین حکم واقعی و حکم ظاهری بر مبنای مشهور بین امامیه برمی آیند که قائل به جعل مودی هستند. یعنی شارع با جعل

حجیت برای اماره و حجج در حقیقت مودای آن ها را جعل می کند. شارع یک جعل واقعی دارد و یک جعل مودای اماره دارد.

این مسلک جعل مودی غیر از مسلک مرحوم شیخ است که قائل به مصلحت سلوکیه هستند و غیر از این مبانی برخی مبانی دیگر هم هست که عمدتا بعد از مرحوم آخوند مطرح شده اند مثل جعل علمیت و...

طبق مبنای جعل مودی شبهه تنافی به ذهن می آید اما مرحوم آخوند می فرمایند طبق این مسلک اجتماع دو حکم پیش می آید اما تماثل و تضادی بین آنها نیست .چرا که یکی از این دو حکم طریقی است و دیگری حکم نفسی است.

حکم نفسی ناشی از مصلحت و مفسده در خود متعلق حکم با قطع نظر از حکم است، اما حکم طریقی که همان حکم ظاهری است ناشی از مصلحت در خود حکم است یعنی چون حجیت اماره مصلحت دارد و خود جعل مودای آن مصلحت دارد حکم شده است.

مثلا اگر وجوب نماز ظهر حکم واقعی باشد یعنی مصلحت در خود نماز ظهر است و اگر اماره بر وجوب نماز جمعه اقامه شود یعنی در خود جعل وجوب برای نماز جمعه ملاک و مصلحت دارد و خود نماز جمعه ملاک و مصلحت ندارد و الا اگر به اندازه نماز ظهر ملاک و مصلحت داشت باید شارع جعل وجوب تخییری بین نماز ظهر و نماز جمعه می کرد.

مرحوم آخوند فرمودند حکم ظاهری طریق است و جعل آن به عنوان طریق به واقع است و لذا ممکن است چیزی به دست مکلف نرسد و این تفاوت حرف ایشان با مصلحت سلوکیه است. چون در مصلحت سلوکیه اگر اماره خلاف واقع باشد باز هم مکلف درک ملاک می کند اما در مبنای آخوند چون حکم ظاهری طریق به واقع است و هیچ مصلحتی هم در مودای اماره نیست اگر اماره خلاف واقع باشد مکلف درک هیچ ملاکی نکرده است. و این جعل حتی اگر باعث شود مصلحت واقع از دست مکلف برود اشکالی ندارد چون در خود جعل حکم ظاهری مصلحت و غرض اقوی وجود دارد.

پس اجتماع دو حکم پیش می آید اما نه از مصلحت در هر دو بلکه حکم واقعی ناشی از مصلحت در خود متعلق است و حکم ظاهری ناشی از مصلحت در خود جعل حکم است. این دو حکم نه متماثلند و نه متضادند و در نفس نبوی و ولوی فقط مصلحت و مفسده نسبت به حکم واقعی شکل می گیرد و نسبت به حکم ظاهری هیچ اراده و کراهتی در نفس آنها منقدح نمی شود. اراده و کراهت در آنها فقط نسبت به احکام واقعی هستند و نسبت به احکام ظاهری هیچ اراده و کراهتی نیست چون جعل حکم ظاهری جعل طریقی است چون طریق یعنی باید حکایت از واقع بکند و اگر جایی حکایت از واقع نداشت هیچ اراده و کراهتی مطابق با آن نیست.

جعل حکم در این موارد هست اما هیچ اراده ای بر طبق آن نیست. حکم طریقی اراده و کراهت ندارد و اراده و کراهت مخصوص متعلق حکم واقعی است و لذا اجتماع اراده و کراهت هم پیش نمی آید و اجتماع مصلحت و مفسده هم پیش نمی آید چون حکم ظاهری نه اراده و کراهتی دارد و نه مصلحت و مفسده ای دارد.

نتیجه اینکه هیچ تصویبی پیش نمی آید. اگر مصلحت در خود مودای اماره بود تصویب در مصلحت پیش می آمد اما چون در مودای اماره هیچ مصلحتی نیست حتی تصویب در مصلحت هم پیش نمی آید. تصویب در مصلحت یعنی

نعم يشكل الأمر فی بعض الأصول العملية كأصالة الإباحة الشرعية فإن الإذن فی الإقدام و الاقتحام ينافی المنع فعلا كما فيما صادف الحرام و إن كان الإذن فيه لأجل مصلحة فيه لا لأجل عدم مصلحة و مفسدة ملزمة فی المأذون فيه فلا محيص فی مثله إلا عن الالتزام بعدم انقداح الإرادة أو الكراهة فی بعض المبادئ العالية أيضا كما فی المبدإ الأعلی لكنه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعی بفعلی بمعنی كونه علی صفة و نحو لو علم به المكلف لتنجز عليه كسائر التكاليف الفعلية التی تتنجز بسبب القطع بها و كونه فعليا إنما يوجب البعث أو الزجر فی النفس النبوية أو الولوية فيما إذا لم ينقدح فيها الإذن لأجل مصلحة فيه.[۱۴۰]

تصویب در حکم چون اگر موادی اماره همان قدر مصلحت داشته باشد که متعلق حکم واقعی مصلحت دارد شارع باید جعل وجوب به نحو تخییری بکند.

صرف جعل دو حکم که با یکدیگر منافاتی ندارد باید دید منشا تنافی چست گفتیم منشا تنافی جمع بین ضدین است چون باعث اجتماع مصلحت و مفسده یا اراده و کراهت می شود اما وقتی منشا جعل متفاوت شد یکی در خود واقع است و دیگری در خود جعل به عنوان حاکی از واقع، دیگر تنافی بین دو حکم وجود ندارد.

پس بین دو حکم از حیث جعل تنافی وجود ندارد، از حیث ملاک و مصلحت هم تنافی وجود ندارد. چون مصلحت یکی در واقع است و دیگری در جعل است، موادی اماره مصلحتی ندارد. جایی که اماره بر خلاف واقع باشد چون اماره به عنوان طریق به واقع بود بین مصلحت طریقی و مصلحت نفسی تهافت و تنافی نیست.

[۱۴۰] بله یک مشکلی پیش می آید و آن اینکه اگر مفاد اصل عملی ترخیص باشد مثل کل شی لک حلال حتی تعرف انه حرام و حکم واقعی حرمت و منع باشد بین حرمت و ترخیص تنافی شکل می گیرد حتی اگر ترخیص ظاهری باشد به خاطر مصلحتی در خود ترخیص و جعل ترخیص. یعنی اگر در واقع شرب این مایع حرام باشد و در ظاهر شارع بگوید مرخص در ارتکاب هستی تنافی و تهافت هست و تنافی و تهافت در نفس نبوی و ولوی شکل می گیرد.

مرحوم آخوند می فرمایند بعد از اینکه ترخیص ظاهری فعلی است مولی نباید منع و کراهتی داشته باشد و معنا ندارد در نفس مولی کراهت باشد. بین منع و ترخیص تضاد است و این یعنی تصویب چون با قیام اصل عملی بر ترخیص یعنی منع و کراهت واقعی نداریم.

مرحوم آخوند برای حل مشکل می فرمایند حرمت که حکم فعلی است در این موارد هست اما منع نیست و آنچه با ترخیص جمع نمی شد منع است نه حرمت. حرمت فعلی است یعنی اگر به آن علم پیدا کنیم منجز خواهد بود و حکم انشائی صرف نیست اما در عین حال کراهت و منع ندارد و برای فرار از تصویب همین کافی است. اگر بگوییم تحریم اینجا انشائی است و فعلی نیست یعنی تصویب و ما می خواهیم از تصویب فرار کنیم لذا می گوییم حکم حرمت فعلی است اما منع واقعی و فعلی نیست و این حکم حرمت واقعی لغو نیست و حداقل اثر آن حسن احتیاط است و لذا اگر مکلف احتیاط کرد همان مجزی است چون با حکم واقعی مطابق است. و اگر مکلف احتیاط نکرد چون احتیاط ممکن است اگر بعدا خلاف کشف شود مجزی نیست.

مرحوم آخوند می فرمایند با این بیان طبق مبنای جعل مودی هم حکم ظاهری توجیه می شود و هم گرفتار تصویب نمی شویم. (توضیح بیشتر در تعلیقه بعدی)

فانقدح بما ذكرنا أنه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعى فى مورد الأصول و الأمارات فعليا كى 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 لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان.[۱۴۱]

لا يقال لا مجال لهذا الإشكال لو قيل بأنها كانت قبل أداء الأمارة إليها إنشائية لأنها بذلك تصير فعلية تبلغ تلك المرتبة. فإنه يقال لا يكاد يحرز بسبب قيام الأمارة المعتبرة على حكم إنشائى لا حقيقة و لا تعبدا إلا حكم إنشائى تعبدا لا حكم إنشائى أدت إليه الأمارة أما حقيقة فواضح و أما تعبدا فلأن قصارى ما هو قضية حجية الأمارة كون مؤداها هو الواقع تعبدا لا الواقع الذى أدت إليه الأمارة فافهم.[۱۴۲]

---

[۱۴۱] بعد از این مرحوم آخوند اشاره به جواب سومی می کنند و آن اینکه حکم ظاهری هر کجا فعلی شد دیگر حکم واقعی فعلی نیست و حکم انشائی است فقط. حکم واقعی تا جایی فعلی است که اماره بر خلاف آن نباشد و اگر اماره بر خلاف واقع شد حکم فعلی همان مودای اماره است و حکم واقعی انشائی خواهد بود.

مرحوم آخوند می فرمایند این مبنا ناتمام است و این توجیه صحیح نیست و دو اشکال به این مبنا وارد است. اشکال اول این است که این مبنا حکم واقعی را نفی می کند چون حکم انشائی است یعنی حتی اگر علم به این حکم پیدا کنید باز هم حکم فعلی نخواهد بود و این همان تصویب است. آنچه تصویب را نفی می کند این است که حکم واقعی فعلی باشد و گرنه حکم انشائی که حکم نیست.

لازمه این حرف این است که امارات هم قابل عمل نباشند چون امارات حکایت از واقع می کنند و واقع هم که انشائی است پس اماره از واقعی حکایت می کند که علی تقدیر اصابت انشائی است و لذا دیگر به هیچ اماره ای نمی شود عمل کرد چون نهایت چیزی که اماره از آن حکایت می کند حکم واقعی انشائی است و حکم واقعی انشائی حتی اگر علم به آن پیدا شود اثری ندارد چه برسد که اماره از آن حکایت کند.

اماره فقط کاشف از واقع است و در اینجا با قطع نظر از اماره حکم واقعی انشائی است و اماره حداکثر کاری که می کند کشف از آن حکم انشائی است و حکم انشائی حتی با علم به آن اثری ندارد چه برسد به اینکه اماره مطابق آن قائم شود. اماره نمی تواند فعلیت را احداث و ایجاد کند بلکه فقط کشف از واقع می کند.

[۱۴۲] ان قلت که حکم واقعی انشائی است اما اماره می تواند موجب فعلیت حکم واقعی باشد. اگر اماره مطابق با واقع باشد واقع فعلی خواهد بود همان طور که اگر علم به واقع پیدا شود واقع فعلی خواهد بود. احکام واقعی تا جایی انشائی هستند که اماره از آن حکایت نکند اگر اماره از آن حکایت کند حکم فعلی خواهد بود.

مرحوم آخوند جواب می دهند آنچه فعلیت متقوم به آن است واقع انشائی است و ادای اماره. اماره واقع انشائی را کشف می کند البته کشف نه وجدانا بلکه تعبدا و این به درد نمی خورد. اگر اماره از واقع انشائی به وصف ادت الیه الاماره کشف می کرد می توانست باعث فعلیت واقع شود. یعنی اگر دلیل حجیت اماره هر دو را بیان کند مشکل حل می شد. اما مثلا دلیل صدق العادل تنها چیزی که می گوید این است که واقع انشائی اینجا هست تعبدا اما این واقع

اللهم إلا أن يقال إن الدليل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع الذى صار مؤدى لها هو دليل الحجية بدلالة الاقتضاء لكنه لا يكاد يتم إلا إذا لم يكن للأحكام بمرتبتها الإنشائية أثر أصلا و إلا لم تكن لتلك الدلالة مجال كما لا يخفى.[۱۴۳]

انشائی تعبدی ادت الیه الاماره از دلیل حجیت اماره فهمیده نمی شود. دلیل حجیت متعرض موضوع خودش نیست. آنچه در این بین هست فقط خبری هست که با قطع نظر از دلیل حجیت حکایت از واقع ندارد نه از واقع وجدانی و نه از واقع تعبدی بلکه از واقع احتمالی حکایت می کند و دلیل حجیت اماره هم می گوید اماره حکایت از واقع تعبدی می کند اما اینکه اماره ای هست یا نه را متعرض نیست. اینجا ما وجدانا اماره ای داریم که به دلیل حجیتش حکایت از واقع تعبدی می کند و این کافی نیست بلکه باید دلیلی داشته باشیم که بگوید اماره ای هست که حاکی از واقع تعبدی است.

موضوع مرکب نیست بلکه مقید است. چون قائل معتقد بود که خبر حاکی از واقع تعبدی موجب فعلیت است و دلیل حجیت اماره خبر حاکی از واقع تعبدی را ثابت نمی کند بلکه واقع تعبدی را ثابت می کند.

مرحوم آخوند می فرمایند دلیل اماره می گوید محتوای اماره واقع است نه اینکه بگوید این اماره ای است که از واقع تعبدی کشف می کند.

اماره به وجدان کشف از واقع وجدانی که نمی کند بلکه از واقع تعبدی کشف می کند و واقع تعبدی که موضوع حکم نیست آنچه فعلیت به آن وابسته است واقع تعبدی است که ادت الیه الاماره به نحو تقید نه ترکب.

آنچه اماره وجدانا از آن حکایت می کند واقع تعبدی است نه به قید اینکه موادای اماره هم هست. و لذا مرحوم آخوند می فرمایند اگر بنا باشد فعلیت احکام واقعی معلق بر اقامه اماره باشد حتی اگر اماره مطابق با واقع باشد باز هم واقع فعلیت پیدا نمی کند. قائل گفت فعلیت مقید به دو قید است یکی کشف از واقع و دیگری اینکه آن واقع موادای اماره باشد و آنچه را می تواند اثبات کند فقط یک قسمت آن است و قسمت دیگری قابل اثبات نیست.

[۱۴۳] بعد از این مرحوم آخوند می فرمایند اللهم الا ان یقال: در محل بحث ما حکمی که موادای اماره است با قیام اماره فعلیت پیدا می کند چون هر چند دلیل اماره به حسب دلالت استعمالی اقتضای فعلیت را ندارد چون اقتضا ندارد که موادای اماره واقع است و اماره هم از آن حکایت می کند. اما چون اگر قائل به فعلیت احکام واقعی در صورت قیام اماره نباشیم دلیل حجیت اماره لغو خواهد بود به خاطر دفع لغویت و دلالت اقتضاء می گوییم دلیل اماره علاوه بر کشف از واقع تعبدی، ادت الیه الاماره هم را اثبات می کند.

مرحوم آخوند می فرمایند این حرف جایی تمام است که دلیل اماره اثر دیگری نداشته باشد. اگر دلیل اماره هیچ اثری غیر از فعلی کردن حکم انشائی نداشته باشد این حرف تمام است.

مرحوم آخوند می خواهند بفرمایند دلیل حجیت اثر دیگری دارد اما ما هر چه فکر کردیم هیچ اثری برای آن پیدا نکردیم. برخی حواشی بحث نذر را پیش کشیده اند که مثلا اگر من نذر کردم که اگر دلیل اماره کاشف از واقع بود نماز بخوانم ولی این خیلی بعید است و یقینا مراد مرحوم آخوند هم نیست.

احتمال دارد منظور مرحوم آخوند این باشد که احکام انشائی واقعی هر چند لزوم موافقت ندارد اما شاید استحباب

و أخری بأنه کیف یکون التوفیق بذلک مع احتمال أحکام فعلیة بعثیة أو زجریة فی موارد الطرق و الأصول العملیة المتکفلة لأحکام فعلیة ضرورة أنه کما لا یمکن القطع بثبوت المتنافیین کذلک لا یمکن احتماله.[۱۴۴]

فلا یصح التوفیق بین الحکمین بالتزام کون الحکم الواقعی الذی یکون مورد الطرق إنشائیا غیر فعلی کما لا یصح بأن الحکمین لیسا فی مرتبة واحدة بل فی مرتبتین ضرورة تأخر الحکم الظاهری عن الواقعی بمرتبتین و ذلک لا یکاد یجدی فإن الظاهری و إن لم یکن فی تمام مراتب الواقعی إلا أنه یکون فی مرتبته أیضا. و علی تقدیر المنافاة لزم اجتماع المتنافیین فی هذه المرتبة فتأمل فیما ذکرنا من التحقیق فی التوفیق فإنه دقیق و بالتأمل حقیق.[۱۴۵]

عمل مطابق آنها باشد. برای دفع لغویت این راه هم هست و لذا تنها اثر دلیل اماره فعلیت حکم واقعی انشائی نیست تا برای دفع لغویت آن دلیل اقتضا داشته باشیم.

[۱۴۴] اشکال دوم آخوند این است که شما همین که احتمال ثبوت حکم واقعی را می دهید یعنی احتمال اجتماع ضدین یا مثلین می دهید و احتمال اجتماع ضدین و مثلین نیز محال است.
و لذا از نظر مرحوم آخوند این وجه ناتمام است. (نیاز به توضیح بیشتر؟؟؟)

[۱۴۵] وجه چهارمی که در کلام مرحوم آخوند ذکر شده است این است که بین حکم واقعی و ظاهری اختلاف در رتبه وجود دارد و با فرض اختلاف مرتبه هیچ تنافی و تضادی بین دو حکم شکل نمی گیرد. چرا که تنافی بر اساس اجتماع دو حکم است و تا مستلزم اجتماع ضدین یا مثلین باشد در حالی که رتبه احکام ظاهری متاخر از احکام واقعی است و در عرض هم نیستند و لذا تنافی و تضادی پیش نمی آید. در حکم ظاهری عدم علم به واقع فرض شده است. یکی از شرایط تضاد وحدت مرتبه است و با اختلاف رتبه اصلا تضادی نیست.
مرحوم آخوند این وجه را رد می کنند و آن را ناتمام می دانند به همان بیانی که در بحث ترتب، ترتب را نامعقول دانستند. این بیان نظیر بیان در جمع بین وجوب اهم و مهم است که آنجا نیز متزاحم بودند. آنجا هم گفته شد بین اهم و مهم تنافی نیست چون اختلاف در رتبه دارند و رتبه وجوب مهم در فرض عصیان اهم است و لذا تنافی بین وجوب متزاحمین نیست.
مرحوم آخوند به همان بیانی که ترتب را رد کرده اند اینجا هم این بیان را رد می کنند. ایشان می فرمایند فرض می کنیم در رتبه واقع و نسبت به مرحله ای که خطاب واقع هست مرتبه حکم ظاهری نیست و حکم ظاهری وجود ندارد چون در فرض وصول واقع، فقط حکم واقعی هست اما در جایی که مرتبه حکم ظاهری محقق شده است خطاب واقعی که از مکلف ساقط نشده است اگر ساقط شده باشد که تصویب خواهد بود پس حتما در رتبه فعلیت خطاب ظاهری حکم واقعی هم فعلی خواهد بود و در این مرحله اجتماع ضدین پیش می آید. خطاب ظاهری به مرتبه خطاب واقعی صعود پیدا نمی کند اما خطاب واقعی در مرتبه خطاب ظاهری مفروض است و لذا تنافی و تضاد پیش می آید.

ثالثها [تأسيس الأصل فی ما شک فی اعتباره]

أن الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعا و لا يحرز التعبد به واقعا عدم حجيته جزما بمعنى عدم ترتب الآثار المرغوبة من الحجة عليه قطعا فإنها لا تكاد تترتب إلا على ما اتصف بالحجية فعلا و لا يكاد يكون الاتصاف بها إلا إذا أحرز التعبد به و جعله طريقا متبعا ضرورة أنه بدونه لا يصح المؤاخذة على مخالفة التكليف بمجرد إصابته و لا يكون عذرا لدى مخالفته مع عدمها و لا يكون مخالفته تجريا و لا يكون موافقته بما هى موافقة انقيادا و إن كانت بما هى محتملة لموافقة الواقع كذلک إذا وقعت برجاء إصابته فمع الشک فی التعبد به يقطع بعدم حجيته و عدم ترتيب شیء من الآثار عليه للقطع بانتفاء الموضوع معه و لعمری هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان.[۱۴۶]

---

[۱۴۶] مرحوم آخوند قبل از شروع بحث امارات، مقتضای اصل را بررسی کرده اند و فرموده اند اصل اولی در امارات و ظنون عدم حجیت است مگر آنکه با دلیل خاص چیزی از این اصل خارج شود.

معروف بین اصولیین این است که در فرض شک در حجیت مقتضای اصل عدم حجیت است یعنی حجیت نیاز به احراز دارد و با فرض شک در حجیت حکم به عدم حجیت می شود. شک در حجیت مساوق با قطع به عدم حجیت است.

بیانی که مرحوم آخوند در اثبات این اصل دارند متفاوت با بیان شیخ است .ایشان می فرمایند تمام موضوع برای حجیت، صرف حجیت در واقع نیست بلکه علاوه بر آن باید وصول هم پیدا کند. یعنی اگر حجیت به دست مکلف نرسد هر چند در واقع هم برای آن حجیت جعل شده باشد در این صورت آن اماره برای مکلف واقعا و حتما حجت نیست یعنی مکلف نمی تواند آن را به عنوان معذر در پیشگاه خداوند ارائه کند همان طور که خداوند هم نمی تواند به عنوان منجز به آن استناد کند.

معذریت و منجزیت که همان معنای حجیت است متوقف بر وصول به دست مکلف است هم صغرویا هم کبرویا.

همان طور که اگر اماره صغرویا به دست مکلف نرسد منجز یا معذر نخواهد بود اگر اماره کبرویا به دست مکلف نرسد باز هم منجز یا معذر نیست.

مکلف باید در هنگام عمل حجیت داشته باشد یعنی منجز یا معذر داشته باشد و اگر در آن هنگام بر طبق حجیت عمل نکرده باشد هر چند در واقع وجود داشته باشد معذور نیست. موضوع حجیت متوقف بر وصول است و اگر وصول نباشد حجیت حقیقتا و قطعا نیست.

حجیت دو مرحله دارد یک مرحله جعل است و یک مرحله فعلیت است که همان مرحله ای است که ما از آن تعبیر به وصول می کنیم. مرحله جعل که همان مرحله لوح و واقع است مثل دیگر احکام منوط به وصول نیست یعنی همان طور که وجوب نماز جمعه در عصر غیبت اگر جعل داشته باشد منوط به دانستن یا ندانستن مکلف نیست و در هر صورت جعل شده است، جعل حجیت هم همین طور است. جعل حجیت خودش یک حکم واقعی است آنچه حکم ظاهری است مفاد حجج و مودای امارات است اما خود جعل حجیت حکم واقعی است مثل وجوب نماز و روزه.

و أما صحة الالتزام بما أدى إليه من الأحكام و صحة نسبته إليه تعالى فليسا من آثارها ضرورة أن حجية الظن عقلا على تقرير الحكومة فى حال الانسداد لا توجب صحتهما فلو فرض صحتهما شرعا مع الشک فى التعبد به لما كان يجدى فى الحجية شيئا ما لم يترتب عليه ما ذكر من آثارها و معه لما كان يضر عدم صحتهما أصلا كما أشرنا إليه آنفا. فبيان عدم صحة الالتزام مع الشک فى التعبد و عدم جواز إسناده إليه تعالى غير مرتبط بالمقام فلا يكون الاستدلال عليه بمهم كما أتعب به شيخنا العلامة أعلى الله مقامه نفسه الزكية بما أطنب من النقض و الإبرام فراجعه بما علقناه عليه و تأمل. و قد انقدح بما ذكرنا أن الصواب فيما هو المهم فى الباب ما ذكرنا فى تقرير الأصل فتدبر جيدا.[۱۴۷]

بله طبق یک نظر احکام واقعی قابل تقیید به عالمین هست به همان بیانی که قبلا گذشت و لذا مشهور بین محققین متاخرین این بود که احکام واقعی قابل تقیید به عالمین هست اما این فقط صرف امکان بود در مقابل شبهه امتناع عقلی.
اما در عین حال گفتیم اطلاقات احکام مقتضی اشتراک احکام بین عالم و جاهل است. جعل حجیت هم از آنجا که حکم واقعی است مقید به علم مکلف به حجیت نیست یعنی چه مکلف بداند چه نداند حجیت برای خبر واحد جعل شده است یا برای ظواهر جعل شده است یعنی در موضوع آن وصول اخذ نشده است.
اما در مرحله دوم که مرحله فعلیت است اینکه می گوییم خبر واحد حجت است یعنی آنچه که مکلف می تواند در ترک واجبی یا انجام حرامی به آن استناد کند و به عنوان عذر برای خود اقامه کند یا خداوند بتواند به آن بر مکلف احتجاج کند .حجیت به معنای جواز احتجاج مولی بر عبد و معذر عبد در مقابل مولی، تابع وصول است یعنی با اینکه جعل واقعی تابع وصول نبود و از این حیث مطلق بود اما جواز احتجاج مولی بر عبد و استناد مکلف به اماره ای که جعل حجیت واقعی برای آن شده است متوقف بر وصول است یعنی باید علاوه بر جعل واقعی مکلف باید حجیت را بداند.
بله اگر حجیت واصل نباشد جعل حجت هست. انکار جعل نمی کنیم و این جعل هم اثر دارد و لغو نیست علاوه بر اینکه مولی برای اطلاق جعل کاری انجام نمی هد تا آن کار لغو باشد بلکه تقیید کار است. جعل واقعی حجیت اثر دارد و آن فعلیت حجیت است که همان است که از آن تعبیر به جواز استناد و احتجاج می شود. و استناد و احتجاج در جایی است که جعل حجیت به مکلف وصول پیدا کند.

[۱۴۷] مرحوم آخوند بیان دومی برای این اصل از مرحوم شیخ نقل می کند که ایشان آن را ناتمام می داند. البته به نظر میرسد کلام شیخ رحمه الله کمی متفاوت از تقریب آخوند رحمه الله باشد.
مرحوم شیخ در مساله شک در حجیت فرموده اند اصل عدم حجیت است و هر کجا شک در حجیت کردیم آثار عدم حجیت را مترتب می کنیم. عمده دلیل ایشان بحث افترا و تشریع است. ایشان می گوید مقتضای ادله نقلیه حرمت استناد امر مشکوک به خدا ست. «قل ءالله اذن لکم ام علی الله تفترون» یعنی اگر دلیل بر اینکه خداوند این حرف را گفته است نباشد افترای بر خداوند است. و اگر حجیت چیزی مشکوک باشد نمی توان آن را حجت دانست چون نمی دانیم مورد اذن خداوند است و هر آنچه که ندانیم مورد اذن خداوند باشد افترا به خداوند است. این نسبت به اسناد است و استناد هم با عدم علم ممنوع است «لاتقف ما لیس لک به علم» اگر اماره ای مشکوک باشد نمی توان به آن در

مقام عمل استناد کرد بلکه باید آثار عدم حجیت را بر آن مترتب کرد.
مقتضای ادله نقلیه در موارد شک در حجیت، عدم حجیت است چون در این موارد حجیت ملازم با افترا و تشریع است. یعنی در غیر موارد علم به حجیت هر آنچه به خداوند نسبت داده شود افترا و تشریع است.
مرحوم آخوند به جای کلمه استناد، از کلمه التزام استفاده کرده اند و گفته اند در هنگام شک التزام به آنچه مودای اماره مشکوک است جایز نیست. و بعد هم فرموده اند اسناد هم جایز نیست.
کلمه التزام در بیان مرحوم شیخ آمده است اما مرحوم شیخ حکم تشریع که همان اسناد است و التزام را یک حکم می داند اما مرحوم آخوند این دو را از هم جدا کرده است. از نظر شیخ استناد عملی در قبال اسناد و تشریع و التزام است.
اما مرحوم آخوند اسناد و التزام را ذکر کرده است و این را دو تا حساب کرده است و اصلا استناد را بیان نکرده است.
و بعد مرحوم آخوند دو اشکال به کلام شیخ کرده است یکی اینکه حجیت مستلزم التزام و جواز اسناد نیست و موارد ظن انسدادی بنابر حکومت از این موارد است. و دیگری اینکه فرض جواز اسناد و التزام ملازم با فرض حجیت نیست.
اما به نظر میرسد بخش اصلی کلام شیخ استناد عملی است و ایشان می گوید اگر استناد عملی جایز نباشد حجیت هم نخواهد بود و در موارد شک در حجیت اماره استناد عملی جایز نیست به خاطر آیات قرآن و روایاتی که ایشان ذکر کرده است. به نظر میرسد بخشی از کلام شیخ که مربوط به استناد است تمام است.
اما توضیح اشکال کفایه: مرحوم آخوند می فرمایند این کلام ناتمام است. این حرف هم اشکال نقضی دارد و هم اشکال حلی.
اولا جواز التزام و اسناد از آثار حجیت نیست یعنی ایشان تصور کرده است که اگر ما توانستیم جواز اسناد و التزام را نفی کنیم یعنی حجیت را نفی کرده ایم. حرف مرحوم آخوند این است که مواردی هست که حجت هست اما التزام و اسناد جایز نیست. عدم جواز التزام و اسناد تنافی با حجیت ندارد و با نفی جواز آن نمی توان نفی حجیت کرد. ظن انسدادی بنابر حکومت از این قبیل است. در فرض انسداد باب علم و علمی بنابر مبنای حکومت، عقل حکم می کند مطابق گمان عمل کن و اگر به خلاف واقع دچار شدی معذوری. این همان معنای حجیت است و این ظن حجت است اما جواز اسناد و التزام نیست.
و ثانیا بر فرض دلیلی آمد که هر کجا شک در چیزی شد اسنادش به خداوند و التزام به آن جایز است آیا این کافی است برای حجیت؟ یعنی در مقام عمل می توان به آن احتجاج کرد؟ مسلما نه. و لذا اسناد و التزام از آثار حجیت نیست. تا با نفی آن حجیت نفی شود و با اثبات آن حجیت اثبات شود.
نکته اول:
بیان سومی به نظر میرسد که از کلام مرحوم شیخ هم قابل استفاده است.
اگر شک در حجیت اماره کردیم، یقینا اگر آن اماره حجت نباشد مکلف وظیفه عملی دارد یا بر اساس ادله اجتهادی یا بر اساس اصل عملی. و نمی توان از آن وظیفه عملی که یقینا هست به صرف شک در وجود حجت رفع ید کرد.
آن چیزی که وظیفه عملی بر اساس آن وجود دارد حجت است و نمی توان از آن رفع ید کرد مگر اینکه حجت یقینی

إذا عرفت ذلک فما خرج موضوعا عن تحت هذا الأصل أو قيل بخروجه يذكر فی ذيل فصول.

بر خلاف آن باشد. آن دلیل فوق هر چه باشد فرقی ندارد دلیل لفظی باشد یا اصل عملی باشد دلیل اعتبار آن دلیل نافی اعتبار و حجیت اماره و اصل مشکوک است.

چهار صورت قابل تصور است: گاهی دلیل فوق دال بر حکم الزامی است و گاهی دال بر حکم ترخیصی است و در هر صورت ممکن است اماره مشکوک هم دال بر حکم الزامی یا ترخیصی باشد.

دلیل فوق گاهی دال بر حکم الزامی است و گاهی دال بر ترخیص است. در هر صورت مرجع دلیل فوق است که جزما معتبر است مگر آنکه حجتی بر خلافش باشد. یعنی مستفاد از ادله اصول و امارات معتبر این است که عمل به آنها واجب است مگر اینکه علم به خلاف آنها باشد. در مورد اماره مشکوک که ما علم به خلاف نداریم یعنی بر خلاف آن دلیل فوق علم و حجت و دلیلی بر ما اقامه نشده است و لذا باید طبق حجت عمل کنیم و به صرف اینکه شاید این دلیل مخصص یا مقید یا حاکم و واردی داشته باشد نمی توان از آن رفع ید کرد.

اگر مقتضای دلیل فوق نفی حکم الزامی باشد و مقتضای اماره یا اصل مشکوک ثبوت تکلیف الزامی باشد در این صورت می توان مطابق اماره مشکوک هم عمل کرد و لزومی نیست مطابق دلیل فوق عمل کرد.

چرا که مقتضای دلیل فوق عدم الزام است. و لذا اگر اصل برائت باشد حسن احتیاط محفوظ است و می توانید احتیاط کنید.

معنای اصل عدم حجیت یعنی هر حجت فوقی که اگر آن مشکوک حجت نباشد آن حجت فوق لازم الاتباع است. اگر حجیت فوق عموم باشد اصل عدم حجیت اصالة العموم است، اگر استصحاب باشد اصل عدم حجیت استصحاب است و لذا اصل عدم حجیت اصل عملی نیست بلکه منظور یعنی حجتی که اگر مشکوک حجیت نباشد مرجع خواهد بود.

نکته دوم:

وجه چهارمی برای اصل عدم حجیت بیان شده است و هم در کلمات مرحوم شیخ و برخی دیگران ذکر شده است و آن استناد به ادله نقلیه دال بر عدم جواز رجوع به غیر علم است. و مقتضای آیه شریفه و سایر ادله نقلیه این است که هر کجا علم نباشد حجیت نیست. و نکته ای که در آیه شریفه آمده است که «ان الظن لایغنی من الحق شیئا» در غیر ظن هم موجود است و مقتضای این آیه این است که در غیر موارد علم به هیچ چیز دیگری نمی شود عمل کرد و اعتنا کرد و مواردی که بعدا با دلیل قطعی اعتبار آنها اثبات می شود یا تخصیص آیه است و یا در مواردی که اماره عقلایی هستند مثل حجیت ظواهر و ... از باب قرینه متصل و حافه به آیه هستند. و آیه اصلا از اول شامل آنها نیست.

این بیان تمام است اما در کلمات متاخرین اشکالاتی به این بیان وارد شده است.

فصل [فی حجیة ظواهر الألفاظ][۱۴۸]

لا شبهة فی لزوم اتباع ظاهر کلام الشارع فی تعیین مراده فی الجملة لاستقرار طریقة العقلاء علی اتباع الظهورات فی تعیین المرادات مع القطع بعدم الردع عنها لوضوح عدم اختراع طریقة أخری فی مقام الإفادة لمرامه من کلامه کما هو واضح.[۱۴۹]

---

[۱۴۸] مرحوم آخوند می فرمایند آنچه از این قاعده خارج شده است یا ممکن است خارج شود اموری است که از اینجا به بعد متعرض آنها می شوند. اولین بحث، حجیت ظواهر است.

آیا ظواهر حجتند؟ بحث از حجیت ظواهر مراحلی دارد که مرحوم آخوند متعرض یک مرحله آن هستند و آن بحث کبرای حجیت ظهور است. اما بحث حجیت ظهور محدود به این بحث نیست. یک بخش همین بحث از کبری است که آیا ظهور حجت است؟

یک بحث دیگر صغروی است. مباحثی هستند که بحث از صغرای حجیت ظهور است و در همین اصول نیز مطرح شده اند. اینکه چه الفاظی ظاهر در چه معنایی هستند بحث صغروی است که قسمتی از آن گذشته است. مثلا امر ظاهر در وجوب است نهی ظاهر در حرمت است. عموم ظاهر در شمول است. اطلاق ظاهر از عدم قید است. و... این مباحث همگی مباحث از صغریات حجیت ظهور هستند و عمده مباحث جلد اول مربوط به این بخش می شود.

حیثیت دیگر از بحث صغرای اصالة الظهور همان طرق احراز ظهور است. از کجا تشخیص بدهیم لفظ ظاهر در چیست؟ این هم بخشی از مباحث اصول است مانند بحث تبادر و صحت سلب و صحت حمل و...

یا یکی دیگر از مباحث مربوط به این بخش حجیت قول لغوی است که آن هم بحث از طرق احراز ظهور است.

یکی دیگر از مباحث بحث اصل عدم نقل است. این نیز بحث از راه احراز ظهور است که نسبت به عصر سابق بر عصر خودمان است.

حیثیت دیگر بحثی است که در کلمات اصولیین منقح نشده است و آن بحث اصل تطابق است .مدعی ظهور خودش معنا را از لفظ می فهمد اما چطور باید این فهم را به دیگران هم انتقال بدهد؟ چون آن چیزی که ارزش دارد همین است که بتوان آن را به دیگران منتقل کرد. چگونه می شود تبادر را منتقل به دیگران کرد؟ این جا مباحث هرمنوتیک مطرح می شود. آیا راهی برای اثبات وضع عام مطابق با وضع شخصی و فهم شخصی داریم؟

[۱۴۹] مرحوم آخوند وارد بحث کبری شده اند. ایشان می فرمایند ظواهر در کشف مرادات شارع حجتند. الفاظ از نظر عرفی ظهور در هر چه داشته باشند از نظر شرعی هم همان مراد و منظور است. یعنی اگر عرفا امر ظاهر در وجوب است در لسان شارع هم اگر امری استعمال شود حمل بر وجوب می شود.

سیره عقلا و طریقه عقلا در مقام محاوره و تفهیم حجیت ظواهر و اعتماد بر ظواهر است. شکی در این نیست که عقلا در تعیین مرادات بر اساس نصوص صریح منحصرا عمل نمی کنند بلکه ظهورات را حجت در کشف مرادات متکلم می دانند. شارع از این طریق عقلایی ردعی نکرده است. و با عدم ردع شارع علم به رضایت شارع و جزم به موافقت شارع با عقلا در این طریق حاصل می شود و اگر راضی نبود حتما باید از این طریق ردع می کرد.

اینکه چرا اگر این روش را قبول نداشت باید ردع می کرد در کلام آخوند نیامده است. نکته آن نقض غرض است یعنی اگر شارع که می داند عقلا طبق رویه خودشان عمل می کنند و این رویه مورد رضایت شارع نیست باید از آن ردع کند و گرنه نقض غرض پیش می آید. این نکته کبروی حجیت سیره عقلا است.

اما از کجا باید فهمید که شارع ردع نکرده است؟ مرحوم آخوند می فرمایند از اینجا که شارع طریق دیگری را اختراع نکرده است و اگر طریقه دیگری را متعین کرده بود حتما به دست ما می رسید چون از مسائل عام الابتلا است و دواعی نقل آن فراوان است.

شارع در مثل مساله قیاس با اینکه روش همه عقلا نیست و برخی از عقلا به آن عمل می کنند و آن را قبول نداشته است این همه ردع کرده است با این حال چطور ممکن است در مساله حجیت ظواهر که مورد عمل همه عقلاست و فراگیر است ردعی کرده باشد که به دست ما نرسیده باشد؟

نکته:

مفهوم ظاهر به حسب اصطلاح معنایی مناسب با معنای لغوی دارد. منظور از ظاهر اعم از لفظ و غیر لفظ است ممکن است ظهور به خاطر دلالت حالیه باشد. ظهور منحصر در دلالت مقالیه و لفظی نیست. معنای ظهور بروز است، ظهر در مقابل بطن است و به همین اطلاق بروز للحرب گفته می شود یعنی نمود برای جنگ برای مقابله با دشمن.

گاهی دلالت در حد تصریح است و گاهی در حد تصریح نیست .ظهور عبارت است بروز معنا از لفظ یا غیر آن به شرط اینکه به حد تصریح نرسیده باشد و مواردی که نص است و دلالت در حد تصریح است از محل بحث ما خارج است.

این حد صراحت چیست که ظهور در غیر آن است؟ آیا معنای غیر حد صراحت این است که وقتی لفظ ظاهر در چیزی است یعنی بالفعل احتمال اراده خلاف در آن وجود دارد. یا اینکه ممکن است احتمال اراده هم ندهیم اما هنوز ظهور باشد؟ آیا باید در مورد ظهور احتمال خلاف فرض شود؟

منافاتی بین ظهور و عدم احتمال اراده خلاف نیست. اینکه گفته می شود لفظ صریح نباشد مراد این است که لفظ قابلیت حمل بر معنای خلاف را با قرینه داشته باشد در قبال تصریح، هر چند الان به خاطر انتفای قرینه احتمال خلاف در آن نباشد. در تصریح و نص حتی با وجود قرینه قابلیت حمل بر معنای خلاف نیست.

در موارد ظهور هم با تجرد از قرینه احتمال خلاف وجود ندارد اما لفظ این قابلیت را دارد که با قرینه بر معنای خلاف حمل شود به خلاف نص و تصریح که حتی با قرینه احتمال خلاف نیست یعنی لفظ صریح اصلا قابلیت ضمیمه قرینه را ندارد.

اگر متکلم با غیر قرینه لفظ را در غیر معنایی که در آن ظاهر است استعمال کند اصلا استعمال غلط است.

در ظهور هم احتمال خلاف وجود ندارد و گرنه اگر احتمال خلاف وجود داشته باشد یعنی لفظی را برای رساندن مقصودش به کار گرفته است که وافی به بیان مرادش نیست.

بله این که ممکن است معنای استعمالی، مراد جدی نباشد ربطی به این بحث ندارد. لفظ اگر تاب ضمیمه قرینه داشته باشد ظاهر است و اگر نداشته باشد نص است اما در هر دو صورت ممکن است مراد جدی چیز دیگری باشد یعنی

و الظاهر أن سيرتهم على اتباعها من غير تقييد بإفادتها للظن فعلا و لا بعدم الظن كذلک على خلافها قطعا ضرورة أنه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها بعدم إفادتها للظن بالوفاق و لا بوجود الظن بالخلاف.[۱۵۰]

كما أن الظاهر عدم اختصاص ذلک بمن قصد إفهامه و لذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضمنه 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 فضلا عما إذا لم يكن بصدد إفهامه و لا فرق في ذلک بين الكتاب المبين و أحاديث سيد المرسلين و الأئمة الطاهرين.[۱۵۱]

اگر کلامی نص باشد اما از روی تقیه صادر شده باشد مراد جدی چیز دیگری است غیر از مراد استعمالی اما این منافاتی با نص بودن آن ندارد. در جایی که لفظ صریح باشد حجیت آن و تطابق آن با مراد جدی قابلیت تبعیض ندارد یعنی یا همه آن موافق با مراد جدی است یا همه آن مخالف است. به خلاف ظهور که ممکن است در تطبیق با مراد جدی تبعیض داشته باشد.

[۱۵۰] مرحوم آخوند بعد از اینکه فرمودند ظواهر حجت است وارد تفصیلاتی شده اند که در مقام مطرح است. یک تفصیل این است که ظهور جایی حجت است که ظن به اراده ظاهر باشد یا اینکه بگوییم اگر چه برای حجیت ظواهر گمان به اراده ظاهر نمی خواهیم اما گمان به خلاف مضر است.

مرحوم آخوند می فرمایند این تفصیل باطل است و حتی اگر ظن به خلاف هم داشته باشیم یعنی ظن به عدم اراده ظاهر هم اگر باشد باز هم ظواهر حجت است. و سیره عقلا که دلیل حجیت ظواهر بود هیچ تفاوتی در آنها نمی گذارد. و عبد می تواند بر مولا احتجاج کند و همین طور مولی می تواند بر عبد احتجاج کند.

[۱۵۱] تفصیلی در کلام مرحوم میرزای قمی آمده است. ایشان معتقدند حجیت ظواهر مختص به مقصودین به افهام است و برای دیگران حجت نیست. اما دیگران باید از باب انسداد به ظواهر عمل کنند. اولین کسی که چنین نسبتی به مرحوم میرزا داده است مرحوم شیخ است و بعد هم مرحوم آخوند هم همان را نقل کرده است و ظاهرا به کلام خود میرزا مراجعه نکرده است. البته مرحوم شیخ کلام بیشتری را نقل کرده اند و گفته اند شاید این تفصیل از برخی کلمات صاحب معالم هم قائل استفاده باشد. این احتمال به همین وجهی که بیان شد مختار مرحوم آقای روحانی هم هست یعنی ایشان هم تصریح دارد که این حرف طبق ضوابط و قواعد حرف متینی است.

ثمره ای را که بر این تفصیل مترتب نموده است عدم حجیت ظواهر آیات و روایات نسبت به ماست. یعنی به حسب نسبتی که به میرزا داده اند ظواهر آیات و روایات برای ما از باب ظن خاص حجت نیست بلکه از باب انسداد و حجیت مطلق ظن است. و لذا اگر نتیجه دلیل انسداد تبعض در احتیاط باشد نه حجیت مطلق ظن، در این صورت دیگر نمی توان به ظواهر عمل کرد و به نظر نتیجه دلیل انسداد تبعض در احتیاط است نه حجیت مطلق ظن.

این حرف را ممکن است این گونه توجیه کنیم – جدای از اینکه میرزا قائل به آن باشد یا نباشد – که این حرف دو قسمت دارد یکی عدم حجیت ظواهر نسبت به غیر مقصودین به افهام و یکی هم ثمره آن که عدم حجیت آیات و

روایات برای ما میباشد.

نسبت به اصل احتمال یعنی عدم حجیت ظواهر نسبت به غیر مقصودین به افهام ممکن است گفته شود دلیل حجیت ظواهر عمدتا بنای عقلا است و بنای عقلا دلیلی لبی است و لسانی که در آن شمول و اطلاق داشته باشد وجود ندارد و در دلیل لبی باید به قدر متیقن اکتفا کرد و قدر متیقن از بنای عقلا حجیت ظواهر برای خصوص مقصودین به افهام است و در غیر آن شک داریم و اصل عدم حجیت است. این حرف شاید از ضمن برخی کلمات میرزا هم قابل استفاده باشد.

بیان دیگری که برای این قول می توان گفت بیانی است که شیخ در رسائل متعرض شده است و مرحوم آخوند به آن اشاره نکرده است. این بیان این است که بنای عقلا در عمل به ظواهر به نکته عدم غفلت است یعنی عقلا به به ظواهر عمل می کنند چون در مقام احتمال غفلت متکلم و گوینده از بیان قرینه و از بیان آنچه دخیل در مقصود است، اصل عدم غفلت را جاری می کنند و می گویند متکلم غفلت نداشته است. و این اصل عدم غفلت همان بنای عقلا است و گرنه اگر بدانیم متکلم غافل نبوده است دیگر شکی در مدلول استعمالی نخواهیم داشت.

به بیان دیگر غرض عقلا از تکلم القای مقصود به مخاطب است و مقتضای این غرض این است که هر چه دخیل در تفهیم است را بیان کنند و اگر احتمال برود چیزی از مواردی که دخیل در غرض است بیان نشده باشد عقلا اصل عدم غفلت را جاری می کنند و می گویند عاقل نسبت به بیان غرضش آگاه است و قصوری نکرده است. اما عقلا فقط نسبت به مقصودین افهام این اصل را جاری می کنند. یعنی متکلم نسبت به کسی که مقصود به افهام است چیزی از تفهیم غرضش کم نمی گذارد اما نسبت به کسانی که مقصود به افهام نیست چطور؟ آیا عقلا کلام را طوری بیان می کنند که هر که این کلام را بشنود حتی اگر مقصود به افهام هم نباشد منظور را بفهمد؟ حتما عقلا چنین بنایی ندارد و فقط نسبت به مقصودین به افهام چنین نظری دارند و چه بسا اصلا عقلا منظور خود را از غیر مقصودین به افهام مخفی می کنند. این نهایت بیانی است که می توان برای این بیان گفت.

مرحوم آخوند جواب داده اند که تفاوتی در حجیت ظواهر در بنای عقلا بین مقصودین به افهام و غیر مقصودین به افهام نیست. و لذا اگر کسی کلام دیگری را بشنود حتی اگر مقصود به افهام هم نباشد می تواند در دادگاه به آن کلمات احتجاج کند و مطابق ظهور کلام آن دادگاه حکم می کند. همین طور نسبت به وصایا و غیر آن. مثلا وصیتی به کسی می کند و دیگران مطلع بر وصیت می شوند در این جا حجتی بر مخالفت با این وصیت ندارند یا مثلا در امر به امر و ...

بله انکار نمی کنیم که در مواردی قرائن حالیه ای وجود دارد که دخیل در غرض است اما بنای عقلا این است که ظواهر را حجت می دانند مگر اینکه ثابت شود مورد از مواردی بوده است قرائن حالیه ای وجود داشته است. در بنای عقلا در حجیت ظواهر تفاوتی بین مقصود به افهام یا عدم آن یا حتی مقصود به عدم افهام نیست.

نکته اول:

نسبتی که به مرحوم میرزا داده اند تمام نیست. به نظر میرسد ایشان نمی گوید ظواهر مخصوص به مقصودین به افهام است بلکه مقصود میرزا این است که اصل عدم نقل در زمان ما جریانش مشکل است. یعنی در جریان اصل عدم نقل

تشکیک می کند.

یعنی حالا که زمان زیادی از روایات گذشته است استناد به این روایات مبتنی بر اصل عدم نقل است. ظواهر جایی حجت است که علم به وحدت وضع باشد علم به وحدت قرائن عامه باشد اما اگر علم به وحدت وضع نبود یا احتمال وجود قرائن عامه ای باشد که موجب می شود معنا متفاوت باشد در این صورت نمی توان گفت همان چیزی که ما می فهمیم همان است که در آن زمان فهمیده می شده است. و روات هم متعهد نبوده اند متعرض قرائن عامه یا اوضاع لغات بشوند و این عدم تعهد منافاتی با وثاقت ندارد. حرف میرزا این است که اصل عدم نقل با بعد زمان جاری نمی شود مگر بنابر دلیل انسداد.

می توانید به کتاب قوانین در بحث اجتهاد و تقلید صفحه ۱۰۲ مراجعه کنید.

ایشان می فرماید در این زمان که احتمال می دهیم معنا عوض شده است ظواهر حجت نیست. ایشان می فرماید به خاطر اختلاف زمان ظواهر حجت نیست نه به خاطر اینکه مشافه و مخاطب نیستند حجت نیست.

لکنا نقول المسلم منه (حجیت ظهور) هو حجیۀ المتفاهم المخاطبین و المشافهین و من یحذو حذوهم لان المخاطبۀ کان معهم و الظن الحاصل للمخاطبین من جهۀ اصالۀ الحقیقۀ او القرائن المجازیۀ حجۀ اجماعا لان الله تعالی ارسل رسوله و کتابه بلسان قومه و المراد بلسان القوم هو ما یفهمونه و کما یختلف المعانی باختلاف اللسان کذلک یختلف باختلاف الزمان و ان توافق اللسان.

نکته ای که مد نظر میرزا است اختلاف زمان است نه اختلاف مجلس و لذا حرفی که به مرحوم میرزا نسبت داده اند اشتباه است. البته گرچه اصل این نسبت به میرزا صحیح نیست اما عده ای از جمله مرحوم روحانی و مرحوم ایروانی معتقد به همان نسبتی هستند که مرحوم شیخ به میرزا داده اند.

نکته دوم:

مرحوم آقای روحانی این کلام آخوند را نپذیرفته اند و گفته اند عقلا تفاوت قائلند و نکته ای که در حجیت ظواهر هست در غیر مقصودین به افهام جاری نیست. نکته این است که غرض تفهیم است و این نکته در غیر مقصودین به افهام نیست.

و این مثال های مرحوم آخوند صحیح است و در محکمه به ظواهر کلام فرد تمسک می کنند هر چند مستمع مقصود به افهام نباشد چون در این موارد قرینه است که مقصود متکلم همان ظاهر است و همین اقرار یا مخفیانه گفتن قرینه است که مقصودش همان ظاهر است. انسان از کلامی که خلاف آن مقصود است ترس و واهمه ندارد. تعمد در اخفا در این موارد قرینه است که اقراری که در حال تخفی کرده است مقصودش همان ظهور است.

اما آنچه حق است این است که در کلام مرحوم آقای روحانی خلطی شکل گرفته است .آنچه مرحوم آخوند گفته است این است که اگر کسی اقرار دیگری را مخفیانه شنید و در دادگاه اقامه دعوا کرد دادگاه آن را حجت می دانند و بحث تخفی در آن نبود.

آقای روحانی از تخفی، تعمد در اخفا فهمیده است و لذا می گوید این قرینه است که ظاهر مراد است. اما آنچه کلام میرزا ست این نیست که موارد تخفی حجت نیست بلکه می گوید اگر کسی حرفی زد حتی اگر غیر مقصودین به افهام

[تفصیل جماعة من المحدثین فی حجیة الظواهر بین الکتاب و غیره]

و إن ذهب بعض الأصحاب إلی عدم حجیة ظاهر الکتاب إما بدعوی اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله و من خوطب به کما یشهد به ما ورد فی ردع أبی حنیفة و قتادة عن الفتوی به. أو بدعوی أنه لأجل احتوائه علی مضامین شامخة و مطالب غامضة عالیة

آن را شنیدند کلام در حق آنها حجت نیست. مرحوم آخوند می گوید با اینکه در این موارد غرض به تفهیم نیست اما با اینکه قرینه بر اخفای کلام هم نیست عقلا آن را حجت می دانند. کلام آقای روحانی خروج از محل بحث است.

نکته سوم:

ثمره ای که نسبت به کلام میرزا گفته اند که اگر حرف میرزا تمام باشد نمی توانیم به ظواهر قرآن و روایات تمسک کنیم.

حق این است که اگر آن مبنا که منسوب به میرزاست تمام باشد باز هم ثمره ناتمام است و قرآن و روایات صغری برای آن بحث نیستند. با حفظ مبنای منسوب به میرزا که حجیت ظواهر مخصوص به مقصودین به افهام است باز هم ظواهر اخبار برای ما حجت است چون روایات صغری برای آن نیست. آن کبری این بود که حجیت هر ظاهری مختص به مقصودین به افهام است.

اگر روایات و کلام امام علیه السلام را ما مباشرتا از امام شنیده بودیم مثلا از پشت دیوار شنیده بودیم می گفتیم ظواهر کلام برای ما حجت نیست و شاید قرائن حالیه بوده است که به دست ما نرسیده است و امام علیه السلام باید طوری حرف می زدند که مخاطب خودش بفهمد نه ما که مخاطب نبوده ایم. اما روایاتی که به ما رسیده است را امام علیه السلام گفته اند و بعد برای ما نقل شده است. یعنی زراره برای ما نقل کرده است و وقتی زراره روایت را در کتابش نقل می کند مقصودین به افهامش همه مردم هستند هر چند مخاطب امام علیه السلام فقط زراره است اما مخاطب زراره همه هستند و خود میرزا هم می فرماید ظواهر تالیف مولفین و تصنیف مصنفین برای همه حجت است چون همه افراد مقصود به افهام هستند.

اگر قرائن حالیه ای دخیل در ظاهر کلام وجود داشته باشند و راوی آن را برای ما نقل نکند و به آنها خلل وارد کند این با وثاقت راوی ناسازگار است. ثقات وقتی کتاب می نویسند یعنی متعهدند به نقل واقعی که از امام علیه السلام تلقی کرده اند نه فقط الفاظ امام علیه السلام را نقل کنند. لذا نقل به معنا می کردند یعنی باید منظور امام علیه السلام را برای ما نقل می کردند و لذا اگر قرائن حالیه دخیل در غرض و مقصود معصوم علیه السلام باشد باید آن را هم نقل کنند و گرنه ثقه نیستند و وقتی ما می دانیم آنها ثقه هستند باید مطابق صدق العادل به قول آنها تمسک کنیم. پس اگر زراره کتاب را به این صورت یادداشت کرده است از این باب برای ما حجت است.

اما اگر در کتاب ننوشته باشد بلکه برای کسی نقل کرده باشد باز هم در نقل باید همین را رعایت کند و هر آنچه دخیل در غرض امام علیه السلام است را باید نقل کند و گرنه با وثاقت او ناسازگار است. و لذا برخی مواقع هست که در روایت راوی علاوه بر نقل کلام امام علیه السلام اشاره به مقصود امام هم می کند. همین بیان را در قرآن هم می توان گفت اما خود میرزا متوجه به آن بوده است و خواسته است جواب بدهد.

لا یکاد تصل إلیها أیدی أفکار أولی الأنظار الغیر الراسخین العالمین بتأویله کیف و لا یکاد یصل إلی فهم کلمات الأوائل إلا الأوحدی من الأفاضل فما ظنک بکلامه تعالی مع اشتماله علی علم ما کان و ما یکون و حکم کل شیء. أو بدعوی شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر لا أقل من احتمال شموله له لتشابه المتشابه و إجماله. أو بدعوی أنه و إن لم یکن منه ذاتا إلا أنه صار منه عرضا للعلم الإجمالی بطروء التخصیص و التقیید و التجوز فی غیر واحد من ظواهره کما هو الظاهر. أو بدعوی شمول الأخبار الناهیة عن تفسیر القرآن بالرأی لحمل الکلام الظاهر فی معنی علی إرادة هذا المعنی.[۱۵۲]

---

[۱۵۲] یکی از تفصیلاتی که در بحث حجیت ظواهر وجود دارد و به جمهور اخباریین نسبت داده شده است و یکی از ممیزات اخباری ها از اصولی هاست بحث حجیت ظواهر کتاب است. جمعی گفته اند که ظواهر قرآن مجید حجت نیست نه برای ما بلکه برای هیچ کس حتی برای معاصرین نزول قرآن هم حجت نیست. جهت حجت نبودن قرآن بودن است نه فاصله زمانی. جمعی از اخباریین قائل به این هستند.

مرحوم آخوند برای تبیین این حرف هفت وجه را عنوان می کنند و می فرمایند ممکن است مدرک این عده برخی از این وجوه باشد. ایشان می فرمایند شاید برخی از این وجوه به انکار صغری برگردد یعنی در قرآن ظهوری شکل نمی گیرد و برخی انکار کبری است یعنی ظاهر قرآن حجت نیست.

وجه اول: در برخی از نصوص و روایات آمده است که انما یعرف القرآن من خوطب به (الکافی ج ۸ ص ۳۱۲) من خوطب به در این روایات منظور اهل بیت علیهم السلام است و حصر فهم قرآن به آنان دال بر عدم جواز استناد به قرآن است. ممکن است از این وجه این فهمیده بشود که حجیت ظواهر مختص به مقصودین به افهام است و مقصود به افهام قرآن فقط اهل بیت علیهم السلام است.

و بیان دیگر این است که این روایت ردع از بنای عقلا در عمل به ظواهر است و می گوید ظواهر قرآن برای غیر اهل بیت ارزش ندارد و حجت نیست.

وجه دوم: قرآن مشتمل بر مطالب عالی و مضامین بلند است که فهم هر کسی به آن نمی رسد و چون قرآن این گونه است بنابراین نباید فهم هر کسی از قرآن حجت باشد. حتی فهم کسی که سوادش را ندارد از کتب علمی درست نیست چه برسد به قرآن که هیچ چیزی به پای آن نمی رسد. پس چون قرآن این گونه است ظواهر آن برای همه حجت نیست.

وجه سوم: ظواهر یا قطعا جزو متشابهات است یا احتمالا جزو آنها ست و متشابهات حجت نیستند به نص قرآن. منظور از محکم نص است و منظور از متشابهات یا مجملات است یا اینکه حتی ظواهر را هم شامل می شود. با این فرض یعنی دیگر نمی توان از ظواهر پیروی کرد و ظواهر حجت نیستند.

وجه چهارم: یکی دیگر از وجوهی که برای عدم حجیت ظواهر قرآن بیان شده است این است که ما علم به وجود مخصصات و ناسخات و منسوخات و قرائن خارجیه و ... داریم و این باعث می شود آیات قرآن حکما مجمل شوند اگر چه موضوعا مجمل نبودند. و لذا به هیچ یک از موارد ظواهر قرآن نمی توان عمل کرد.

و لا يخفى أن النزاع يختلف صغرويا و كبرويا بحسب الوجوه فبحسب غير الوجه الأخير و الثالث يكون صغرويا و أما بحسبهما فالظاهر أنه كبروى و يكون المنع عن الظاهر إما لأنه من المتشابه قطعا أو احتمالا أو لكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأى و كل هذه الدعاوى فاسدة. أما الأولى فإنما المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته و محكماته بداهة أن فيه ما لا يختص به كما لا يخفى. و ردع أبى حنيفة و قتادة عن الفتوى به إنما هو لأجل الاستقلال فى الفتوى بالرجوع إليه من دون مراجعة أهله لا عن الاستدلال بظاهره مطلقا و لو مع الرجوع إلى رواياتهم و الفحص عما ينافيه و الفتوى به مع اليأس عن الظفر به كيف و قد وقع فى غير واحد من الروايات الإرجاع إلى الكتاب و الاستدلال بغير واحد من آياته و أما الثانية فلأن احتواءه على المضامين العالية الغامضة لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للأحكام و حجيتها كما هو محل الكلام. و أما الثالثة فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه فإن الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل و ليس بمتشابه و مجمل.[۱۵۳]

وجه پنجم: برای عدم حجیت ظواهر کتاب به تعدادی از روایات تمسک کرده اند که در آنها نهی از تفسیر به رای شده است و بر تفسیر به رای مذمت شده است. بنابر اینکه عنوان تفسیر به رای شامل اخذ به ظواهر و اعمال ظواهر در مدلولش هم بشود.

(دو وجه دیگر در تعلیقات بعدی آمده است)

[۱۵۳] مرحوم آخوند از وجه اول جواب می دهند که آنچه در این روایت آمده است منظور از قرآن اسم مجموع است یک آیه قرآن نیست. مجموع آیات را قرآن می گویند. این روایات حجیت ظواهر آیات را انکار نمی کند بلکه می گوید همه قرآن و حاق معانی را غیر از اهل بیت علیهم السلام نمی فهمند.

بله اصولی هم نمی گوید هر آنچه از قرآن فهمیده می شود حجت است بلکه می گوید باید روایات را هم نگاه کرد اگر حجتی بر خلاف داشتیم باید به حجت عمل کرد اما اگر حجت بر خلاف نبود ظاهر قرآن حجت است. اما اخباریین می گویند اگر حجت بر خلاف هم نبود باز هم ظاهر قرآن حجت نیست.

مرحوم آخوند در جواب وجه دوم می فرمایند این حرف ها همه درست است اما بخشی از قرآن هم ظواهر قرآن است. ما نگفتیم مطالب قرآن و کنه قرآن و مضامین بلند آن برای همه قابل فهم است اما می گوییم ظواهر قرآن برای همه حجت است. این مغالطه است که چون قرآن مطالب بلند دارد که برای هر کسی قابل فهم نیست ظواهر قرآن هم حجت نیست.

در جواب وجه سوم میفرمایند ظواهر یقینا جزو متشابهات نیستند بلکه متشابهات یعنی آنچه امرش مشتبه است .این توهمی که می شود در ظواهر احتمال خلاف وجود دارد، صرف اینکه احتمال می دهم ظاهر منظور نباشد باعث نمی شود که متشابه باشد. متشابه یعنی آنچه اجمال حقیقی دارد.

و أما الرابعة فلأن العلم إجمالا بطروء إرادة خلاف الظاهر إنما يوجب الإجمال فيما إذا لم ينحل بالظفر فى الروايات بموارد إرادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالإجمال. مع أن دعوى اختصاص أطرافه بما إذا تفحص عما يخالفه لظفر به غير بعيدة فتأمل جيدا.[١٥٤]

و أما الخامسة فيمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير فإنه كشف القناع و لا قناع للظاهر و لو سلم فليس من التفسير بالرأى إذ الظاهر أن المراد بالرأى هو الاعتبار الظنى الذى لا اعتبار به و إنما كان منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره لرجحانه بنظره أو حمل المجمل على محتمله بمجرد مساعدته ذاک الاعتبار عليه من دون السؤال عن الأوصياء و فى بعض الأخبار (: إنما هلک الناس فى المتشابه لأنهم لم يقفوا على معناه و لم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلا من عند أنفسهم بآرائهم و استغنوا بذلک عن مسألة الأوصياء فيعرفونهم).

هذا مع أنه لا محيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به على ذلک و لو سلم شمولها لحمل اللفظ على ظاهره ضرورة أنه قضية التوفيق بينها و بين ما دل على جواز التمسک بالقرآن مثل خبر الثقلين و ما دل على التمسک به و العمل بما فيه و عرض الأخبار المتعارضة عليه و رد الشروط المخالفة له و غير ذلک مما لا محيص عن إرادة الإرجاع إلى ظواهره لا خصوص نصوصه ضرورة أن الآيات التى يمكن أن تكون مرجعا فى باب تعارض الروايات أو الشروط أو يمكن أن يتمسک بها و يعمل بما فيها ليست إلا ظاهرة فى معانيها ليس فيها ما كان نصا كما لا يخفى.[١٥٥]

---

[١٥٤] مرحوم آخوند از وجه چهارم دو جواب بیان می کنند:

١ .فرض کنیم که علم اجمالی داریم که ظاهر تعدادی از ظواهر قرآن، مد نظر نیست. وقتی به قرآن مراجعه کردیم و به مقدار معلوم بالاجمال آیاتی پیدا کردیم که در آنها ظواهر قرآن منظور نیست علم اجمالی ما منحل می شود. و ما بقی موارد دیگر حجت باقی خواهند ماند و شک در آنها شک بدوی است.

علم اجمالی اینجا حکما منحل است و از شروط تنجیز علم اجمالی این بود که حکما منحل نشود. یعنی ما احتمال می دهیم آن تعداد ظواهری که پیدا کردیم که ظاهر در آنها مراد نیست همان منطبق معلوم بالاجمال ما باشد در اینجا علم اجمالی اگر چه حقیقتا منحل نیست چون احتمال می دهیم معلوم بالاجمال ما غیر از این باشد که ما پیدا کرده ایم اما حکما منحل است و علم اجمالی در موارد انحلال حکمی منجز نیست.

٢ .اصلا در این موارد انحلال حقیقی وجود دارد. علم اجمالی داشتیم که تعدادی از ظواهر قرآن منظور نیست و ما از همان اول علم اجمالی به همان مقداری داریم که فحص می کنیم. یعنی مثلا علم اجمالی داریم که اگر برویم فحص کنیم صد مورد پیدا می کنیم که در آنها ظاهر مراد نیست و نسبت به بقیه موارد اصلا علم اجمالی و علم تفصیلی نداریم. در اینجا آن صد موردی که پیدا کردیم همان منطبق معلوم بالاجمال است و لذا علم اجمالی حقیقتا منحل است یعنی این همانی است و در بیش از آن اصلا علمی وجود ندارد. علم اجمالی نسبت به زائد بر حد موجود نداریم.

[١٥٥] مرحوم آخوند سه جواب به وجه پنجم بیان می کنند:

١ . مراد از تفسیر تبیین ظاهر نیست: اگر چه تفسیر به بیان ظواهر قرآن اطلاق می شود اما عنوان تفسیر بر تبیین ظاهر

و دعوى العلم الإجمالى بوقوع التحريف فيه بنحو إما 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 بذلک أصلا.

و لو سلم فلا علم بوقوعه فى آيات الأحكام و العلم بوقوعه فيها أو فى غيرها من الآيات غير ضائر بحجية آياتها لعدم حجية ظاهر سائر الآيات و العلم الإجمالى بوقوع الخلل فى الظواهر إنما يمنع عن حجيتها إذا كانت كلها حجة و إلا لا يكاد ينفک ظاهر عن ذلک كما لا يخفى فافهم.

صدق نمی کند. تفسیر یعنی کشف القناع یا ازالة الستر یعنی پرده کنار زدن و ظاهر که پرده کنار زدن نیست. الفاظ در بیان معانی مظهر هستند و لذا آنچه در این روایات از منع از تفسیر آمده است شامل اخذ به ظواهر نمی شود. این جواب در کلام مرحوم شیخ هم آمده است.

۲ .اگر فرض شود که عنوان تفسیر اعم از بیان ظاهر است که اصطلاح رایج از تفسیر در امروز همین است. آنچه از آن نهی شده است تفسیر نیست بلکه تفسیر به رای است. قسمی از تفسیر مردود است و آن تفسیر به رای است یعنی در آن اعمال نظر شود یعنی آنچه فرض شده است که لفظ ظهور دارد بر خلاف آن ظهور عمل شود و لفظ به خاطر برخی وجوه استحسانی و اعتبارات بر خلاف ظاهر حمل شود و لذا منظور از تفسیر به رای عمل به ظاهر نیست.

و بعد مرحوم آخوند اشاره به برخی روایات می کنند که در آن آمده است کسانی که قرآن را نمی فهمند و تفسیر می کنند...

۳ . فرض می کنیم در این روایات نهی از تفسیر مطلق شده باشد و بیان ظواهر هم تفسیر باشد در این صورت روایات فوق حد احصاء داریم که متضمن حجیت ظواهر قرآن است. اینجا مرحوم آخوند چهار طایفه روایت را بررسی می کنند:

الف – روایاتی که دال بر جواز یا وجوب اخذ به قرآن است. مثل روایت ثقلین

ب – روایاتی که دال بر وجوب عمل به قرآن است و اگر بنا ست ظواهر حجت نباشند عمل به قرآن معنا ندارد چون عامه قرآن ظواهر است.

ج – روایاتی که می گوید اخبار متعارض را به کتاب عرضه کنید. اگر ظواهر قرآن حجت نباشد که عرضه به کتاب معنا ندارد. نگویید منظور این است که اخبار را بر آیات صریحه عرض کنید چون مگر در مورد آیات صریح اخبار متعارض داریم؟ اصلا تعارض در مورد آیات صریح معنا ندارد و روایتی که معارض با صریح قرآن باشد نداریم و اصلا مورد ندارد.

د – معیار در شرط نافذ و غیر نافذ این است که اگر مخالف کتاب باشد شرط نافذ نیست و اگر ظواهر کتاب حجت نباشد بر چه اساسی باید فهمید که شرط مخالف کتاب است یا موافق با کتاب است.

و لذا مرحوم آخوند می فرمایند اگر بپذیریم اطلاق روایات نهی از تفسیر شامل ظاهر هم می شود این چهار طایفه روایت مقید آن اطلاق است و لذا تفسیر قرآن به معنای بیان ظواهر مشکلی ندارد و تفسیر باید حمل شود بر تفسیر به رای و اینکه آیات بر اساس استحسانات و.. . بر خلاف ظاهر حمل شوند.

نعم لو كان الخلل المحتمل فيه أو فی غيره بما اتصل به لأخل بحجيته لعدم انعقاد ظهور له حينئذ و إن انعقد له الظهور لو لا اتصاله.[۱۵۶]

---

[۱۵۶] وجه ششم: گفته اند قرآن حجت نیست چون قرآن تحریف شده است. و با وجود تحریف قرآن دیگر قابل استناد نیست. روایاتی که در این بین وجود دارند مختص به شیعه نیست و در کتب اهل سنت هم هست و روایات شیعه هیچ کدام نص در تحریف نیست. این وجه در حقیقت صغرای ظهور را انکار می کند یعنی قرآن ظهوری ندارد نه اینکه ظهور دارد و حجت نیست.

جواب

ادعای تحریف قرآن به زیاده از ابطل اوهام است و از اسخف کلمات است و کسی هم ادعای تحریف به زیاده نکرده است.

اما ادعای تحریف به نقیصه نیز باطل است مثلا در برخی روایات آمده است که دو ثلث قرآن بین دو آیه سوره بقره ساقط شده است. واقعا چنین چیزی ممکن است؟ قرآنی که یک حرف آن جابه جا شود بلوی و آشوب برپا می شود چطور ممکن است دو ثلث آن سقوط کرده باشد.

علمای ما نیز قائل به این نیستند. برخی از علما به خاطر اشتباه در فکر چنین حرفی زده باشند ولی نباید این رای باطل را به مذهب شیعه نسبت داد. بنابراین ادعای تحریف به نقیصه ادعای باطلی است که سند آن هم برخی از روایات است و این روایات یا اصلا دلالت ندارد و یا اینکه ناظر به بیان تفسیر قرآن و شان نزول قرآن است. و آنچه هم در مورد امیر المومنین علیه السلام آمده است که بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله نشستند و قرآن را جمع آوری کردند ناظر به همین است یعنی تفسیر و شان نزول هم در کنار آن بود. و این قرآن بود که مانع از اهداف آنها می شد چون آنان قرآنی نیاز داشتند که قابل تاویل باشد.

قرآنی که در زمان پیامبر حفاظ داشته است و تعداد آنها هم کم نبوده است اصلا امکان تحریف ندارد و چنین چیزی اصلا قابل ادعا نیست و شواهد قطعی بر خلاف آن است و لذا در مساله عثمان که قرار بود فقط یک واو از قرآن جابه جا شود چنان بلوایی به پا شد که در تاریخ نقل شده است.

عمده روایات مورد استناد برای تحریف قرآن از روایات دال بر نقیصه در قرآن نیست بلکه دال بر این است که تفسیر و شان نزولی همراه قرآن بوده است که داخل قرآن نبوده است و آنها را همراه قرآن ذکر نکرده اند.

اما روایاتی که صریحا دال بر تحریف قرآن هستند عمدتا در مورد مناقب اهل بیت علیهم السلام و مثالب دشمنان آنان است و گرنه ادعا در مورد آیات الاحکام چنین ادعایی نشده است چون داعی بر تحریف در این بخش نبوده است. یعنی اگر بنا باشد که تحریفی باشد مربوط به احکام نیست. این دسته از روایات هم قطعا باطل است.

مرحوم آقای بروجردی که هم به تحقیق و تفکر معروف است هم به اصولی بودن و هم به فقیه بودن و هم به اهل تتبع بودن و هم به روایات ماهر بوده است می فرمایند: روایاتی که در مورد تحریف قرآن آمده است روایات کثیری هستند اما این روایات کثیره قریب به دو سومش از یک نفر نقل شده است و او احمد بن محمد السیاری است که فردی است

بسیار فاسد المذهب و دروغ گو، و یک چهارم کل روایات هم مربوط به شخص دیگری است که فرات بن ابراهیم کوفی است و او نیز فردی فاسد العقیده بوده است. بنابراین تا اینجا فقط یک دوازدهم روایات باقی می ماند. علاوه که اکثر این کتب یا مرسل هستند یا وسائط آنها مجهول و مهمل هستند.

مرحوم آقای بروجردی می فرمایند بخشی از این روایات قطعا کذب است چون مضمونی که بیان شده است یقینی الکذب است. مثلا در مورد اینکه اسم امیر المومنین علیه السلام در قرآن در آیه تبلیغ بوده است در حالی که اگر این چنین بود یقینا خود ایشان در همان ابتدای امر بر امامت خودشان بر این آیه استدلال می کردند. یا مثلا اینکه یا لیتنی کنت ترابا گفته اند کنت ترابیا بوده است. در حالی که اصلا اگر چنین هم بود اینکه فرد منتقل شود به اینکه ترابیا کنایه از کنایه امیر المومنین علیه السلام بوده باشد خیلی بعید است.

مقرر درس در حاشیه اضافه کرده است از جمله این روایات آن است که گفته اند اسم هفتاد نفر از منافقین به صراحت در سوره منافقین بوده است و آیا معقول است پیامبر هر هفته این سوره را قرائت می کردند و این عده که اسمشان صریحا بوده است هم پشت سر ایشان نماز می خواندند و بعد هم دور پیامبر بوده اند؟

بعد ایشان می فرمایند دو گروه به اسلام ضربه زدند یک گروه اهل سنت بودند که برای بیان مناقب ساختگی برای خلفا آمدند بحث جمع قرآن را به عمر نسبت دادند. و گروه دوم هم شیعیانی هستند که گفتند قرآن فقط دست امیر المومنین علیه السلام بوده است و باقی کسی دسترسی به قرآن ندارند.

و بعد در نهایت می فرمایند: و بالجملة، فوقوع التحریف فی القرآن مما لا یمکن ان یلتزم به من راجع إلی کتب التاریخ المضبوط فیها مقدار عنایة المسلمین فی صدر الإسلام بالقرآن و قد عرفت أیضا انه لو سلم فانما یکون بالنقیصة أو بالتقدیم و التأخیر فی مقام الجمع و اما الزیادة فلا تحتمل أصلا کما یعرف ذلک بالدقة فی نسقه و أسلوبه و لو زید فی ضمن کلام آدمی، کلام من غیره لاطلع علیه من کان له بصیرة بسنخ کلامه، فکیف بکلام من یکون سنخ کلامه مباینا لکلام غیره و یعجز غیره عن الإتیان بمثله، قال تعالی: «و لو کان من عند غیر اللّه لوجدوا فیه اختلافا کثیرا» (نهایة الاصول ص ٤٨٤)

و بعد از این مرحوم آخوند می فرمایند فرض کنید آیاتی از قرآن حذف شده است اما آیا حذف این آیات از قرآن باعث می شود ظهور باقی مانده از قرآن مختل شود؟ ظهور مختل نمی شود فوقش این است که حجیت ظهور را مختل می کند نه اصل ظهور را مختل کند.

و ثالثا بر فرض که بخشی از قرآن حذف شده است که حذف آن مستلزم اختلال ظهور در برخی موارد است اما از کجا می توان ادعا کرد که آن بخش مربوط به آیات الاحکام بوده است؟

اگر گفته شود که علم اجمالی داریم شاید آنچه حذف شده است از آیات الاحکام بوده است مرحوم آخوند می فرمایند یک طرف این علم اجمالی آیات غیر آیات الاحکام است و آن قسمت اثر عملی ندارد و لذا علم اجمالی منجز نیست. یعنی ملاک در تنجیز علم اجمالی تعارض اصول در اطراف علم اجمالی است و اگر یک طرف اثر شرعی به معنای اثر فقهی نداشته باشد اصل در آن طرف جاری نیست هر چند اثری مانند لزوم اعتقاد و ... داشته باشد.

و یکی دیگر از ادله همین است که ائمه علیهم السلام ما را ارجاع به همین قرآن داده اند نه قرآنی که در دست

ثم إن التحقيق أن الاختلاف فی القراءة بما يوجب الاختلاف فی الظهور مثل يَطْهُرْنَ بالتشديد و التخفيف يوجب الإخلال بجواز التمسک و الاستدلال لعدم إحراز ما هو القرآن و لم يثبت تواتر القراءات و لا جواز الاستدلال بها و إن نسب إلی المشهور تواترها لكنه مما لا أصل له و إنما الثابت جواز القراءة بها و لا ملازمة بينهما كما لا يخفی.

و لو فرض جواز الاستدلال بها فلا وجه لملاحظة الترجيح بينها بعد كون الأصل فی تعارض الأمارات هو سقوطها عن الحجية فی خصوص المؤدی بناء علی اعتبارها من باب الطريقية و التخيير بينها بناء علی السببية مع عدم دليل علی الترجيح فی غير الروايات من سائر الأمارات فلا بد من الرجوع حينئذ إلی الأصل أو العموم حسب اختلاف المقامات.[۱۵۷]

امیرالمومنین علیه السلام بوده است یا در دست امام زمان است.
و لذا خود آنان هم به همین قرآن استدلال می کردند و لذا حتی اگر تحریفی هم بوده باشد که نبوده است آن تحریف در جایی بوده است ضربه ای به ظواهر قرآن و حجیت ظواهر قرآن نمی زند.
نکته ای که باید توجه کرد بزرگان در عین اینکه در کمال بزرگی هستند بعضی وقت ها اشتباهاتی کرده اند که بسیار بزرگ است و کسی که ادنی سوادی داشته باشد مرتکب این اشتباه نمی شود. و این برای نشان دادن این است که عصمت منحصر در همان عده ای است که عصمهم الله و باقی همه در معرض اشتباه هستند.

[۱۵۷] وجه هفتم که برای منع از حجیت ظواهر قرآن اقامه شده است مساله اختلاف قرائات است. در برخی کلمات قرآن اختلاف در قرائت واقع شده است و در برخی کلمات چند قرائت مختلف وارد شده است. این اختلاف گاهی در کیفیت ادای کلمه است اما برخی اوقات این اختلاف در اصل خود کلمه است تا جایی که در روایات ائمه علیهم السلام اشاره به قرائت خاصی شده است که قرائت اهل بیت علیهم السلام مثلا این گونه است. مساله اختلاف قرائت امری مسلم و قطعی است و نمی شود آن را انکار کرد.
آیا همه این قرائات معتبرند و همه صحیحند مثل وجوب نماز جمعه و ظهر در روز جمعه و نتیجه این است که مخیر بین آنها خواهیم بود یا اینکه قرائت معتبر یکی است و باقی قرآن نیستند و الان که اشتباه شده است قرآن به غیر قرآن از باب اشتباه حجت با غیر حجت است مثل دو روایت متعارض که قطع به کذب یکی از دو روایت داریم؟
مرحوم آخوند گفته است در موارد اختلاف قرائت آنچه هست جواز قرائت به قرائات مختلف است اما استدلال به قرائات مختلف جایز نیست و در موارد اختلاف قرائت حجت مردد است و استدلال به هیچ کدام جایز نیست.

البته تفاوتی در بحث اختلاف قرائت و بحث تعارض روایات هست و آن اینکه در مورد تعارض روایات مقتضای قاعده تساقط است و بعد بحث می شود که آیا می توان به روایات متعارض برای نفی ثالث استناد کرد یا نه؟ چون در روایات متعارض احتمال کذب هر دو روایت وجود دارد. و این بحث مبتنی بر این است که تعبد به فرد مردد معقول است یا خیر؟ اگر گفتیم تعبد به فرد مردد معقول است می شود به دلیل حجیت خبر برای نفی ثالث استناد کرد یعنی بگوییم آنچه معلوم الکذب است یکی از این دو است و فی علم الله شاید هر دو باشد و لذا نمی توان گفت آنچه معلوم است یکی از آنها به طور مشخص است و لذا اگر بخواهد دلیل صدق العادل این فرد را شامل بشود نیاز دارد به اینکه

تعبد به فرد مردد امکان داشته باشد و ما گفتیم تعبد به فرد مردد معقول است و مقتضای ادله هم وقوع آن است و در قواعد در مواردی فرد مردد اتفاق افتاده است.

اما در بحث قرائات مختلف قرآن حتی اگر قائل به امکان تعبد به فرد مردد نباشیم باز هم می توان به قرائات وارد شده برای نفی ثالث استناد کرد چون علم به صدور و صدق یکی از آنها داریم.

آیا این قرائات مختلف همه حجتند؟ آیا می توان به قرائات مختلف استناد کرد همان طور که به روایات متعارض می توان تمسک کرد علی القول بالتخییر؟ آیا می توان به این قرائات استدلال کرد از باب اینکه همه این ها واقعی اند و هیچ کدام کذب نیستند؟ یا اینکه نمی توان به قرائات مختلف استناد کرد حتی ظاهرا چه برسد به واقعا؟

در اینجا جواز استدلال مستلزم این نیست که اینها قرآن باشند و لذا جواز استناد به روایات متعارض مستلزم صدور آنها نیست.

آیا جواز استدلال و استناد به قرائات مختلف از قبیل جواز استدلال به اخبار متعارضه است که جواز استدلال ظاهری است به عنوان حکم ظاهری؟ یا جواز استدلال به عنوان واقع است از باب اینکه همه اش قرائت های واقعی و صادره از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هست؟ یا اینکه نه ظاهرا و نه واقعا نمی شود به آنها استدلال کرد؟

مرحوم آخوند می فرمایند نمی شود به قرائات مختلف استدلال کرد نه ظاهرا و نه واقعا. مبنای جواز استدلال واقعی به قرائات مختلف این است که همه این قرائات متواترا از پیامبر صلی الله علیه و آله رسیده باشد و پیامبر صلی الله علیه و آله همه آنها را قرائت کرده باشد و لازمه اش این است که قرآن به کیفیات مختلف نازل شده است. در حقیقت قرائات مختلف، قرآن های مختلفند نه قرآن و غیر قرآن.

مرحوم آخوند می فرمایند این گونه نیست که قرائات مختلف متواتر باشند هر چند مشهور در السنه تواتر قرائات است و منظور این است که این قرائات به صورت متواتر از پیامبر صلی الله علیه و آله منقول است و همه آنها معلوم الصدور است. ایشان میفرمایند تواتر اینها ثابت نیست و قطعا این گونه نیست که همه این قرائات به صورت متواتر از پیامبر نقل نشده است و حتی بالاتر این قرائات از اصحاب هم متواترا نقل نشده است یعنی حتی نسبت بعضی از قرائات به برخی اصحاب متواتر نیست و معلوم نیست این چنین باشد و لذا استدلال به قرائات مختلف واقعا جایز نیست.

اما اینکه استدلال ظاهرا جایز نیست یعنی حتی از باب استدلال به اخبار متعارض بنابر مبنای تخییر نیست.

چون جواز استدلال به اخبار متعارض از باب دلیل خاص بر تخییر در اخبار متعارض است. اما در مورد قرائات مختلف که دلیل خاص نداریم و مشمول خبرین متعارضین هم نیست.

مرحوم اصفهانی گفته اند ممکن است گفته شود اینجا به تعارض روایات مختلف برمی گردد. چه تفاوتی دارد یک روایت از یک امام نقل شده باشد و یک روایت از یک امام دیگر یا همان امام نقل شود که متعارضند و بین اینکه اینجا دو خبر متعارض را به پیامبر نسبت داده اند.

این کلام درست نیست و در روایات اخبار متعارض آمده است که «یاتی عنکم الْخَبَرَانِ أَوِ الْحَدِیثَانِ الْمُتَعَارِضَانِ فَبِأَیِّهِمَا آخُذُ...» و این بیان شامل اخبار مروی از پیامبر نیست چون ائمه علیهم السلام در مقام بیان راه در اخبار متعارضی که از خودشان نقل می شده است بوده اند نه غیر آن و اگر بگوییم با الغای خصوصیت اخبار پیامبر صلی الله علیه و آله هم

فصل [فی احتمال وجود القرینة أو قرینیة الموجود]

قد عرفت حجیة ظهور الکلام فی تعیین المرام فإن أحرز بالقطع و أن المفهوم منه جزما بحسب متفاهم أهل العرف هو ذا فلا کلام و إلا فإن کان لأجل احتمال وجود قرینة فلا خلاف فی أن الأصل عدمها لکن الظاهر أنه معه یبنی علی المعنی الذی لولاها کان اللفظ ظاهرا فیه ابتداء لا أنه یبنی علیه بعد البناء علی عدمها کما لا یخفی فافهم. و إن کان لاحتمال قرینیة الموجود فهو و إن لم یکن بخال عن الإشکال بناء علی حجیة أصالة الحقیقة من باب التعبد إلا أن الظاهر أن یعامل معه معاملة المجمل و إن کان لأجل الشک فیما هو الموضوع له لغة أو المفهوم منه عرفا فالأصل یقتضی عدم حجیة الظن فیه فإنه ظن فی أنه ظاهر و لا دلیل إلا علی حجیة الظواهر.[۱۵۸]

همین است با این حال یقینا اختلاف قرائات را شامل نیست.

ایشان می فرمایند نهایت چیزی که ثابت است جواز قرائت به قرائات مختلف است و روشن است که بین جواز قرائت و بین قرآن بودن آنها و جواز استدلال هیچ ملازمه ای نیست.

در برخی روایات نیز آمده است که قرآن یکی است و بر یک حرف هم نازل شده است:

عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ علیه السلام قَالَ إِنَّ الْقُرْآنَ وَاحِدٌ نَزَلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ وَ لَکِنَّ الِاخْتِلَافَ یَجِیءُ مِنْ قِبَلِ الرُّوَاةِ (الکافی ج ۲ ص ۶۳۰)

عَنِ الْفُضَیْلِ بْنِ یَسَارٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام إِنَّ النَّاسَ یَقُولُونَ إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ عَلَی سَبْعَةِ أَحْرُفٍ فَقَالَ کَذَبُوا أَعْدَاءُ اللَّهِ وَ لَکِنَّهُ نَزَلَ عَلَی حَرْفٍ وَاحِدٍ مِنْ عِنْدِ الْوَاحِدِ (الکافی ج ۲ ص ۶۳۰)

هر دو روایت از نظر سندی معتبرند.

اما ممکن است کسی برای اختلاف قرائات و اینکه همه قرآن هستند تمسک کند به روایاتی که می گوید «نزل القرآن علی سبعة احرف» که با روایات سابق روشن می شود که منظور از این روایات این نیست که همه این قرائات قرآن هستند و این روایات بر فرض صحت معنای دیگری باید داشته باشند.

[۱۵۸] بحث بعدی که مطرح است حجیت قول لغوی است. مرحوم آخوند قبل از شروع بحث مقدمه ای را مطرح کرده اند و آن اینکه اگر کسی تردید در معنایی در مقام استعمال داشته باشد گاهی کلام ظاهر در معنایی است در این صورت ظهور حجت است به همان بیانی که قبلا گذشت.

اما اگر تردید در ظهور باشد سه منشا می توان برای آن تصور کرد:

۱ .احتمال اینکه کلام مشتمل بر قرینه ای بوده است (قرینه متصل چون در این صورت تشکیک در خود ظهور است و قرینه منفصل در تکون ظهور دخالت ندارد بلکه در حجیت ظهور دخالت می کند) و آن قرینه به دست مخاطب نرسیده است. شک در اصل وجود قرینه است.

۲ .شک در قرینیت موجود. یعنی چیزی به دست مخاطب رسیده است اما نمی داند این قرینه بر خلاف ظاهر هست یا نه. مثل جایی که چند عام متعقب به استثنای واحد باشند که نمی دانیم آیا این استثنا به همه برمیگردد یا فقط به آخری.

نسبت به مورد اول که شک در اصل وجود قرینه است عقلا بنایشان بر اصل عدم قرینه است و به اصل ظهور اعتماد می کنند. اینجا دو مرحله نیست یعنی اول بنا بگذارند بر عدم قرینه و بعد ظهور شکل بگیرد بلکه ابتدا اصل ظهور است.

این اشاره است به کلام شیخ که می فرمایند اول بنا بر عدم قرینه است و بعد ظهور شکل می گیرد. مرحوم آخوند می فرمایند در این موارد مستقیما بنا بر ظهور گذاشته می شود. منشا این حرف آخوند این است که عقلا بنای تعبدی ندارند که اول بنای بر عدم قرینه بگذارند و بعد بنای بر ظهور بگذارند. خود ظهور کلام متکلم این است که متکلم هر چه می خواسته است را گفته است و لذا کلامش در هر چه ظاهر است حجت است. ظهور حالی متکلم حاکی از این است که ظهور همین است و بس.

البته این بحث مهم نیست و اثر عملی هم ندارد، اما باید توجه کرد که موارد شک در قرینه در حقیقت یا به احتمال کذب راوی بر می گردد یعنی تعمد در اخفاء و کذب داشته است و یا به احتمال خطا و اشتباه او .

عقلا در حجیت خبر ثقه به احتمال کذب اعتنا نمی کنند و همین طور بنای عقلا این است که اصل عدم خطا و غفلت است و نکته اصل عدم قرینه و اصل ظهور یکی از این دو است یعنی یا اصالۀ الضبط است و یا حجیت خبر ثقه است. و لذا چون بحث ثمره عملی ندارد بحث بیشتر از آن ارزش ندارد.

اما در جایی که شک در قرینیت موجود باشد اینجا بحثی هست که آیا در این موارد معامله مجمل می شود یا بنای بر عدم قرینیت گذاشته می شود؟

مبنای این دو حرف این است که آیا اصالۀ الحقیقۀ اصلی تعبدی است تا در این موارد بنای بر آن بگذاریم و بنا را بر ظهور بگذاریم یا اینکه در حقیقت همان اصالۀ الظهور است که فقط در جایی درست است که ظهور باشد. و اینجا ظهوری نیست و معامله مجمل با آن می شود.

حق این است که معامله مجمل می شود و اصالۀ الحقیقۀ در حقیقت همان اصالۀ الظهور است.

۳ . منشا سومی که باعث شک در ظهور است شک در وضع است. یعنی اگر لفظ وضع شده باشد ظاهر در معنایی است و اگر وضع نشده باشد ظاهر نیست.

مرحوم آخوند می فرمایند در موارد شک در وضع نمی توان با استعمال، وضع را اثبات کرد. ظاهرا ایشان در اینجا ناظر به کلام سید مرتضی است. اصالۀ الحقیقۀ عند المشهور این است که ما هم معنای حقیقی را می دانیم هم معنای مجازی را می دانیم الان شک می کنیم که لفظ در معنای حقیقی استعمال شده است یا در معنای مجازی و اصل در استعمال حقیقت است و می گوییم لفظ در معنای حقیقی استعمال شده است.

اما اصالۀ الحقیقۀ در نظر سید مرتضی علی ما نقل عنه این است که اگر استعمال لفظ در معنای خاصی را دانستیم اما نمی دانیم آیا لفظ وضع در این معنا شده است یا مجاز است در اینجا استعمال را علامت حقیقت می دانند و می گویند این معنای ظاهر، همان موضوع له و معنای حقیقی آن لفظ است.

این دو بیان دو اصالۀ الحقیقۀ متفاوتند و بین آنها تباین است.

مرحوم آخوند می فرمایند اگر وضع محرز نباشد حکم به ظهور نمی شود و به صرف گمان به وضع و ظهور حکم به

[حجیة قول اللغوی و عدمها]

نعم نسب إلی المشهور حجیة قول اللغوی بالخصوص فی تعیین الأوضاع و استدل لهم باتفاق العلماء بل العقلاء علی ذلک حیث لا یزالون یستشهدون بقوله فی مقام الاحتجاج بلا إنکار من أحد و لو مع المخاصمة و اللجاج و عن بعض دعوی الإجماع علی ذلک.

و فیه أن الاتفاق ممنوع، و لو سلم [و إن الاتفاق لو سلم اتفاقه فغیر مفید مع أن المتیقن منه هو الرجوع إلیه مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد و العدالة. و الإجماع المحصل غیر حاصل و المنقول منه غیر مقبول خصوصا فی مثل المسألة مما احتمل قریبا أن یکون وجه ذهاب الجل لو لا الکل هو اعتقاد أنه مما اتفق علیه العقلاء من الرجوع إلی أهل الخبرة من کل صنعة فیما اختص بها.

و المتیقن من ذلک إنما هو فیما إذا کان الرجوع یوجب الوثوق و الاطمئنان و لا یکاد یحصل من قول اللغوی وثوق بالأوضاع بل لا یکون اللغوی من أهل خبرة ذلک بل إنما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال بداهة أن همه ضبط موارده لا تعیین أن أیا منها کان اللفظ فیه حقیقة أو مجازا و إلا لوضعوا لذلک علامة و لیس ذکره أولا علامة کون اللفظ حقیقة فیه للانتقاض بالمشترک.[۱۵۹]

ظهور نمی شود و اثبات وضع و ظهور نیاز به اثبات دارد و با احتمال وضع حکم به وضع نمی شود.
اینجا گفته اند که قول لغوی در تشخیص معنای حقیقی بالخصوص حجت است.

[۱۵۹] ادله ای که برای اعتبار قول لغوی اقامه شده است از این قرارند:
۱ .اجماع (عملی) فقها بر این است که استناد به قول لغوی در موارد وضع می کنند.
۲ .عقلا هم همین کار را می کنند و لذا قول لغوی حجت است. بنای عقلا بر حجیت قول لغوی بالخصوص است. مثل حجیت خبر ثقه.
۳ .اجماع منقول. که در این مساله وجود دارد.
بعد ایشان می فرمایند اگر اجماع باشد شاید آنها نه به ملاک تعبد بلکه به خاطر برخی وجوه مذکور قول لغوی را حجت بدانند. یعنی اجماع آنها تعبدی نیست بلکه بر اساس نکاتی است که اگر آن نکات را نپذیریم اجماع ارزشی ندارد. جدای از اینکه اصلا چنین اتفاق و اجماعی وجود ندارد. بعد می فرمایند اگر اجماع محصل هم بود اعتبار نداشت چه برسد به اجماع منقول. و بنای عقلا هم وجود ندارد.
٤ .بنای عقلا بر حجیت قول اهل خبره که یکی از مصادیق آن هم قول لغوی است .چون لغوی در تشخیص وضع خبره است و لذا قول او برای ما حجت است چرا که بنای عقلا بر حجیت قول اهل خبره است. و شاید همان بنای عقلا که در دلیل دوم گفتیم همین باشد یعنی بنای بر حجیت قول لغوی اگر دارند از باب این است که قول خبره را حجت می دانند.
مرحوم آخوند این حرف را قبول ندارند. ایشان ابتدا می فرمایند: قدر متیقن از بنای عقلا در اعتماد به اهل خبره جایی است که مفید اطمینان و وثوق باشد و جایی که قول خبره مفید سکون نفس و اطمینان باشد بنای عقلا بر حجیت قول

خبره است اما اگر جایی مفید اطمینان نبود مثل قول لغوی بنای عقلا بر حجت قول خبره نیست.
بعد می فرمایند بر فرض که چنین بنایی هم داشته باشد چه کسی گفته است لغوی خبیر به اوضاع و لغات است؟ لغوی خبیر در موارد استعمال است اعم از حقیقت و مجاز بلکه حتی لغوی نیز چنین مدعایی ندارد و فقط درصدد جمع موارد استعمال است نه اینکه معنای حقیقی را بخواهد ضبط کند. و شاهد آن این است که اهل لغت برای معانی حقیقی علامت خاصی در کتب لغت ندارند و معانی را پشت سر هم ذکر می کنند.
اشکال: آن چه اول می آورند حقیقت است و باقی مجاز است.
جواب: اگر اول بودن علامت حقیقت باشد در الفاظ مشترک چه کار باید کرد؟ در الفاظ مشترک که چند معنای اول همه حقیقتند و لذا لغوی در صدد بیان معنای حقیقی نیستند.
بیان آخوند را باید این طور گفت که لغوی حتی در صدد بیان معانی که لفظ ظاهر در آن هاست نیست چه معنای حقیقی و چه معنای مجازی بلکه فقط موارد استعمال را ذکر می کند اعم از اینکه لفظ در آنها ظاهر باشد یا نباشد.
نکته اول:
کلام اول آخوند که گفتند قول خبره جایی حجت است که مفید وثوق و اطمینان باشد ظاهر بدوی این کلام این است که حجیت قول خبیر به ملاک اطمینان است مانند آنچه در خبر ثقه گفته شده است. در حقیقت قول اهل خبره حجت نیست بلکه اطمینان حجت است و اطمینان از هر راهی حاصل شود حجت است.
به آخوند اشکال شده است که شما در بحث اجتهاد و تقلید این حرف را قبول ندارید. آیا از قول مجتهد برای عامی وثوق و اطمینان حاصل می شود؟ و اگر اطمینان حاصل نشد حجت نیست؟
این اشکال بر آن ظاهر بدوی کلام آخوند وارد است و قول خبیر حجت است هر چند مفید اطمینان نباشد و بنای عقلا بر همین است.
اما آیا واقعا کلام مرحوم آخوند این است؟ به نظر میرسد ایشان می خواهند بگویند حجیت قول خبره به ملاک اطمینان و وثوق نوعی است نه اینکه اطمینان شخصی معتبر باشد بلکه به ملاک حصول اطمینان نوعی است و نوعا از قول اهل لغت وثوق و اطمینان حاصل نمی شود. و لذا قول اهل لغت به ملاک قول اهل خبره حجت نیست. یعنی از قول نوع اهل لغت اطمینان آور نیست نه اینکه نوع یک لغوی خاص اطمینان آور نباشد.
نکته دوم:
گفته اند در موضوعات تعدد و عدالت شرط است. و این همان معنای قول آخوند است که می فرمایند قدر متیقن از حجیت قول اهل لغت جایی است که عدد و عدالت مفروض باشد. اما حق این است که ما دلیلی بر ردع از بنای عقلا در حجیت خبر ثقه واحد نداریم حتی در موضوعات.
بلکه همان طور که خواهد آمد (در بحث حجیت خبر) مستفاد از جمله ای از روایات و ادله این است که خبر ثقه واحد در موضوعات هم حجت است. و جدای از این روایات مقتضای قاعده هم همین است چون سیره در حجیت خبر ثقه اختصاصی به احکام ندارد.

و کون موارد الحاجة إلی قول اللغوی أکثر من أن یحصی لانسداد باب العلم بتفاصیل المعانی غالبا بحیث یعلم بدخول الفرد المشکوک أو خروجه و إن کان المعنی معلوما فی الجملة لا یوجب اعتبار قوله ما دام انفتاح باب العلم بالأحکام کما لا یخفی و مع الانسداد کان قوله معتبرا إذا أفاد الظن من باب حجیة مطلق الظن و إن فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصیلها فیما عدا المورد.

نعم لو کان هناک دلیل علی اعتباره لا یبعد أن یکون انسداد باب العلم بتفاصیل اللغات موجبا له علی نحو الحکمة لا العلة.

لا یقال علی هذا لا فائدة فی الرجوع إلی اللغة. فإنه یقال مع هذا لا تکاد تخفی الفائدة فی المراجعة إلیها فإنه ربما یوجب القطع بالمعنی و ربما یوجب القطع بأن اللفظ فی المورد ظاهر فی معنی بعد الظفر به و بغیره فی اللغة و إن لم یقطع بأنه حقیقة فیه أو مجاز کما اتفق کثیرا و هو یکفی فی الفتوی.[۱۶۰]

اما روایت مسعدة که به عنوان ردع از آن بیان شده است (وَ الْأَشْیَاءُ کُلُّهَا عَلَی هَذَا حَتَّی یَسْتَبِینَ لَکَ غَیْرُ ذَلِکَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَیِّنَةُ) اولا ضعف سندی دارد ثانیا حتی با فرض صحت سند هم در ردع از چنین سیره محکمی کفایت نمی کرد و ثالثا اصلا روایت دلالت بر این مطلب ندارد و منظور از بینه در این روایت بینه اصطلاحی که دو نفر باشند نیست بلکه منظور بینه عرفی است یعنی حجت بر آن اقامه شود. بینه گاهی ثقه واحد است گاهی دو شاهد عادل است و گاهی چهار شاهد عادل است و گاهی اصلا غیر از اینهاست. بله در باب قضا مساله جدا ست و آنجا گفته شده که منظور از بینات دو شاهد عادل است اگر چه همان جا هم این مساله خیلی روشن نیست و شاید منظور مطلق حجت باشد. مگر اینکه در جایی نص داشته باشیم که دو نفر باید شهادت بدهند.

بلکه مثل آقای خویی این روایت را در حقیقت دلیل بر حجیت مطلق حجت عرفی می دانند حتی خبر ثقه واحد.
یا اینکه بینه در این روایت مجمل است چون بینه احتمالا اصطلاح شرعی پیدا کرده است ولی معنای لغوی آن مهجور نشده است و از قبیل لفظ مشترک می شود و لذا کلام مجمل است و نمی توان با آن از سیره عقلاء ردع کرد.
و وقتی سیره عقلا حجت باشد کافی است چون سیره را به نکته واحد حجت کرده است و لازم نیست تک تک موارد سیره را بررسی کرد. بله اگر سیره ای مستحدث بود حتی به لحاظ نکته مثل سیره در شخصیت حقوقی حجت نیست.

در نتیجه قول لغوی حجت است در جایی که او درصدد بیان معنای حقیقی از لغوی باشد.

[۱۶۰] وجه پنجمی در مقام ذکر شده است انسداد صغیر است. ما در اصول دو انسداد داریم یک انسداد کبیر که قائل به آن مرحوم میرزای قمی از سابقین است و از معاصرین مثل مرحوم آقای روحانی و آقای شبیری قائل به آن هستند و به شیخ اعظم هم نسبت داده شده است.
انسداد کبیر این است که در ابواب فقه علم و علمی آن قدر نداریم که کفاف تکالیف موجود را بدهد و اگر بخواهیم به اصول عملیه رجوع کنیم خروج از دین پیش می آید. بیش از احکام قطعیه، در شریعت تکلیف وجود دارد و اگر بخواهیم در همه آنها به اطلاقات و عمومات یا اصول عملیه مراجعه کنیم مخالفت با تکلیف و شرع پیش می آید.

فصل الإجماع المنقول بخبر الواحد حجة[۱۶۱]

عند كثير ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص من جهة أنه من أفراده من دون أن يكون عليه دليل بالخصوص فلا بد فی اعتباره من شمول أدلة اعتباره له بعمومها أو إطلاقها. و تحقيق القول فيه يستدعی رسم أمور

و انسداد صغیر یعنی موردا در برخی از فنون و مقدمات استنباط تحصیل علم ممکن نیست. مثلا گفته اند در رجال باب علم و علمی منسد است و لذا اکتفای به مطلق گمان می شود. از جمله مواردی که در آن ادعای انسداد صغیر شده است همین باب لغت است. یعنی چون باب علم و علمی نسبت به لغت منسد است در مواردی که تمکن از تحصیل حجت نداریم اکتفای به گمان در لغت جایز باید باشد.

مرحوم آخوند جواب می دهند که فرضا باب علم و علمی در لغت منسد باشد ولی دلیلی بر اعتبار ظن، به مجرد انسداد صغیر نداریم. اگر باب علم و علمی در احکام منسد باشد در این صورت گمان حجت است هر چند باب علم و علمی در مثل لغت منسد نباشد. یعنی حتی اگر انسداد صغیر هم پیش نیاید، باز هم گمان حجت است چون انسداد کبیر وجود دارد. و حتی در مواردی هم که باب علم و علمی در آن باز است باز هم می توان به ظن و گمان عمل کرد. و اگر باب علم و علمی در احکام منسد نباشد، انسداد صغیر موجب حجیت ظن نیست. اگر باب علم و علمی در لغت منسد باشد ولی انسداد کبیر حاصل نباشد نمی توان حتی در لغت تمسک به ظن کرد. یعنی ملاک در حجیت ظن انسداد کبیر است و انسداد صغیر نقشی در حجیت مطلق ظن ندارد.

اشکال: با عدم حجیت قول لغوی، کتب لغت ارزشی نخواهند داشت.

جواب: وجود تعداد اقوال زیاد در لغت در خیلی موارد منجر به علم می شود و در خیلی موارد معنای حقیقی اگر چه مشخص نمی شود اما با آن می توان مراد روایات را کشف کرد. و لذا ممکن است کتب لغت تعبدا حجت نباشد اما مفید اطمینان و وثوق باشد و همین در فتوا کافی است.

[۱۶۱] یکی از مباحثی که در بحث حجج و امارات عنوان شده است بحث نقل اجماع است که در اصطلاح به آن اجماع منقول گفته می شود که معروف در السنه حجیت اجماع منقول است. این عنوان در کلمات بزرگان قبل از مرحوم آخوند و از جمله در کلام مرحوم شیخ هم آمده است.

بحث حجیت اجماع منقول متناسب با بحث حجج و امارات هست ولی این بحث متفرع بر یک بحث دیگری است که بدون آن این بحث اصلا معنا ندارد و آن عبارت است از حجیت اجماع محصل یعنی قبل از نقل اجماع آیا اصلا خود اجماع حجت است. بدون حجیت اجماع محصل، اجماع منقول معنا ندارد که حجت باشد چرا که اجماع منقول نقل اجماع است و اگر خود اجماع اعتباری نداشته باشد نقل آن موجب اعتبار آن نخواهد شد. و لذا اساس بحثی که جا داشت در اصول عنوان مستقلی داشته باشد و مورد بحث واقع شود اصل اجماع است و اجماع منقول از فروع اجماع است و بعد از فراغ از حجیت اجماع است. در حقیقت این بحث حجیت اجماع منقول یکی از فروع حجیت خبر ثقه هم می تواند باشد. یعنی بعد از اینکه خبر ثقه حجت بود بحث در این واقع می شود که آیا نقل اجماع هم مثل حکایت

الأول أن وجه اعتبار الإجماع هو القطع برأی الإمام علیه السلام[۱۶۲]

و مستند القطع به لحاکیه علی ما یظهر من کلماتهم هو علمه بدخوله علیه السلام فی المجمعین شخصا و لم یعرف عینا أو قطعه باستلزام ما یحکیه لرأیه علیه السلام عقلا من باب اللطف أو عادة أو اتفاقا من جهة حدس رأیه و إن لم تکن ملازمة بینهما عقلا و لا عادة کما هو طریقة المتأخرین فی دعوی الإجماع حیث إنهم مع عدم الاعتقاد بالملازمة العقلیة و لا الملازمة العادیة غالبا و عدم

قول معصوم حجت است یا خیر؟

به هر حال این بحث خودش بحث مستقلی نیست و اساس و اعتباری جدای از حجیت اجماع و حجیت خبر ثقه ندارد. پس قبل از ورود به بحث اجماع منقول باید از اصل اجماع بحث کنیم.

[۱۶۲] این بحث یک خصوصیت متمایزی از دیگر بحث های اصولی دارد. در سایر مسائل علم اصول بحث از تعیین حجیت است و بعد از اثبات حجیت در موردی به نحو قطعی علم به حکم شرعی پیش نمی آید بلکه در نهایت حجت و معذریت را اثبات می کند مثلا دلیل قطعی بر حجیت خبر واحد اقامه می شود اما با حجیت خبر واحد علم به حکم شرعی حاصل نمی شود اما در بحث اجماع این گونه نیست و حجیت بحث اجماع مساوی با قطع است. یعنی اگر حجیت اجماع ثابت شود علم به حکم شرعی پیش می آید. اگر اصولی بتواند اثبات کند اجماع کاشف از قول معصوم است و باعث علم به حکم شرعی است اجماع حجت است اما اگر نتواند این را اثبات کند اجماع حجت نخواهد بود.

به عبارت دیگر اجماع بر مسلک امامیه در صورتی حجت است که منجر به علم به حکم شرعی شود و مانند خبر واحد نیست که حجتی جدای از علم باشد. حجیت اجماع به واسطه افاده علم است. اگر اجماع مفید علم به حکم شریعت باشد حجت است حال این علم به هر واسطه ای حاصل شود به خاطر قاعده لطف باشد یا موارد دیگر.

بله بنابر مسلک اهل سنت که اجماع را مثل دیگر امارات حجت می دانند یعنی از باب تعبد حجت می دانند وزان آن مثل وزان سایر امارات می شود یعنی اجماع مثل خبر واحد می شود. یعنی علم به حکم شرعی ایجاد نمی کند و فقط حجت است.

این بحث حتی با مساله حجیت علم هم متفاوت است. در بحث حجیت علم اجمالی بحث در این است که آیا علم اجمالی حجت است یا نه؟ اما اینجا بحث از این نیست که اجماع حجت است یا نه بلکه بحث در این است که اجماع آیا صغرویا باعث علم تفصیلی به کلام معصوم و حکم شرعی می شود یا نمی شود؟

البته این مساله از مسائل علم اصول است چون باید نتیجه آن در طریق استنباط حکم شرعی واقع شود و اینجا بحث از حجیت است حال گاهی بحث از حجیت تعبدی است و گاهی از حجیت ذاتی است و گاهی از بحث صغروی از حجت است و اینکه آیا اجماع مفید علم هست یا نه؟

و لذا کبری در فقه قرار می گیرد. می گوییم هذا قام علیه الاجماع و بعد در کبری اثبات می کنیم که اجماع باعث علم به حکم شرعی است و در نتیجه حکم شرعی در آن مورد همان است که اجماع بر آن قائم شده است.

بله نقل اجماع وزان دیگر امارات و حجج است. نقل اجماع مانند نقل قول امام معصوم در اخبار است و به همان وزان داخل در مسائل علم اصول است.

العلم بدخول جنابه علیه السلام فی المجمعین عادهٔ یحکون الإجماع کثیرا کما أنه یظهر ممن اعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب أنه استند فی دعوی الإجماع إلی العلم بدخوله علیه السلام و ممن اعتذر عنه بانقراض عصره أنه استند إلی قاعدهٔ اللطف.
هذا مضافا إلی تصریحاتهم بذلک علی ما یشهد به مراجعهٔ کلماتهم و ربما یتفق لبعض الأوحدی وجه آخر من تشرفه برؤیته علیه السلام و أخذه الفتوی من جنابه و إنما لم ینقل عنه بل یحکی الإجماع لبعض دواعی الإخفاء.[۱۶۳]

---

[۱۶۳] وجوهی برای حجیت اجماع و اعتبار اجماع قابل ادعا و توجه است:

وجه اول

که قدر متیقن است و در عموم کلمات اصولیین آمده است و آن بحث از دخول معصوم علیه السلام در بین مجمعین است که از آن تعبیر به اجماع دخولی هم می کنند .

اگر کسی بر قول عده ای از فقها وقوف پیدا کرد و علم پیدا کرد که در بین آنها هم امام معصوم وجود دارد در این صورت اجماع حجت است هر چند به تفصیل نمی داند که امام کیست.

دلیل حجیت اجماع اینجا علم به قول معصوم است و آن به واسطه علم به کل آرایی است که امام از آن محدوده خارج نیست و آنچه به اجماع اعتبار داده است قول معصوم است و قول دیگر علما فقط جنبه اثباتی دارد یعنی به وسیله آنها می داند که امام هم حتما هم نظر با آنها ست.

اگر اجماع به این صورت محقق شود شکی در حجیت اجماع نیست و بالمباشره کشف از قول معصوم می کند.

در حجیت قول امام شناخت شخص امام مهم و معتبر نیست بلکه صرف علم به اینکه امام معتقد به چنین مطلبی هست کفایت می کند. اما همان طور که مرحوم شیخ فرموده اند از کجا این علم حاصل می شود؟

آیا واقعا اجماعاتی که داریم این گونه است؟

اگر ما بودیم و این دلیل اجماع بحث یک بحث فرضی می شد که اثر عملی نداشت.

از کلام منسوب به سید مرتضی در الذریعهٔ بر می آید که مدرک ایشان در حجیت اجماع همین است. یعنی ایشان اجماع را از باب علم به دخول معصوم در مجمعین معتبر می دانند.

طبق این مبنا اگر شخص معلوم النسبی با اجماع مخالفت کرد مخل به اجماع نیست چون ما می دانیم که او کیست و وقتی بدانیم کسی که مخالفت می کند کیست علم به عدم دخول امام در بین مجمعین پیدا نمی کنیم.

اجماع دخولی قطعا حجت است اما چون وقوف بر این اجماع معمولا محقق نمی شود بحث از این جهت اثر خاصی ندارد.

وجه دوم

در جمله ای از کلمات اعاظم آمده است از جمله در کلام شیخ طوسی آمده است و آن قاعده لطف است.

و از کلام منسوب به شیخ طوسی بر می آید که دلیل عمده اعتبار اجماع و شاید دلیل منحصر همین است و اگر این نباشد اجماع ثمره عملی نخواهد داشت.

قاعده لطف در مواردی در کلام و غیر آن مورد استناد قرار گرفته است مثل بعث رسل و نصب امام و انزال کتب و...

در تشریح این قاعده می گویند بر خدا لازم است برای اینکه عباد را هدایت کند و راه هایی قرار دهد مثل بحث رسل و نصب امام و... . برای نزدیک کردن مردم به اطاعت و دوری آنها از عصیان خداوند باید این کارها را انجام دهد.
مرحوم شیخ طوسی این قاعده را در باب اجماع بر مسائل فرعی تطبیق فرموده است و گفته است اگر بنا باشد فقهای امت در یک مقاله ای قائل به چیزی باشند اگر امام در ضمن آنها باشد و موافق با آنها باشد که هیچ ولی اگر امام جزو اینها نیست و نظر آنها با آنها موافق نیست حال اگر دلیل وافی را برای کشف از تکالیف به جا گذاشته است در این صورت لزومی برای دخالت امام نیست. اما اگر نصی در بین نبود سکوت امام علیه السلام مخالف با قاعده لطف است. لذا اگر مخالفی نبود از این راه کشف می کنیم که امام علیه السلام هم موافق با مجمعین است.

وجه سوم

محصل این وجه این است که به واسطه اجماع یقین حاصل می شود که حکم شارع مطابق با کلمات مجمعین و اجماع فقهاء است.

بین اجماع و بین کلام معصوم و اتحاد موقف اجماع و معصوم تلازم است. مرحوم آقای صدر می فرمایند بین اجماع و تواتر تشابه وجود دارد و هر دو به نکته جامعی ملازم با قطع هستند. نکته جامع بین این دو این است که حصول قطع در تمام این موارد بر اساس حساب احتمالات است یعنی همان طور که در خبر متواتر به واسطه تعدد مخبر احتمال کذب ضعیف می شود تا حدی که مرتفع می شود در اجماع هم اینچنین است و به واسطه تعدد قائل و اتفاق قائلین احتمال به حدی می رسد که احتمال خطا در مجمعین منتفی می شود یعنی قول مجمعین ملازم با حکم واقعی و قول معصوم خواهد شد. منتها با تفاوتی که در مورد خبر حسی است و در مورد اجماع حدسی است.
در خبر متواتر اخبار از امر حسی است و ممکن است تعدادی که برای تواتر نیاز داریم عدد محدودی باشد مثلا بیست نفر اما نسبت به اجماع این عدد بالاتر است. از بین رفتن احتمال خطا و کذب در حسیات زودتر اتفاق می افتد تا در حدسیات چون در حسیات احتمال خطا بسیار ناچیز است به خلاف حدسیات که احتمال خطا در آن زیاد است.
حال اگر علما بر حکمی اجماع کردند. اینجا چند احتمال وجود دارد:
۱ .ممکن است گفته شود این اجماع بر اساس روایتی بوده است که به دست آنها رسیده بوده چون آنها بر اساس استحسان و قیاس و گمان فتوا نمی دهند و مقید بودند که فقه را از معصومین تلقی کنند پس حتما روایتی داشته اند که آن روایت به دست ما نرسیده است.
و اگر کسی تقید فقهای قدیم را حتی تا زمان شیخ طوسی به روایات و کلمات معصومین ببیند میفهمد که فتاوای آنها معمولا همان متن نصوص و روایات است و فقط تغییرات جزئی می دادند. خوب در این صورت وقتی می بینیم آنها بر فتوایی متفقند و این فتوا از هیچ روایتی استنباط نمی شود انسان قطع پیدا می کند که حتما در دست آنها متن و روایتی بوده است که منشا این فتوا ست.
۲ .اجماع فقها با این تقید، حاکی از این است که این فتوا ناشی از ارتکاز مسلم و قطعی آنها که به زمان معصوم می رسد. یعنی این اجماع کاشف از ارتکاز این حکم در اذهان اصحاب ائمه علیهم السلام است به نحوی که فقهای متاخر با اینکه متن و روایتی در دست نداشتند و مقید به متون نصوص بوده اند با این حال این فتوا را در عرض نصوص ذکر

کرده اند و این نشان از مرتکز بودن این حکم در بین اصحاب ائمه علیهم السلام بوده است. یعنی این ارتکاز به نحوی بوده است که نمی توانسته اند از آن تخطی کنند و کشف قطعی از ارتکاز قطعی می کند.

خود این ارتکاز ممکن است مناشئ مختلفی داشته باشد مثلا مرتکز بودن حکم در اذهان عامه مردم حتی اهل سنت یا ارتکاز حکم در بین اصحاب ائمه علیهم السلام که ناشی از خود ائمه علیهم السلام بوده است و...

و لذا این که می بینیم برخی از احکام در بین متقدمین مسلم بوده است و متاخرین برای استدلال بر آنها وجوه ضعیفی ذکر کرده اند این طور نیست که دلیل آن حکم همین بوده است بلکه این حکم قطعی بوده است اما چون تعبد نسبت به کتب در دوره های متاخر از بین رفته بوده است و خیلی از آنها در مقابل اهل سنت نوشته شده بودند و لذا باید شکل استدلال کلاسیک را در کتاب ذکر می کردند استدلالات ضعیف را نقل کرده اند.

خود ارتکاز اصحاب متقدم ما می تواند کاشف از ارتکاز حکم در بین اصحاب ائمه علیهم السلام باشد با فرض اینکه هیچ مدرکی که وافی به حکم باشد نداشته باشیم و فقهای ما هم کسانی هستند که حتما بر اساس مدرکی فتوا می دهند.

هر کدام از این دو وجه باشد معتبر است و مفید قطع است. البته احتمال اینکه روایتی در دست آنها بوده باشد و آن روایت را برای ما ذکر نکرده باشند خیلی بعید است. چون این بزرگانی که این همه روایت برای ما نقل کردند چطور شده است روایتی که مستند حکم قطعی بوده است را نقل نکرده باشند. البته ممکن است نتوان قطع به عدم پیدا کرد چون شاید از بس این مساله روشن بوده است روایت آن را نقل نکرده اند اما خیلی بعید است.

و لذا فقط احتمال دوم باقی می ماند که این مساله ارتکازی بوده است و بر اساس ارتکاز فتوا داده اند.

با این بیان اجماع فقهای قریب به عصر معصومین علیهم السلام می تواند کاشف قطعی از قول معصوم باشد اما این کشف قطعی متوقف بر اموری است.

رکن اول اینکه هیچ مدرکی که قابل استناد فقها در آن حکم باشد وجود نداشته باشد. و حتی اگر احتمال مدرک هم بدهیم اجماع دیگر کاشف نخواهد بود چه برسد به اینکه یقینا مدرک آنها را بدانیم. مثلا شاید اجماع بر اینکه ولد الزنا نسبش منقطع است روایت الولد للفراش باشد.

اگر مدرکی باشد که بتواند مدرک اجماع باشد اجماع کاشف از حکم معصوم نیست چون اجماع وقتی ارزش دارد که کاشف از ارتکاز فقهای معاصر معصومین علیهم السلام باشد و با وجود مدرک اجماع چنین کشفی ندارد و ما دیگر یقین نخواهیم داشت که اجماع به خاطر ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام است بلکه ممکن است بر اساس همین مدرک فتوا داده باشند و نهایتا کشف می کند که اصحاب ائمه علیهم السلام هم بر اساس همین مدرک فتوا داده اند.

رکن دوم از ارکان اعتبار اجماع این است که باید اجماع قدماء باشد. اجماع از زمان مرحوم علامه به بعد نمی تواند کاشف از ارتکاز معاصر با معصومین علیهم السلام باشد. بنابراین مساله ای اگر در کلمات قدما نباشد و مثلا در زمان شیخ طوسی یا در زمان علامه در کتب وارد شده است و ابداع شده است اجماع بر آن ارزشی ندارد.

پس اینکه برخی از علما گفته اند اجماع علمای عصر واحد معتبر است و اگر عصر آنها منقرض شده باشد باز هم اجماع حجت است این حرف اشتباه است. معیار اجماع علمای هر عصری نیست بلکه عصر خاصی است. و آن همان

عصری است که اجماع آنان کاشف از ارتکاز حکم در نزد اصحاب ائمه علیهم السلام می باشد.
رکن سوم از ارکان اعتبار اجماع که بدون آن اجماع معتبر نیست این است که در بین روایات به قرائن و نکاتی برخورد نکنیم که دال بر این باشد که در اذهان روات این ارتکاز وجود نداشته است یا خلاف آن مرتکز بوده است.
مثلا شهید صدر می فرمایند اهل کتاب نجاست ذاتی ندارند و پاکند. ایشان می فرمایند اگر چه علمای قدیم ما همه اجماع بر نجاست اهل کتاب دارند اما در روایات خلاف این ارتکاز وجود دارد. در روایت از امام سوال کرده است که از ظرف نصرانی که در آن خمر می خورند و ... استفاده کنم امام علیه السلام فرموده اند نه. این نشان می دهد که در ارتکاز راوی این نبوده است که آنها نجس ذاتی هستند و گرنه لازم نبود بگوید ظرفی که در آن خمر می خورد بلکه هر چه در آن بخورد نجس خواهد بود.
رکن چهارم این است که حکم مورد اجماع از مواردی نباشد که در آنها احتمال می دهیم بر اساس حکم عقل یا اصول عملی یا سیره و ... حکم کرده اند.
لذا اگر همه علما اجماع بر احتیاط داشتند و احتمال دهیم این اجماع بر احتیاط بر اساس حکم عقل یا قاعده کلی باشد این اجماع دیگر کاشف از ارتکاز معاصر با معصوم نیست.
وجه چهارم
این بیان به اجماع تشرفی شهرت دارد و اساس این ادعای اجماع این است که فقیهی حکم را در عصر غیبت از معصوم یا مباشرتا و یا به واسطه تلقی کرده است چه می شناخته ایشان را در حال تشرف و چه نمی شناخته است. آیا می توان به این گونه اجماع تشرفی اعتماد کرد؟
این که از این تعبیر به اجماع می کنند به خاطر مخفی کردن مساله تشرف است و بر اساس قاعده است. یعنی وقتی همه شیعه قبول دارند که قول ائمه معصومین علیهم السلام حجت است و او نیز می داند که امام معصوم در این مورد کلامی دارند پس قاعدتا وقتی هر کسی علم به صغری پیدا کند مطابق آن نیز حکم خواهد کرد پس مساله اجماعی خواهد بود.
و اجماعاتی که مرحوم شیخ ادعا می کند در خیلی موارد قاعده ای است. یعنی شیخ می بیند یک قاعده مورد اجماع است بر صغریات آن ادعای اجماع می کند در حالی که ممکن است اصلا مساله در قبل مطرح نبوده باشد.
اجماع به خبر برگشت می کند و حقیقت اجماع خبر است و گرنه اگر قرار باشد چیزی در مقابل خبر باشد یعنی بگوییم اجماع نقل حدسی کلام معصوم است و خبر نقل حسی است مساله مشکل می شود.
پس فقیه می تواند قول معصوم را با اجماع نقل کند. نقل اجماع تشرفی در حقیقت کنایه از حکایت قول معصوم است.
خلاصه بحث اجماع اینکه از نظر اهل سنت اجماع موضوعیت دارد اما از نظر شیعه طریقیت دارد و چون کاشف از رای معصوم است حجت است و ملازمه اجماع با قول معصوم یا از باب ملازمه عقلی است که همان قاعده لطف است و یا از باب ملازمه عادی است یعنی وجود نظر فقهای کثیری که بدون دلیل فتوا نمی دهند ملازمه عادی دارد که حتما مدرکی بوده است که به دست ما نرسیده است. نمی شود همه آرای این فقهاء اشتباه و از روی خطا باشد و عادتا چنین احتمالی وجود ندارد پس ملازمه عادی بین آراء و قول معصوم وجود دارد. و یا از باب ملازمه اتفاقی حدسی است.

این حدس که در کلام ایشان آمده است قید ملازمه اتفاقی است نه قید ملازمه عادی باشد یعنی بین اجماع و بین قول معصوم ملازمه اتفاقی هست یعنی به خاطر خصوصیت اجماع فقهای شیعه این گونه است و گرنه اتفاق عده ای کثیر بر امری اشتباه امری ممکن است و خلاف عادت هم نیست. اما چون مبنای فقهای قدیم ما بر اقتصار بر متون نصوص بوده است و اعمال حدس نمی کرده اند لذا اتفاق آرای این تعداد از فقها با این مسلک ملازمه دارد با کشف از رای معصوم و موقف شریعت و غالبا همین مبنای اجماع است.

باید توجه شود که تلازم در هر سه قسم تلازم دائمی است اما این تلازم دائمی گاهی از به خاطر عقل است و گاهی به خاطر عادت است و گاهی به خاطر اتفاق است.

اجماع تشرفی هم از نظر آخوند قسم دیگری در مقابل این موارد است که بیان شد.

نکته اول:

اشکالاتی به اجماع تشرفی شده است که یکی از آنها را به لحاظ فوائدی که در ضمن آن است بیان میکنیم:

اگر کسی ادعای تشرف بکند یا وسائطی بین او و بین کسی که مشرف شده است باشد در هر صورت باید ادعای تشرف باشد در حالی که در برخی متون و نصوص امر به تکذیب ادعای مشاهده شده است.

نمی خواهیم بگوییم تشرف در عالم واقع انجام نمی گیرد اما ادعای تشرف حجت نیست همان طور که امر به تکذیب قیاس شده است هر چند ممکن است قیاس در موارد مصاب به واقع باشد.

مرحوم صدوق روایتی نقل کرده است از حسن بن احمد که معروف به مودب است و او از سمری نقل می کند که آخرین نائب امام زمان بوده است.

حَدَّثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ الْحَسَنُ بْنُ أَحْمَدَ الْمُكَتِّبُ قَالَ :كُنْتُ بِمَدِينَةِ السَّلَامِ فِي السَّنَةِ الَّتِي تُوُفِّيَ فِيهَا الشَّيْخُ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ السَّمُرِيُّ قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ فَحَضَرْتُهُ قَبْلَ وَفَاتِهِ بِأَيَّامٍ فَأَخْرَجَ إِلَى النَّاسِ تَوْقِيعاً نُسْخَتُهُ- بسم الله الرحمن الرحيم- يَا عَلِيَّ بْنَ مُحَمَّدٍ السَّمُرِيَّ أَعْظَمَ اللَّهُ أَجْرَ إِخْوَانِكَ فِيكَ فَإِنَّكَ مَيِّتٌ مَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ سِتَّةِ أَيَّامٍ فَاجْمَعْ أَمْرَكَ وَ لَا تُوصِ إِلَى أَحَدٍ يَقُومُ مَقَامَكَ بَعْدَ وَفَاتِكَ فَقَدْ وَقَعَتِ الْغَيْبَةُ الثَّانِيَةُ فَلَا ظُهُورَ إِلَّا بَعْدَ إِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ ذَلِكَ بَعْدَ طُولِ الْأَمَدِ وَ قَسْوَةِ الْقُلُوبِ وَ امْتِلَاءِ الْأَرْضِ جَوْراً وَ سَيَأْتِي شِيعَتِي مَنْ يَدَّعِي الْمُشَاهَدَةَ أَلَا فَمَنِ ادَّعَى الْمُشَاهَدَةَ قَبْلَ خُرُوجِ السُّفْيَانِيِّ وَ الصَّيْحَةِ فَهُوَ كَاذِبٌ مُفْتَرٍ وَ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ- قَالَ فَنَسَخْنَا هَذَا التَّوْقِيعَ وَ خَرَجْنَا مِنْ عِنْدِهِ فَلَمَّا كَانَ الْيَوْمُ السَّادِسُ عُدْنَا إِلَيْهِ وَ هُوَ يَجُودُ بِنَفْسِهِ فَقِيلَ لَهُ مَنْ وَصِيُّكَ مِنْ بَعْدِكَ فَقَالَ لِلَّهِ أَمْرٌ هُوَ بَالِغُهُ وَ مَضَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَهَذَا آخِرُ كَلَامٍ سُمِعَ مِنْهُ. (كمال الدين ج ۲ ص ۵۱۶)

مرحوم شیخ طوسی نیز روایت را با واسطه جماعتی از مرحوم صدوق نقل می کند. (الغیبة ص ۳۹۵)

آیا این روایت می تواند مانع از ادعای اجماع تشرفی باشد؟

این روایت یک بحث سندی دارد. در این بین کسی که شناخته شده نیست الحسن بن احمد است که شیخ صدوق است و در کتب رجالی مورد توثیق قرار نگرفته است. و لذا از روایات او معمولا تعبیر به ضعیف می شود اما وثاقت او بعید نیست.

اولا مرحوم صدوق از او متعدد روایت نقل کرده است. و ظاهر مرحوم صدوق اعتماد بر او می باشد. نقل صدوق اعم

از وثاقت شیخ است اما ظهور حالی صدوق در مثل این موارد شهادت عملی به وثاقت او است نظیر چیزی که در علی بن محمد بن قتیبه هست او نیز شیخ صدوق است و نجاشی می گوید علیه اعتمد الکشی.

جدای از این ظاهر کلام ابن حجر وثاقت این شخص است و او را شخص موجه و قابل اعتمادی در نزد شیعه معرفی می کند و لا اقل از مشایخ و معاریف شیعه بوده است. و اگر شخص معروفی بوده است و قدحی داشته باشد کسانی مثل صدوق از او نقل روایت نمی کنند و ائمه رجال هم عیوب او را نقل می کردند.

ثانیا مرحوم ابطحی گفته است نسخه صحیح حسین بن احمد است. اگر چه کنیه او ابومحمد است و این کنیه معمولا برای حسن است اما منافاتی هم ندارد. و بعد می گوید حسین بن احمد شیخ مرحوم صدوق است و ایشان از او زیاد نقل روایت می کند و بعد از قول ابن حجر نقل کرده است که حسین بن احمد شیخ ابن بابویه است و مورد تعظیم صدوق بوده است که از این بیشتر از اعتماد را می توان استفاده کرد.

یک قرینه دیگر هم این است که مرحوم صدوق روایت سابق بر این روایت را از ابومحمد الحسین بن احمد المکتب نقل می کند.

علی ای حال روایت از نظر سندی قابل اعتماد است.

روایت از نظر دلالی نیز می گوید که کسی که ادعای مشاهده کند او دروغ گوست و برخی گفته اند این کذب تعبدی است یعنی باید آثار کذب را بر او بار کرد.

اما ظاهر روایت این است که دروغ واقعی است نه تعبدی و از طرف دیگر یقینی است که حضرت را در زمان غیبت دیده اند و لذا این روایت با آن روایات تعارض پیدا می کند. روایات مشاهده در عصر غیبت تواتر اجمالی دارد و حتی اگر تواتر اجمالی هم نداشت باز هم خبر ثقه بود و حجت بود و با تعارض دیگر این روایت نمی تواند مانع از حجیت اجماع تشرفی باشد.

ولی میتوان گفت تعارضی وجود ندارد زیرا به نظر می رسد که مفاد این روایت ناظر به این جهت نباشد و وقوع مشاهده در عصر غیبت قطعی است و این روایت ناظر به نفی وقوع مشاهده نیست بلکه همان طور که کسانی مثل علامه مجلسی فرموده اند این است که اگر کسی به عنوان باب و نیابت ادعای مشاهده کند به همان صورتی که نواب اربعه داشته اند در این صورت باید تکذیب شوند.

قبل از این جمله در روایت آمده است که تو آخرین نایب هستی و دیگر به کسی وصیت نکن. مشاهده ای که قبل از این مفروض بوده است به عنوان باب و وکیل و نایب بوده است و هر کسی در عصر غیبت کبری این ادعا را بکند باید تکذیب شوند و دروغ گویند.

لذا اجماع تشرفی از این ناحیه این روایت مشکلی ندارد. و حداقل این است که روایت مشتمل بر ما یصلح للقرینیه است و نمی تواند دال بر عدم حجیت اجماع تشرفی باشد

نکته دوم:

یکی دیگر از انواع اجماعاتی که در کلمات برخی از بزرگان قابل ذکر است اجماع علی القاعده است.

این نوع اجماع در کلمات مرحوم سید مرتضی، شیخ طوسی و برخی از دیگر از نزدیکان عصر این بزرگان به چشم می

خورد.

مرحوم شیخ در ابتدای کتاب مبسوط می فرمایند مخالفین بر ما خرده می گرفتند که فقه امامیه فقه بسیط و ناقصی است و عاری از فروع است و لذا من این کتاب را تالیف کردم تا نشان بدهم که فقه امامیه توانایی بررسی همه فروع و جواب گویی به آنها را دارد.

و خود شیخ در اینجا اعتراف دارد که عمده مسائل و تفریعاتی که این کتاب آمده است در کلمات اصحاب سابق ذکر نشده است و اصحاب سابق تقید خاصی به متون روایات داشته اند به حدی که حتی اگر کسی در مقام فتوا از متن روایت تعدی می کرد به او عیب می گرفتند. با این حال در کتاب مبسوط شیخ کثیرا به اجماع استدلال می کند در حالی که این فروع اصلا در علمای قبل از ایشان مطرح نشده است تا ادعای اجماع کرد.

در این موارد که شیخ ادعای اجماع می کند معنایش این نیست که این فرع در کلمات اصحاب سابق ما آمده است و همه بر آن متفقند بلکه این ادعای اجماع بر اساس مبانی امامیه است. مثلا چیزی که مشکوک الحلیهٔ است شیخ ادعای اجماع بر حلیت آن می کند چون اجماع فقها بر اصل برائت و اصل حلیت است و این کبری در نزد امامیه مورد اجماع است بر آن فرع متفرع بر آن نیز ادعای اجماع کرده است.

این یک مساله کاملا عرفی است. مثلا اکنون می توان ادعا کرد که اجماع فقهای امامیه بر این است که خوردن چای جایز است. با اینکه این مساله در کتب هیچ کدام از فقها مطرح نشده است اما چون کبرای اصل حلیت را همه قبول دارند می توان حلیت چای را به همه نسبت داد. و این دروغ نیست بلکه امری کاملا حقیقی و عرفی است.

معمولا اجماعی که در کلمات سید مرتضی و شیخ طوسی و سید بن زهرهٔ و ... مطرح می شود اجماع علی القاعدهٔ است و به معنای اتفاق قول همه اصحاب سابق نیست. خود شیخ در جایی که خودش نقل خلاف کرده است در جایی دیگر ادعای اجماع کرده است و این مسائل از مسائلی است که اختلاف در آنها بر کسی مثل شیخ پوشیده نیست. این شاهد صریح است که منظور مرحوم شیخ از اجماع اتفاق نظر فقها در آن فرع نیست بلکه منظور او اجماع علی القاعدهٔ است.

مثلا در بحث منجزات مریض اختلافی هست که آیا از اصل ترکه خارج می شود یا از ثلث ترکه خارج می شود.

مرحوم شیخ این مساله را در چند جای خلاف مطرح کرده است و در مواضعی اختلاف اصحاب را در این مساله مطرح کرده است و در جایی مساله را مطرح کرده (در کتاب العتق) است و تعارض روایات را حل کرده است و فتوا داده اند که روایات دال بر خروج از ثلث متعینند. و بعد می فرمایند یدل علیه ایضا اجماع الطائفهٔ. (الخلاف ج ٦ ص ٣٦٣)

اینجا یقینا مرحوم شیخ از اختلاف اصحاب غافل نیست.

و از موکدات اینکه مرحوم شیخ در دعوای اجماع بر اساس تتبع موردی ادعای اجماع نمی کند و در هر مساله تمام نظریات علما را بررسی نمی کند و در موارد علی القاعدهٔ ادعای اجماع می کند این است که ایشان در کتاب العدهٔ در بحث کیفیت استکشاف اجماع با وجود پراکندگی علما در روی زمین می فرمایند: این سوال بی جا ست چون علما با یکدیگر ارتباط دارند و اخبار آنها به یکدیگر می رسد و بعد می فرمایند:

لهذا لا یشکّ أحد من العلماء فی الأرض من یعتقد الفرض فی غسل أعضاء الطّهارهٔ مرتین مرتین، بل نعلم إجماع

العلماء فی جمیع المواضع علی أنّ الفرض واحد من الغسلات، و کذلک نعلم أنّه لیس فی الأمّة من یورّث المال إذا اجتمع جدّ و أخ للأخ دون الجدّ، لأنّ المتقرّر بین العلماء و الّذین أجمعوا علیه القول بأنّ المال إمّا للجدّ کلّه أو بینهما، و لا یقول أحد أنّ المال للأخ دون الجدّ، و نظائر ذلک کثیرة جدّاً من المسائل الّتی یعلم إجماع العلماء علیها (العدة ج ۲ ص ٦٣٢)

یعنی خود شیخ می فرمایند که در این مسائل ما اگر چه نمی توانیم همه اقوال را بررسی کنیم اما در این موارد شکی در خلاف نیست و این همان اجماع علی القاعدة است. و لذا مواردی که ادعای اجماع کرده است ابتدا علی القاعدة ادعای اجماع کرده است و بعدا که به اختلاف فقها دست پیدا کرده است آنها را نقل کرده است.

البته باید توجه کرد که بیان مرحوم سید در انتصار در بیان منفردات امامیه این نیست که مساله مورد اجماع امامیه است. یعنی وقتی تعبیر می کند که این از مسائلی است که امامیه به آن منفرد هستند معنایش اجماع نیست. بله برخی مسائل آن اجماعی است اما برخی اجماعی نیست و لذا در برخی از مسائل می گوید برخی از اصحاب مخالفند.

منظور سید مرتضی از انفراد اگر ادعای اجماع نکنند این است که این فتوا در بین اهل سنت وجود ندارد اما معناش این نیست که اجماعی است بلکه برخی از آنها شاذی از اصحاب امامیه به آن قول قائلند. پس مما انفرد به الامامیة اگر قرینه دیگری نداشته باشد معنایش این نیست که مساله اجماعی است.

نکته سوم:

یکی از وجوه تقریر اعتبار اجماع در موردی است که اجماع اهل سنت و مخالفین باشد.

اگر فقهای اهل سنت که معاصر با ائمه علیهم السلام بوده اند متفق بر قولی باشند بلکه حتی بالاتر اگر شهرت باشد و ردعی از طرف ائمه معصومین وارد نشده باشد از ادله قوی و مورد اعتنا خواهد بود.

این همان حرفی است که از مرحوم آقای بروجردی نقل شده است که ایشان می فرموده اند که فقه شیعه مانند تعلیقه و حاشیه بر فقه اهل سنت است. این نه به معنای ضعف یا طفیلی بودن است بلکه ائمه علیهم السلام رویه شان بر این بوده که در مواردی که فقه اهل سنت موافق با حق بوده است با آنها مخالفت نمی کرده اند و در مواردی که فتوای معتنا به بین اهل سنت بر خلاف حق بوده باشد ائمه علیهم السلام به هر نوعی که شده است آن فتوا و قول را متعرض می شدند و رد می کردند.

یکی از نکات این است که فقهای ما و روات معاصر با ائمه علیهم السلام عده ای از آنها ابتدا از اهل سنت بوده اند و بعد شیعه شده اند و برخی از آنها سنی بودند و سنی هم باقی ماندند. و آن کسانی هم که از ابتدا شیعه بودند و تا آخر هم شیعه ماندند بالاخره مرتبط با اهل سنت بوده اند مخصوصا اینکه فتوای مخالفین معمول مسلمین بوده است و مورد اجرای از طرف حکومت بوده است.

لذا ائمه علیهم السلام ناچار بودند برای بیان مذهب حق، حکم اهل سنت را اگر خلاف حق باشد ردع کنند. خصوصا که خیلی از روات اعتقادی که اکنون نسبت به ائمه علیهم السلام وجود دارد نداشته اند. حتی رواتی مثل زراره هم همین طور بوده اند. (برای روشن شدن رجوع کنید به الکافی ج ۷ ص ٩٤ ح ۳) و لذا شکی در این نیست که در این موارد عدم ردع ائمه علیهم السلام یکی از ادله محکم برای کشف قول حق است.

لذا روایاتی که در بین مشهور اهل سنت به پیامبر نسبت بدهند و ائمه علیهم السلام آن را ردع نکرده اند نشان می دهد که از نظر ائمه آن روایت درست بوده است. چون اگر دروغ بود حتما ائمه می فرمودند که این کذب بر پیامبر است.
کسی که ممارس احادیث فقهی باشد به این که رویه ائمه علیهم السلام این بوده است شکی ندارد و ائمه علیهم السلام در موارد موافقت با اهل سنت وارد نمی شدند و در موارد مخالفت با آنها به هر نحوی شده است حتما قول حق را آشکار و روشن می کردند. و حداقل این است که در خیلی از موارد موجب اجمال می شود. مثلا در باب دیات در جایی دیه مقدر نباشد گفته اند باید ارش داده شود و ارش را به معنای حکومت قبول کرده اند. یعنی فرد را عبد در نظر می گیرند و او را به صورت سالم و غیر سالم قیمت گذاری می کنند و به همان نسبت تفاوت دیه را از جانی می گیرند.
مرحوم آقای خویی می فرمایند هر چه حاکم صلاح ببیند. و می فرمایند اجماع بر اصل ثبوت ارش است اما کیفیت ارش اجماعی نیست. در حالی که هر کسی این مساله را مطرح کرده است گفته است ارش هم به نحو حکومت است. چطور ایشان ادعا می کند اجماعی نیست؟
وقتی در این مساله به کلمات اهل سنت مراجعه می کنیم می بینیم ادعای اجماع کرده اند که همه راه حکومت را پذیرفته اند. با این خصوصیت که ارش در کلمات اهل سنت به این شکل اجماعی بوده است وقتی ائمه بگویند در چیزی ارش است آیا غیر از این چیزی فهمیده می شود؟ اصلا وقتی امام می گویند ارش هست به اطلاق مقامی دلالت می کند که همین ارش در معنای عرفی است.
مثال دیگر اینکه در بین اهل سنت بیع کالی به کالی منهی عنه و باطل است. اما در روایات ما چنین چیزی نیامده است. در فقه ما هم مساله تقریبا مورد تسالم است اما برای اثبات آن به ادله ضعیفی استدلال کرده اند.
در برخی کلمات متاخرین گفته اند این ادله باطل است و ما چنین چیزی نداریم و لذا تشکیک کرده اند. در حالی که این چنین نیست و خود سکوت اهل بیت در مقابل این حکم نشان دهنده صحت حکم است.
نکته چهارم:
در بحث حجیت اجماع تفاوتی نیست که اجماع بر مساله فرعی فقهی باشد یا اجماع بر مساله اصولی باشد. همان طور که اجماع بر وجوب نماز و روزه محقق می شود و اگر محقق شد حجت است با همان وجوهی که گذشت اگر در مسائل اصولی نیز محقق شود حجت خواهد بود. اگر اجماع بر حجیت استصحاب یا برائت شرعی داشتیم یا اجماع بر تخییر بین متعارضین بود در این صورت اجماع حجت است به همان دلیلی که می گفت اجماع در مسائل فرعیه حجت است. و لذا آخوند در برخی از موارد در مسائل اصولی می فرمایند اجماع علما بلکه عقلاء و این معنایش این است که اجماع اصطلاحی هم حجت است.

الأمر الثانی [اختلاف الألفاظ الحاکیة للإجماع]

أنه لا یخفی اختلاف نقل الإجماع فتارة ینقل رأیه علیه السلام فی ضمن نقله حدسا کما هو الغالب أو حسا و هو نادر جدا و أخری لا ینقل إلا ما هو السبب عند ناقله عقلا أو عادة أو اتفاقا و اختلاف ألفاظ النقل أیضا صراحة و ظهورا و إجمالا فی ذلک أی فی أنه نقل السبب أو نقل السبب و المسبب.[١٦٤]

الأمر الثالث [حجیة الإجماع المنقول الکاشف عن رأی المعصوم علیه السلام]

أنه لا إشکال فی حجیة الإجماع المنقول بأدلة حجیة الخبر إذا کان نقله متضمنا لنقل السبب و المسبب عن حس لو لم نقل بأن نقله کذلک فی زمان الغیبة موهون جدا و کذا إذا لم یکن متضمنا له بل کان ممحضا لنقل السبب عن حس إلا أنه کان سببا بنظر المنقول إلیه أیضا عقلا أو عادة أو اتفاقا فیعامل حینئذ مع المنقول معاملة المحصل فی الالتزام بمسببه بأحکامه و آثاره.

---

[١٦٤] ایشان فرمودند غالب علماء اجماع را از باب ملازمه اتفاقی حدسی قبول دارند.بعد می فرمایند نقل اجماع گاهی به نقل سبب و مسبب است. منظور از سبب یعنی همان اجماعی که قول امام جدای از آن است و منظور از مسبب قول امام یا همان قطع به قول امام است. قول امام حقیقتا مسبب از اجماع نیست بلکه اجماع مسبب از قول امام است اما ایشان از قول امام تعبیر به مسبب کرده اند چون قطع به قول امام مسبب از اجماع است.تعبیری که نقل اجماع می کند گاهی سبب و مسبب را نقل می کند و گاهی فقط سبب را نقل می کند. یعنی حکایت از اقوال علماء و سببی می کند که سبب برای قطع به قول امام است.

جایی که نقل سبب و مسبب با هم است. نقل مسبب گاهی نقل از روی حس است. یعنی تعبیر به گونه ای است که نشان می دهد ناقل از روی حس نقل می کند و گاهی از روی حدس است یعنی از روی حدس و ملازمه نقل می کند که غالب همین است.

مثلا اگر گفت اجمع الشیعة ظاهر این است که امام در آن مفروض است یعنی دارد قول امام را از روی حس نقل می کند و گاهی نقل قول امام از حدس است. اما نقل سبب معمولا حسی است چون نقل آرای فقهاء است.

ایشان می گوید بالاخره گاهی نقل سبب و مسبب از روی حس است که این خیلی نادر است و گاهی نقل سبب از روی حس است و نقل مسبب از روی حدس است که این شایع است. حال این حدسی بودن ممکن است مستند به قاعده عقلی مثل قاعده لطف باشد.

مرحوم آخوند می فرمایند صراحت تعبیر یا ظهور تعبیر از حیث اینکه نقل از حس است یا از حدس است و اینکه آیا نقل سبب و مسبب با هم است یا نه تعبیرات متفاوت است. در حقیقت این مقدمه است که آیا اجماع در همه این موارد حجت است یا نه؟

و أما إذا كان نقله للمسبب لا عن 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 ذلک كما أن المنصرف من الآيات و الروايات ذلک على تقدير دلالتهما [ذلک] خصوصا فيما إذا رأى المنقول إليه خطأ الناقل فى اعتقاد الملازمة هذا فيما انكشف الحال.

و أما فيما اشتبه فلا يبعد أن يقال بالاعتبار فإن 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 الجرى على وفقه بدون ذلک نعم لا يبعد أن يكون بناؤهم على ذلک فيما لا يكون هناک أمارة على الحدس أو اعتقاد الملازمة فيما لا يرون هناک ملازمة.

هذا لكن الإجماعات المنقولة فى ألسنة الأصحاب غالبا مبنية على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمة عقلا فلا اعتبار لها ما لم ينكشف أن نقل السبب كان مستندا إلى الحس فلا بد فى الإجماعات المنقولة بألفاظها المختلفة من استظهار مقدار دلالة ألفاظها و لو بملاحظة حال الناقل و خصوص موضع النقل فيؤخذ بذاک المقدار و يعامل معه كأنه المحصل فإن كان بمقدار تمام السبب و إلا فلا يجدى ما لم يضم إليه مما حصله أو نقل له من سائر الأقوال أو سائر الأمارات ما به تم فافهم.[١٦٥]

---

[١٦٥] در امر سوم ایشان می فرمایند آیا هر کس قائل به حجیت خبر واحد ثقه است باید ملتزم به حجیت نقل اجماع هم بشود؟ ایشان تفصیل می دهند.

در محل بحث پنج فرض وجود دارد که چهار حالت مربوط به ثبوت است و یک حالت اثباتی است. یعنی به حسب ثبوت چهار حالت برای نقل اجماع تصور می شود و آن یک مورد اثباتی در حقیقت مردد بین این چهار صورت است.

۱ .ناقل اجماع سبب و مسبب را ازروی حس نقل کند. ایشان می فرمایند هر کس خبر ثقه را حجت بداند باید چنین نقل اجماعی را حجت بداند. اگر وجود این حالت در خارج بعید نباشد به صورتی که احتمال آن در نظر عقلا بعید به نظر برسد (مثلا یک نفر معاصر امام صادق علیه السلام نقل اجماع شیعه بکند که یقینا امام هم داخل در آن است و این بعید نیست مثلا اگر اهل سنت معاصر با امام نقل مذهب شیعه کرده باشند یقینا مذهب امام علیه السلام هم در آن داخل است) اگر این اتفاق بیافتد از لوازم حجیت خبر ثقه این است که این گونه نقل اجماع حجت است چون متضمن نقل کلام معصوم است و در حجیت خبر واحد تفاوتی نیست که نقل قول امام مستقیما بشود یا نقل قول عده ای شود که یقینا قول امام هم داخل در آن باشد.

اما همان طور که مرحوم آخوند فرموده اند این حالت بسیار نادر و بلکه معدوم است.

۲ .ناقل اجماع سبب و مسبب را نقل می کند اما نقل مسبب از روی حدس است. مثل موارد اجماعاتی که شیخ و سید و ابن زهره نقل می کنند. در اینجا مرحوم آخوند می فرمایند نقل اجماع حجت است به شرط اینکه منقول الیه هم همان مبنای ناقل را در باب اجماع بپذیرد. یعنی اگر ما قائل به قاعده لطف باشیم و مرحوم شیخ هم بنابر قاعده لطف ادعای مسبب کرده است در این صورت نقل اجماع برای ما نیز حجت است.

۳ .نقل اجماع مبتنی بر نقل سبب از روی حس و نقل مسبب از روی حدس باشد در جایی که منقول الیه معتقد به آن ملازمه نیست. مثل اجماعاتی که شیخ بر اساس قاعده لطف ادعا می کند و ما قاعده لطف را نپذیرفته ایم.

آیا ادله حجیت خبر واحد این نقل را نیز شامل است؟ مرحوم آخوند می فرمایند مشکل بلکه ممنوع است. چون منقول الیه معتقد به ملازمه نیست. و دلیل حجیت خبر واحد بنای عقلاء و آیات و روایات است و بنای عقلاء مواردی را که نقل بر اساس اعتقاد ملازمه و حدسی باشد و آن ملازمه برای منقول الیه ثابت نباشد شامل نمی شود و عقلاء در این موارد به خبر واحد عمل نمی کنند و همین طور آیات و روایات این موارد را شامل نمیشود.

به تعبیر دیگر ادله حجیت می گوید نفی احتمال خطا و تعمد کذب کن از آنچه ناقل و حاکی از امور حسی بیان می کند. یعنی معنای این ادله این است که شما با منقول معامله محصل و مباشر کنید همان طور که خودتان از معصوم چیزی را بشنوید اثر بر آن مترتب می کنید اگر کسی نیز نقل خبر کرد اثر بر آن مترتب کن.

مفاد ادله حجیت یا تصدیق از باب اطلاق لفظی است یعنی اطلاق لفظی می گوید مفاد خبر واحد حقیقت است و صدق است و یا اینکه مفاد ادله حجیت می گوید بنا بگذار که تعمد بر کذب ندارد و احتمال خطا هم با بنای عقلاء نفی می شود پس اطلاق مقامی ادله حجیت می گوید خبر حجت است.

حال اگر همان اجماعی که شیخ ادعا کرده است را خود منقول الیه تحصیل کرده باشد، ادله حجیت می گوید با نقل معامله محصل کن و ما هم همین کار را می کنیم اما آیا این برای منقول الیه که مبنا را قبول ندارد یعنی معتقد به ملازمه نیست ملازم با قول معصوم است؟ نقل شیخ که از تحصیل بالاتر نیست و لذا قول شیخ به ملازمه اعتقاد شیخ است و ادله حجیت خبر واحد می گوید صدق العادل فی اخباره لا فی اعتقاده.

نتیجه اینکه بین حجیت خبر و بین حجیت نقل اجماع تلازم نیست. و این حرف آخوند هم تمام است .

٤ .جایی که نه فقط منقول الیه معتقد به ملازمه نباشد بلکه معتقد به بطلان ملازمه باشد. و این اوضح از صورت قبل از است که ادله حجیت شامل آن نیست.

پس در این چهار حالت، در دو حالت بین حجیت خبر واحد و حجیت نقل اجماع (مسبب) ملازمه است و در دو حالت ادله حجیت خبر واحد، نقل اجماع (مسبب) را شامل نیست.

۵ .حالا تصور کنیم که اجماعی برای ما نقل شده است که نمی دانیم کدام از این چهار حالت ثبوتی است. نمی دانیم آیا نقل مسبب از روی حس است یا از روی حدس است (در جایی که منقول الیه مبنای ناقل را قبول ندارد) ایشان ابتداء می فرمایند در جایی که احتمال حسی بودن باشد تا وقتی احراز نشود که خبر مبتنی بر حدس است عقلاء اصل را بر حسی بودن می گذارند. به عبارت دیگر ادله حجیت خبر واحد همه اخبار را شامل است مگر اخباری که احراز شود که از روی حدس است نه اینکه فقط اخباری که احراز شده است از روی حس است حجت باشد و لذا در محاکم و دعاوی کسی که شهادت می دهد همین که احتمال داده می شود اخبارش از روی حس باشد بنای عقلاء بر عدم تفتیش و عدم سوال است و احتمال اینکه خبرش ناشی از حدس باشد در نزد عقلا مردود است.

نتیجه این می شود که اگر شیخ طوسی ادعای اجماع کرد و ما نمی دانیم که بر اساس قاعده لطف ادعای اجماع کرده است یا از روی حس ادعای اجماع کرده است باید بر اساس اصالۀ الحس بگوییم این نقل اجماعات حجت است.

اما بعد میفرمایند بله این بناء جایی است که حتی اماره غیر معتبری هم بر اینکه نقل مبتنی بر حدس است نباشد. اما جایی که اماره ای باشد که موید نقل حدسی باشد هر چند اماره غیر معتبر باشد مثل غلبه و ... اصالۀ الحس جاری

نیست و اجماعات منقول از شیخ و نظیر ایشان، از همین قبیل است یعنی وقتی این بزرگواران در موارد کثیر ادعای اجماع کرده اند و موارد نقض بسیار دارد این غلبه اماره است بر اینکه نقل این عده مبتنی بر حدس است هر چند احتمال دارد از روی حس هم ادعای اجماع کرده باشند.

توضیح بیشتر:

مرحوم آخوند فرمودند که در فرض نقل اجماع متضمن حکایت سبب و مسبب اگر نقل مسبب مبتنی بر حس باشد مشمول ادله حجیت خبر است چون از مصادیق خبر است اگر نقل مسبب یعنی قول امام علیه السلام در عصر غیبت از نظر عقلا و عرف بعید نباشد. اما اگر نقل مسبب مبتنی بر حدس و اعتقاد ملازمه باشد اگر منقول الیه ملازمه را پذیرفته باشد باز نقل حجت است ولی اگر ملازمه ثابت نبود یا عدمش ثابت بود این نقل حجت نیست.

و علی تقدیر شک ایشان فرمودند اصالۀ الحس در دوران نقل بین حس و حدس در اجماع منقول جاری نیست. به این بیان که اصالۀ الحس هر چند کبرای مقبولی است که در خبر مردد بین حس و حدس بنای عقلا بر حس است اما به این شرط که اماره ای هر چند نامعتبر بر نقل بر اساس حدس نباشد. جایی اصالۀ الحس جاری می شود که آن نقل نوعا مبتنی بر حدس نباشد اما اگر اماره نامعتبری بر حدسی بودن وجود داشته باشد هر چند مثل غلبه باشد اصالۀ الحس جاری نخواهد بود. و چون اجماعات معمولا مبتنی بر اعمال حدس است و از باب ملازمه است لذا در اجماع منقول حتی اگر احتمال حسی بودن هم باشد اصالۀ الحس جاری نیست.

توضیح اصاله الحس:

بحث اصالۀ الحس بحث مهمی است ولی متاسفانه در کلمات منقح نشده است. خبر جزمی و قطعی دو قسم است گاهی مبتنی بر مقدمات حسی است و گاهی مبتنی بر مقدمات حدسی است.

در هر صورت خبر در متعارف دو قسم است سنخی از اخبار متعارف هستند که حسی محسوب شود مثلا اخبار از دیدنی ها و شنیدنی ها و خوردنی ها و بوییدنی ها همه اخبار حسی به حساب می آیند هر چند ممکن است خبر دهنده از روی حدس خبر بدهد. کسی که از رویت هلال خبر می دهد خبرش حسی است. در این قسم تا وقتی محرز نشود که فرد از روی حدس خبر داده است عرفا آن را حسی می دانند.

و قسم دوم اخباری هستند که سنخ آنها حدسی است هر چند ممکن است فرد از روی حس خبر بدهد. مثلا خبر از قیمت، سنخش حدسی است هر چند ممکن است فرد از روی حس خبر بدهد یا مثلا فتاوی و... در این قسم تا وقتی محرز نشود که از روی حس است عرفا آن را حدسی می دانند.

پس در نزد عرف به خبری که معمولا بر اساس حس شکل می گیرد و سنخ خبر از اخبار حسی است اطلاق خبر حسی می کنند. و به خبری که معمولا بر اساس حدس شکل می گیرد و سنخ خبر از اخبار حدسی است اطلاق خبر حدسی می کنند. اخباری که از قبیل حسیات است یعنی سنخ آنها حسی است تا وقتی احراز نشود که شخص بر اساس حدس خبر می دهد بنای عقلاء بر این است که با آن معامله حسی می کنند.

منظور از حس یعنی اموری که برای عموم مفید یقین است هر چند از محسوسات پنج گانه نباشد و لذا محاسبات ریاضی هم حسی است. یا اخبار منجم وقتی از محاق خبر می دهد حسی است. و اما اینکه خبرش در ثبوت هلال

معتبر نیست چون در ثبوت هلال رویت با چشم معتبر است نه اینکه معنایش این باشد که خبرش حسی نیست.
به بیان دیگر اموری که برای عموم مفید یقین است حسی محسوب می شوند و در مقابل اموری که برای عموم مفید یقین نیست حدسی هستند. اخباری که حسی هستند یعنی از مواردی است که برای عموم مفید یقین است و خبر از آنها هم معمولا بر اساس حس شکل می گیرد در این موارد چه احراز شود که خبر از روی حس است یا احتمال داده شود که از روی حس است خبر حجت است هر چند احتمال حدسی بودن هم هست.
و اخباری که حدسی است یعنی از مواردی است که برای عموم مفید یقین نیست و خبر از آنها هم معمولا بر اساس حدس شکل می گیرد تا وقتی احراز نشود خبر از روی حس است حجت نیست. در مواردی که این چنین است حدس فقط برای مقلدین فرد حجت است.
این توضیح کلام آخوند است. مرحوم آخوند می فرمایند در نقل اجماع چون از سنخ امور حدسی است لذا تا وقتی احراز نشود که نقل مسبب از روی حس است مشمول ادله حجیت خبر نخواهد بود.
چون سنخ این احکام مبتنی بر حدس است عقلاء اصالۀ الحس را جاری نمی دانند هر چند احتمال حسی بودن هم باشد. آخوند نمی خواهد بگوید غلبه و امثال آن معتبرند بلکه می خواهد بگوید عقلا به هر دلیلی (شاید غلبه و ...) اصالۀ الحس را در این موارد جاری نمی دانند.
و عین همین بیان در توثیقات رجالی و مرسلات جزمی صدوق جاری است. توثیق و تضعیف چون از سنخ اخبار حسی است حتی با احتمال حدسی بودن، اصالۀ الحس جاری است و لذا اخباری که رجالیین از وثاقت یا تضعیف می دهند حجت و پذیرفته شده است. در نظر عرف اخبار از عدالت، وثاقت، فسق و ... خبر حسی است.
نکته :
بعضی از بزرگان بر اساس همین اصاله الحس که در کلام آخوند رحمه الله به آن اشاره شد قائل به حجیت مرسلات جزمی کتاب من لا یحضره الفقیه شده اند. ولی بنا بر این کلامی که آخوند رحمه الله فرمودند که شرط جریان اصاله الحس این است که اماره ای بر خلاف حسی بودن نباشد. باید گفت در مواردی که مقام حدس باشد هر چند احتمال حسی هم هست باز هم ادله حجیت خبر آن را شامل نیست. لذا مرسلات صدوق چه جزمی و چه غیر جزمی در فقیه حجت نیست چون صدوق در فقیه در مقام اجتهاد و حدس است روایاتی که نقل کرده است اگر مرسل باشد این مرسلات برای ما حجت نیست چون اسناد جزمی به امام از روی حدس صدوق بوده است هر چند هم مرسلات جزمی و هم مرسلات غیر جزمی برای صدوق حجت بوده است که نقل کرده است اما برای ما هیچ کدام حجت نیست چون صدوق در مقام افتاء بوده است و لذا برای ما حجت نیست. حکم این روایات مانند فتوای صدوق در مقنع یا هدایه است یا مثل کتاب علی بن بابویه است و لذا هیچ کس فتاوای صدوق و یا پدرش را حجت نمی داند چون در مقام اعمال حدس است.
همین نکته فرق بین توثیقات رجالیین و فتاوای همان هاست که با اینکه توثیقات نیز مرسل هستند حجت است اما فتاوای آنها بدون سند حجت نیست. لذا اگر شیخ کسی را توثیق کند به توثیق او اعتماد می شود و به توثیقات صدوق

اعتماد می شود اما در مورد فتاوا اعتماد نمی شود یا در مورد خبرهای مرسل آنها اعتماد نمی شود. چون در توثیقات رجالی اصالۀ الحس جاری است .

این شبهه که می گویند همه روایات ما مرسل هستند چون مبتنی بر توثیقات و تضیعفات است که آنها همه مرسل هستند را میتوان اینگونه جواب داد که در توثیق اصالۀ الحس جاری است (در مورد رجال چون کتب رجالی فراوانی در عصر شیخ و امثال شیخ بوده است و آنچه به زمان ما رسیده است جزئی کوچکی از آنهاست احتمال حسی بودن وجود دارد) یعنی بنای عقلا بر این است که در این موارد خبرها از روی حس است، و حسی بودن هم مبنی بر دیدن نیست لذا ما الان آخوند را از روی حس توثیق می کنیم و حس ممکن است بدون معاصرت نیز شکل بگیرد مثل خبر متواتر و... یا همین الان ما از روی حس می گوییم امیرالمومنین علیه السلام شجاع بوده است. بلکه منظور از حسی یعنی آنچه برای عموم مفید یقین است اما حدس یعنی آنچه یقینی است اما برای همه مفید یقین نیست. و چون کتب رجالی در عصر آنها فراوان بوده است و ادعای اینکه توثیقات و تضعیفات آنها مبتنی بر حس است امر بعیدی نیست و لذا ادعای وثوق و اطمینان بر حسی بودن آنها ممکن است و نهایتا اگر شک کنیم هم اصالۀ الحس جاری است.

در مرسلات جزمی چون مقام، مقام افتاء است نه مقام اخبار است این حرف جاری نیست اما در بحث رجال مقام، مقام اخبار است و لذا حتما یا متواترا دیده است یا به طریق آحاد شنیده است و این به خلاف مقام افتاء است که مبتنی بر حدس است و لذا نمی توانیم بگوییم اصالۀ الحس است.

بله اگر روایتی مرسل باشد در کتبی که برای اخبار بوده اند و اعمال حدس هم در آنها نشود در این صورت آنها حجت خواهند بود. اما اکثر کتبی که بوده است حتی کتب روایی همه در مقام بیان نظرشان بوده است. تهذیب شیخ کتاب روایت است چون درست است که شیخ می خواهد فتوای مفید را تصحیح کند اما می بینیم که روایات را ذکر می کند بدون اینکه تصرفی در آنها بکند و فقط در آن فتوا به آن استناد می کند.

اما فقیه و کافی کتاب فتواست هر چند تهذیب هم شرح مقنعه است اما در روایات تغییر نمی دهد و روایت را به عنوان روایت نقل می کند نه به عنوان فتوا. و لذا روایات ابن ابی عمیر هم (با قطع نظر از کلام شیخ در عده) اگر در مقام روایت بوده است نه افتاء می توان مرسلات او را حجت دانست.

اما اگر این راه را در مورد کتب رجالی نپذیریم و بگوییم اخبار رجالیین مرسلاتی هستند که اصالۀ الحس در آنها جاری نیست و احتمال دارد مبتنی بر حدس باشد یا اصلا بدانیم که مبتنی بر حدس است میتوان قائل به حجیت قول رجالی شد به ملاک حجیت قول اهل خبره.

و این که اشکال شده است قول خبره بر غیر خبره حجت است نه بر خبره دیگر، جواب این است که قول خبیر بر خبیر جایی حجت نیست که فرد بتواند اعمال خبرویت کند. مثلا پزشکی که می تواند حال خودش را بررسی کند، قول پزشک دیگر برای او حجت نیست اما جایی که خبیر نتواند اعمال خبرویت کند و مقدمات اعمال خبرویت را نداشته باشد در این صورت نظر خبیر دیگر یقینا برای او هم حجت است. ما اکنون نمی توانیم در علم رجال اعمال خبرویت کنیم چون مقدماتی که رجالیین متقدم بر اساس آنها اعمال حدس کرده اند در دسترس ما نیست. و لذا تمکن از اعمال خبرویت نداریم و لذا قول آنها بر ما حجت است.

فتلخص بما ذكرنا أن الإجماع المنقول بخبر الواحد من جهة حكايته رأى الإمام عليه السلام بالتضمن أو الالتزام كخبر الواحد فی الاعتبار إذا كان من نقل إليه ممن يرى الملازمة بين رأيه عليه السلام و ما نقله من الأقوال بنحو الجملة و الإجمال و تعمه أدلة اعتباره و ينقسم بأقسامه و يشاركه فی أحكامه و إلا لم يكن مثله فی الاعتبار من جهة الحكاية.[۱۶۶]

و أما من جهة نقل السبب فهو فی الاعتبار بالنسبة إلی مقدار من الأقوال التی نقلت إليه علی الإجمال بألفاظ نقل الإجماع مثل ما إذا نقلت علی التفصيل فلو ضم إليه مما حصله أو نقل له من أقوال السائرين أو سائر الأمارات مقدار كان المجموع منه و ما نقل بلفظ الإجماع بمقدار السبب التام كان المجموع كالمحصل و يكون حاله كما إذا كان كله منقولا و لا تفاوت فی اعتبار الخبر بين ما إذا كان المخبر به تمامه أو ما له دخل فيه و به قوامه كما يشهد به حجيته بلا ريب فی تعيين حال السائل و خصوصية القضية الواقعة المسئول عنها و غير ذلک مما له دخل فی تعيين مرامه عليه السلام من كلامه.[۱۶۷]

---

[۱۶۶] بعد از اینکه مرحوم آخوند وضعیت نقل اجماع را از حیث تضمن نقل و اشتمال آن بر حکایت از سبب که عبارت است از فتاوی و مسبب که عبارت است از قول امام به تفصیل بیان فرمود یک نتیجه گیری کلی در مقام بیان فرموده است که متضمن نکته جدیدی هم هست و آن اینکه نقل اجماع از حیث حکایت و نقل نسبت به مسبب چنانچه منقول الیه با ناقل متوافق در سببیت آن سبب برای قول امام باشد فرقی بین نقل اجماع و نقل خبر نیست و اگر کسی قائل به حجیت خبر واحد شد از لوازم آن حجیت اجماع منقول و نقل اجماع است. اگر چه اجماع متضمن نقل از روی حدس است اما منقول الیه در این حدس و در سببیت آن مقدار از فتوایی که ناقل اجماع آنها را حکایت می کند برای قول معصوم با ناقل موافق است.

این نقل اجماع برای منقول الیه حجت است و از حیث نقل و حکایت اگر بنا شد اجماع متضمن نقل مسبب باشد از این حیث حجت خواهد بود به این شرط که منقول الیه معتقد به همان حدس و ملازمه ای که ناقل اجماع دارد باشد ولی اگر منقول الیه معتقد به آن حدس و ملازمه ای که ناقل اجماع معتقد است نبود مثلا ناقل اجماع فتوای صد نفر را حکایت می کند که به نظر او ملازم با قول امام است و منقول الیه معتقد است فتوای کمتر از دویست نفر ملازم با قول امام نیست مرحوم آخوند می فرمایند این نقل اجماع از حیث حکایت اعتباری ندارد.

مفهوم این عبارت این است که این نقل از غیر حیثیت حکایت معتبر است. چه حیثیتی می توان تصور کرد غیر از حیث حکایت؟ منظور مرحوم آخوند ظاهرا این است که از حیث نقل و حکایت اعتباری ندارد اما از حیث افتاء معتبر است یعنی ناقل اجماع بر اساس این نقل اجماع فتوای او برای مقلدش حجت است. یعنی مقلدین ناقل اجماع باید تبعیت کنند هر چند برای سایر فقهاء ارزشی ندارد.

[۱۶۷] مرحوم آخوند می فرمایند از حیث نقل سبب بر اجماع می توان اعتماد کرد مثل این که خود ما آن مقدار منقول را تحصیل کردیم. پس اگر چه ممکن است آن مقدار از سبب برای ما ملازمه با قول معصوم ندارد اما اگر منقول الیه خودش مقدار دیگری را که بر مبنای خودش مورد نیاز است ضمیمه کند می تواند با فتاوای نقل شده و فتاوای حاصل شده قول معصوم را کشف کند.

و ينبغى التنبيه على أمور

الأول [بطلان الطرق المتقدمة لاستكشاف رأى الإمام عليه السلام]

أنه قد مر أن مبنى دعوى الإجماع غالبا هو اعتقاد الملازمة عقلا لقاعدة اللطف و هى باطلة أو اتفاقا بحدس رأيه عليه السلام من فتوى جماعة و هى غالبا غير مسلمة و أما كون المبنى العلم بدخول الإمام بشخصه فى الجماعة أو العلم برأيه للاطلاع بما يلازمه عادة من الفتاوى فقليل جدا فى الإجماعات المتداولة فى ألسنة الأصحاب كما لا يخفى بل لا يكاد يتفق العلم بدخوله عليه السلام على نحو الإجمال فى الجماعة فى زمان الغيبة و إن احتمل تشرف بعض الأوحدى بخدمته و معرفته أحيانا فلا يكاد يجدى نقل الإجماع إلا من باب نقل السبب بالمقدار الذى أحرز من لفظه بما اكتنف به من حال أو مقال و يعامل معه معاملة المحصل.[۱۶۸]

یا اینکه دو سه نقل اجماع را با هم ضمیمه می کند به صورتی که مقدار معتبر بر مبنای خودش حاصل شود باز هم می توان قول معصوم را کشف کرد. و همین طور اگر قرائن و اماراتی غیر از نقل اجماع، به آن نقل فتاوا ضمیمه شود به صورتی که جبران نقیصه فتوا را بکند باز هم می توان به آن نقل اعتماد کرد.

اشکال: نقل اجماع، نقل جزء السبب است و جایی خبر حجت است که باید حاکی از حکم شرعی باشد و نقل جزء السبب که حکایت از حکم شرعی نیست بلکه نقل جزء سبب عقلی برای حکم شرعی است و لذا اثر شرعی ندارد پس حجت نیست پس نقل اجماع اگر نقل سبب تام باشد حجت است و گرنه حجت نیست.

جواب: فرقی در حجیت خبر نیست که نقل جزء سبب باشد یا نقل سبب تام باشد و لذا نقل اموری که مرتبط با حال سائل است مثل اینکه مکی است یا ... حجت است با اینکه این مسائل هیچ کدام نقل سبب تام برای حکم شرعی نیست بلکه جزء السبب است. لذا اگر امام در جواب سوال سائل مکی گفت کر این مقدار است می فهمیم که به رطل مکی گفته است یا مثلا اگر سائل عراقی باشد می گوییم به رطل عراقی گفته است در حالی که نقل اینکه سائل مکی است یا عراقی است جزء سبب است نه اینکه سبب تام باشد.

یا اینکه مثلا خصوصیت سوال را نقل می کنند در حالی که این ها همه جزء السبب است و به همان نکته حکایت قول امام علیه السلام حجت است و ادله حجیت خبر شامل آن می شود به همان نکته نقل خصوصیات سوال را هم شامل می شود. پس فرقی نیست که خبر حکایت سبب تام کند یا حکایت جزء السبب. تفاوتی نیست و هر دو مشمول ادله حجیت خبر واحد هستند.

در اینجا بحث مرحوم آخوند تمام است و تا اینجا فرمودند نقل مسبب اگر منقول الیه نیز موافق با ناقل باشد حجت است و در نقل سبب نیز حجت است با همان شرایطی که گفته شد.

[۱۶۸] تنبیه اولی که ایشان ذکر می کنند این است که روشن شد اجماع مبتنی بر وجوه و مبانی مختلفی است.

۱ .قاعده لطف که ملازمه اقوال فقهاء با قول معصوم علیه السلام بنابر قاعده عقلی لطف است به همان معنای مشهوری که گفته اند. ایشان می فرمایند ما قاعده لطف را قبول نداریم و لازم نیست امام قول حق را روشن کند خصوصا نسبت به عصر واحد.

الثانی [تعارض الإجماعات المنقولة]

أنه لا یخفی أن الإجماعات المنقولة إذا تعارض اثنان منها أو أکثر فلا یکون التعارض إلا بحسب المسبب و أما بحسب السبب فلا تعارض فی البین لاحتمال صدق الکل لکن نقل الفتاوی علی الإجمال بلفظ الإجماع حینئذ لا یصلح لأن یکون سببا و لا جزء سبب لثبوت الخلاف فیها إلا إذا کان فی أحد المتعارضین خصوصیة موجبة لقطع المنقول إلیه برأیه علیه السلام لو اطلع علیها و لو مع اطلاعه علی الخلاف و هو و إن لم یکن مع الاطلاع علی الفتاوی علی اختلافها مفصلا ببعید إلا أنه مع عدم الاطلاع علیها کذلک إلا مجملا بعید فافهم.[۱۶۹]

---

۲ .ملازمه اتفاقی یعنی از باب حدس است. یعنی اجماع اتفاقا منشا علم به رای معصوم باشد. مرحوم آخوند می فرمایند ملازمه قابل اثباتی وجود ندارد.

۳ .اجماع بر اساس ملازمه عادی یعنی عادتا اتفاق فقها کاشف از رای معصوم به نحو حدس جازم است. ایشان می فرمایند ملازمه ای وجود ندارد. و ممکن است آنها بر اساس استنباط و اجتهاد به نتیجه ای برسند که ما به خلاف آن برسیم.

٤ .اجماع دخولی که علم به دخول معصوم در ضمن مجمعین است. ایشان می فرمایند اگر جایی این اجماع محقق شود حجت است اما هیچ گاه اتفاق نمی افتد که حتی علم اجمالی به دخول معصوم در بین مجمعین داشته باشیم.

۵ .اجماع تشرفی یعنی اینکه کسی به خاطر تشرف به خدمت معصوم علیه السلام رای معصوم را کشف کرده باشد و بعد نسبت به اجماع بدهد. اما این هم به ندرت شاید اتفاق بیافتد.

ایشان این وجه را رد نکرده است و اگر در حق کسی قابل تحقق باشد حجت است.

[۱۶۹] تنبیه دوم این است که اگر دو نفر بر دو امر مختلف نقل اجماع کنند. مثلا یکی بر عدم وجوب نماز جمعه در عصر غیبت نقل اجماع کند و دیگری بر وجوب نماز جمعه در عصر غیبت نقل اجماع کند.

مرحوم آخوند می فرمایند شکی نیست که از باب نقل سبب در آنها تعارضی نیست بلکه اگر تعارضی باشد از ناحیه نقل مسبب و قول معصوم است. یعنی یکی فتوای عده ای را نقل کرده است که از نظر او ملازم با قول امام بوده است و دیگری فتوای عده دیگری را نقل کرده است که از نظر او هم ملازم با قول امام بوده است.

پس در نقل سبب اشکالی نیست و تعارضی نیست اما در استلزام این سبب با قول معصوم اشتباه کرده اند.

بله آن فتاوایی که ناقل اجماع در این صورت نقل می کند نه سبب و نه جزء سبب خواهد بود و لذا نقل اجماع حجت نخواهد بود. و حرف های سابق در اینجا جاری نیست و منقول نه سبب است و نه جزء سبب است چون سببیت جایی است که مبتلای به مانع نباشد این فتاوا حتی اگر محصل هم بودند وقتی سبب یا جزء سبب برای رای امام است که معارض نداشته باشند و گرنه سبب برای قول امام نیست لذا وقتی هم نقل بشوند باز هم اثری ندارد .

بله شاید گاهی اتفاق بیافتد که از نقل یک طرف اطمینان حاصل شود و نقل طرف مقابل تاثیری نداشته باشد. یعنی به واسطه نقل فتوای عده ای خاص شما علم رای معصوم پیدا می کنید یعنی فتاوایی را نقل کرده است که اگر محصل

الثالث [نقل التواتر بالخبر الواحد]

أنه ينقدح مما ذكرنا فی نقل الإجماع حال نقل التواتر و أنه من حيث المسبب لا بد فی اعتباره من كون الإخبار به إخبارا علی الإجمال بمقدار يوجب قطع المنقول إليه بما أخبر به لو علم به و من حيث السبب يثبت به كل مقدار كان إخباره بالتواتر دالا عليه كما إذا أخبر به علی التفصيل فربما لا يكون إلا دون حد التواتر فلا بد فی معاملته معه معاملته من لحوق مقدار آخر من الأخبار يبلغ المجموع ذاک الحد. نعم لو كان هناک أثر للخبر المتواتر فی الجملة و لو عند المخبر لوجب ترتيبه عليه و لو لم يدل علی ما بحد التواتر من المقدار:[۱۷۰]

بودند حتی با وجود معارض باز هم از نظر منقول الیه ملازم با قول معصوم است در این صورت نقل هم حجت است.
مثلا برای منقول الیه فتاوای متقدمین ملازم با قول معصوم است در اینجا حتی اگر فرد تحصیل کند و بداند که اقوال متاخرین همه مخالف با این مساله است باز هم از نظرش کاشف از رای معصوم است پس اگر برای او نقل شد همین کافی است.
بله چون در نقل اجماعات، اقوال به طور اجمالی نقل می شوند و تفصیلی در مساله نیست خیلی بعید است که چنین چیزی نقل شود به خلاف جایی که اجماع منقول به تفصیل نقل قول کرده باشد که در اینجا احتمال دارد آن صورت پیش بیاید. مثلا بفهمیم که قول یک طرف ناشی از شبهه ای است و لذا قول طرف مقابل به نظر هنوز کاشف از رای معصوم باشد.
برخی از بزرگان کلام آخوند در این قسمت را طور دیگری تلقی کرده اند و معنا کرده اند که به نظر صحیح نیست.
در حقیقت خلاصه کلام مرحوم آخوند این است که ایشان اجماع محصل را حجت نمی دانند و ممکن هم نمی دانند بله اگر کسی حجیت اجماع را بپذیرد نقل اجماع برای او خوب است اما از نظر آخوند چون وجهی برای حجیت اجماع محصل نیست پس حتی اگر برای ایشان اجماع هم نقل شود باز هم اثری ندارد.

[۱۷۰] تنبیه سوم آخوند این است که حال نقل تواتر حال نقل اجماع است.
نقل تواتر در حقیقت متضمن دو چیز است نقل سبب و نقل مسبب که همان قول امام است. نقل تواتر از حیث نقل مسبب اگر به نظر منقول الیه هم ملازمه باشد حجت است ولی اگر ملازمه نبود حجت نیست.
ولی از حیث سبب همان حرف هایی که در نقل اجماع گفته ایم جاری است.
مرحوم آخوند می فرمایند در نقل تواتر اگر به نظر منقول الیه ملازمه بین سبب و مسبب برقرار نباشد فایده ای ندارد مگر اینکه خود ثبوت تواتر برای ناقل دارای اثری برای منقول الیه باشد مثلا من حیث الافتاء اثر داشته باشد یا مثلا جواز اقتدا به کسی که معتقد به تواتر عدم وجوب سوره در نماز است در حالی که من معتقد به وجوب سوره هستم در اینجا ثبوت تواتر برای خود امام کافی است چون در صحت ائتمام کافی است همین که صحت نماز برای خود امام ثابت باشد. لذا اگر نماز امام به نظر خودش صحیح باشد هر چند به نظر من باطل باشد می توان به او اقتدا کرد و

فصل مما قيل باعتباره بالخصوص الشهرة فى الفتوى

و لا يساعده دليل و توهم دلالة أدلة حجية خبر الواحد عليه بالفحوى لكون الظن الذى تفيده أقوى مما يفيده الخبر فيه ما لا يخفى ضرورة عدم دلالتها على كون مناط اعتباره إفادته الظن غايته تنقيح ذلک بالظن و هو لا يوجب إلا الظن بأنها أولى بالاعتبار و لا اعتبار به مع أن دعوى القطع بأنه ليس بمناط غير مجازفة.[۱۷۱]

و أضعف منه توهم دلالة المشهورة و المقبولة عليه لوضوح أن المراد بالموصول فى قوله فى الأولى (: خذ بما اشتهر بين أصحابک) و فى الثانية (: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا فى ذلک الذى حكما به المجمع عليه بين أصحابک فيؤخذ به) هو الرواية لا ما يعم الفتوى كما هو أوضح من أن يخفى. 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 ذلک خرط القتاد.[۱۷۲]

اعتقاد امام به تواتر منشا صحت واقعی نماز امام است و گفته شده است هر کجا نماز امام صحیح بود اقتدا به او جایز است و لذا در اینجا تواتر برای خود امام که ناقل است برای منقول الیه اثر دارد.

[۱۷۱] مرحوم آخوند وارد بحث شهرت شده اند و منظور ایشان شهرت محصل است و بر اساس حرف هایی که در نقل اجماع گفته اند مساله شهرت منقول هم روشن می شود.

بحث در شهرت دو قسمت دارد: یکی شهرت در روایت و دیگری شهرت در فتوا. یکی در بحث تعادل و تراجیح است که بحث شهرت در روایت است و یکی هم همین جا ست که بحث شهرت در فتوا ست.

مرحوم آخوند می فرمایند دلیلی بر حجیت شهرت فتوایی نداریم. و البته وقتی ایشان اجماع را نپذیرفتند به طریق اولی شهرت را نخواهند پذیرفت.

وجه اول: در مقابل عده ای گفته اند ادله ای که دال بر اعتبار خبر واحد است به طریق اولی دال بر اعتبار شهرت فتوایی است. چرا که خبر واحد در خیلی مواقع مفید ظن هم نیست و حتی اگر مفید ظن هم باشد ظن حاصل از شهرت یقینا بیشتر است.

مرحوم آخوند می فرمایند از کجا معلوم که ملاک حجیت خبر واحد حصول ظن است؟ تا اگر شهرت ظن اقوایی تحصیل کند آن هم حجت باشد. شاید شارع دیده است خبر واحد احتمال موافقت با واقعش بیشتر است و یا اینکه چون نقل حسی است و ... حجت است و این ملازمه ندارد که شهرتی که از مسائل حدسی حاصل می شود هر چند ظن اقوی باشد حجت باشد.

و ثانیا ما قطع داریم که خبر واحد را به ملاک ظن حجت ندانسته است. با ادله کثیری که مبنی بر حرمت عمل به ظن داریم یقین داریم حجیت خبر واحد به خاطر مصلحت دیگری است نه به خاطر ظن.

[۱۷۲] وجه دوم: استدلال به مقبوله عمر بن حنظله است.

مقصود از مجمع علیه به قرینه مورد روایت همان مشهور است و تعلیل روایت اقتضا می کند که هر مشهوری لاریب فیه است زیرا در آن تعبیر شده است که مشهور (یا مجمع علیه) لا ریب فیه. پس اگر چه مورد روایت شهرت روایی

فصل المشهور بين الأصحاب حجية خبر الواحد فى الجملة

بالخصوص و لا يخفى أن هذه المسألة من أهم المسائل الأصولية و قد عرفت فى أول الكتاب أن الملاک فى الأصولية صحة وقوع نتيجة المسألة فى طريق الاستنباط و لو لم يكن البحث فيها عن الأدلة الأربعة و إن اشتهر فى ألسنة الفحول كون الموضوع فى علم الأصول هى الأدلة و عليه لا يكاد يفيد فى ذلک أى كون هذه المسألة أصولية تجشم دعوى (أن البحث عن دليلية الدليل بحث عن أحوال الدليل) ضرورة أن البحث فى المسألة ليس عن دليلية الأدلة بل عن حجية الخبر الحاكى عنها كما لا يكاد يفيد عليه تجشم دعوى (أن مرجع هذه المسألة إلى أن السنة و هى قول الحجة أو فعله أو تقريره هل تثبت بخبر الواحد أو لا تثبت إلا بما يفيد القطع من التواتر أو القرينة) فإن التعبد بثبوتها مع الشک فيها لدى الإخبار بها ليس من عوارضها بل من عوارض مشكوكها كما لا يخفى مع أنه لازم لما يبحث عنه فى المسألة من حجية الخبر و المبحوث عنه فى المسائل إنما هو الملاک فى أنها من المباحث أو من غيره لا ما هو لازمه كما هو واضح.[۱۷۳]

است اما تعلیل عام است.

وجه سوم: روایت مشهوره ابی خدیجه است که در آن آمده است خذ بما اشتهر بین اصحابک که در آن تعلیل هم ذکر نشده است و به اطلاق آن تمسک می شود که اقتضا می کند به هر مشهوری می شود تمسک کرد.

مرحوم آخوند می فرمایند مورد مقبوله و مشهوره روایت مشهور و معروف است و محل بحث ما فتوای مشهور است و بین دو مساله تلازمی نیست. منظور از موصول در روایت که ما اشتهر گفته است روایت مشهور است نه مطلق مشهور.

وجه چهارم: بعید نیست کسی ادعا کند سیره عقلا بر عمل به مطلق ظن است و شهرت هم مصداقی از آن است.

جواب آخوند این است که این امر اگر چه ممکن است اما دلیلی برای اثبات آن نیست. و دون اثباته خرط القتاد.

ایشان می فرمایند این ادعا بعید نیست اما دون اثباته خرط القتاد. بین این دو کلام تهافتی نیست. ایشان می فرمایند اینکه کسی بگوید در سیره عقلا تفاوتی بین عمل به خبر و عمل به شهرت نیست و سیره عقلا مطلق است بعید نیست. اما مثبتی ندارد و محرزی ندارد و اثبات شمول این سیره برای دیگران دونه خرط القتاد است چون بالاخره هر کسی خودش جزو عقلا ست و اگر چنین اطلاقی را ندید اثبات اطلاق سیره برای او خیلی مشکل است

پس از نظر ایشان دلیلی بر اعتبار شهرت نداریم.

[۱۷۳] معروف و مشهور در بین محققین حجیت خبر واحد به ملاک ظن خاص است. در قبال اعتبار خبر به ملاک انسداد و ظن عام است. به تعبیر دیگر خبر واحد بالاتفاق حجت است اما نزد مشهور به ملاک ظن خاص است و در نزد غیر مشهور به ملاک ظن عام است و جمعی هم مدعی اند که ما در تمام موارد علم داریم و اصلا نیاز به خبر واحد نداریم و آنچه ما از آن تعبیر به خبر واحد می کنیم آنها به خبر واحد مقرون به قرینه تعبیر می کنند. لذا حتی بزرگانی مثل سید یا ابن ادریس هم به این اخبار عمل می کرده اند اما از نظر آنها این اخبار چون مقرون به قرینه بوده است علم آور بوده است.

پس خبر واحد شکی نیست که حجت است اما گاهی از باب ظن خاص و گاهی از باب انسداد و گاهی از باب علم.

هر یک از این اقوال ثمراتی دارند مثلا اگر بنا باشد به اخبار به ملاک ظن خاص اعتماد کنیم به همه آن اعتماد می شود

چه عام باشد و چه خاص ابشد اما اگر به اخبار به ملاک انسداد عمل کنیم دیگر نمی توان به همه آنها عمل کرد بلکه اگر دلیل عامی باشد و علم به تخصیص آن هم نباشد دیگر نمی توان به خبر خاص عمل کرد خصوصا اگر عام الزامی باشد.

بنابراین ثمرات این اقوال متفاوت است لذا باید از حجیت خبر واحد بحث کنیم تا مشخص شود که خبر واحد را بنابر چه مبنایی پذیرفته ایم و صرف اینکه حجیت خبر واحد اجماعی است برای عمل به آن کافی نیست.

اولین بحثی که مرحوم آخوند مطرح کرده اند بحث اصولی بودن مساله است. ایشان می فرمایند مطابق نظر ما که موضوع علم اصول هر چه در طریق استنباط حکم شرعی قرار بگیرد می باشد مساله حجیت خبر واحد جزو مسائل علم اصول است.

در استنباط احکام شرعی ناچار به بکار گیری مساله حجیت خبر واحد هستیم و همین برای اصولی بودن مساله کافی است و لازم نیست بحث در آن مساله بحث از عوارض ادله اربعه باشد هر چند مشهور بین محققین اصولی این است که موضوع علم اصول را ادله اربعه می دانند و در علم اصول از احوال ادله اربعه و از عوارض آنها باید بحث کرد.

مرحوم آخوند می فرمایند دلیلی بر اینکه موضوع علم اصول را باید خصوص ادله اربعه قرار دهیم وجود ندارد و لذا موضوع به نظر ما هر آنچه در طریق استنباط احکام شرعی دخل دارند می باشد.

اما اگر کسی این را نپذیرد و بگوید موضوع علم اصول ادله اربعه است باید بپذیریم که حجیت خبر واحد بحث اصولی نیست. مرحوم صاحب فصول با تحفظ بر این مبنای معروف که موضوع علم اصول ادله اربعه است خواسته است بحث حجیت خبر واحد را در مسائل علم اصول داخل کند.

ایشان فرموده اند آنچه در بحث حجیت خبر واحد از آن بحث می شود این است که آیا خبر واحد دلیل است یا نه؟ آیا خبر واحد سنت است یا نه؟ بحث از دلیلیت دلیل بحث از عوارض دلیل است همان طوری که بحث از امور بعد از فراغ از دلیلیت بحث از عوارض است و داخل در مسائل است مثل بحث حجیت ظواهر کتاب که بحث از دلیلیت کتاب نیست بلکه بعد از فراغ از دلیلیت کتاب بحث می کنیم آیا ظاهر آن حجت است یا نه همین طور بحث از اصل دلیلیت دلیل داخل در مسائل است.

در حقیقت ایشان می فرمایند آنچه جزو موضوع علم اصول است سنت به معنای عام است یعنی به معنایی که شامل خبر هم می شود و بحثی که می شود این است که آیا خبر دلیل هست یا نه؟ (الفصول ص ۱۱)

این بیان مرحوم صاحب فصول برای ادراج مساله حجیت خبر در مسائل علم اصول است.

مرحوم آخوند می فرمایند این حرف صحیح نیست چون خبر سنت نیست. سنت عبارت است از قول و فعل و تقریر معصوم و خبر حاکی از سنت است. اگر بنا باشد موضوع علم اصول ادله اربعه باشد که یکی از آنها سنت است در این صورت خبر جزو سنت نیست چون خبر حکایت از سنت می کند و چون حکایت آن قطعی نیست بحث از حجیت آن مطرح می شود و اگر قرار است مسائل علم اصول بحث از عوارض سنت باشد بحث از حجیت خبر بحث اصولی نخواهد بود بلکه بحث از حجیت قول امام معصوم علیه السلام از عوارض سنت است که آن هم مساله کلامی است.

مرحوم شیخ بیان دیگری برای درج مساله خبر واحد در مسائل علم اصول بیان کرده اند. ایشان فرموده اند با فرض

اینکه موضوع علم اصول ادله اربعه است باز هم مساله حجیت خبر واحد داخل در مسائل است چون بحث از خبر واحد بحث از سنت است. سنتی که اعتبار آن مفروغ است یعنی فعل و تقریر و قول معصوم آیا با خبر واحد ثابت می شود؟ بعد از فراغ از دلیلیت سنت که مقطوع الاعتبار است آیا آن سنت به واسطه خبر واحد تنجز پیدا می کند؟ آیا تعبدا ثابت می شود؟ بحث از ثبوت تعبدی سنتی است که مفروغ الاعتبار است و این بحث از عوارض موضوع است. چون موضوع سنت است و در ناحیه محمول بحث می کنیم که آیا این سنت با خبر واحد ثابت می شود یا نمی شود؟ پس بحث از عوارض موضوع است. (فرائد الاصول ج ۱ ص ۲۳۸)

مرحوم آخوند دو اشکال به این بیان دارند:

۱ .با این بیان بحث از عوارض سنت نکرده ایم بلکه بحث از عوارض مشکوک السنۀ کرده ایم. خبر واحد که سنت بودنش مفروض نیست بلکه مشکوک السنۀ است و بحث این است که آیا حجت است یا نه؟ سنت یعنی قول و فعل و تقریر معصوم و خبر واحد که این نیست چون اگر این بود که مفروغ الاعتبار بود بلکه بحث از این است که آیا خبری که مشکوک السنۀ است معتبر است یا نه؟ بحث از مشکوک السنۀ بحث از عوارض سنت نیست.

۲ .بر فرض که بشود مساله حجیت خبر واحد را به عوارض از سنت برگرداند و بگوییم سنتی که حتما معتبر است آیا به خبر ثابت می شود تعبدا و تنجز پیدا می کند؟ اما معیار در درج مساله در مسائل علم همان متن مساله است نه تاویل آن به چیزی که به مسائل علم بر می گردد. ما باید ببینیم عنوان مساله چیست؟ عنوان مساله این است که خبر واحد حجت است یا نه؟ اما اینکه ما این موضوع را تاویل کنیم به موضوع دیگری که ملازم با آن است اگر چه تاویل صحیحی است اما معیار درج مساله در مسائل علم اصول نیست.

بحث از وجوب و حرمت بحث فقهی است حال اگر با تاویل آن را به غیر فقه برگرداندیم باعث نمی شود که مساله فقهی نباشد.

نکته:

در رابطه با کلام ایشان باید این طور گفت: اینکه ایشان می فرمایند عنوان مساله و متن مساله مهم است و تاویل آن فایده ندارد حرفی بدون دلیل است. چه دلیلی داریم که معیار در مساله این است که متن مساله اصولی باشد نه ملازمات آن؟

خود آخوند رحمه الله در بحث مقدمه واجب که متن مساله این است که آیا مقدمه واجب است یا نه؟ که مساله فقهی می شود فرمودند مقصود از بحث اینجا تلازم است نه وجوب مقدمه. یعنی بحث این است که آیا بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمۀ تلازم هست یا نیست. بله لازمه اثبات تلازم وجوب مقدمه است همان طور که لازمه اثبات حجیت خبر واحد ثبوت حرمت و وجوب و ... برای موضوعات مختلف است. همین طور بحث از حرمت ضد هم بحث فقهی نیست با اینکه متن مساله فقهی است.

مرحوم آخوند پذیرفته اند که حقیقت بحث همان است که شیخ گفته است اما معیار در درج مساله در مسائل علم حقیقت بحث نیست و این حرف صحیح نیست.

[أدلة المنكرين لحجية الخبر الواحد و المناقشة فيها]

و كيف كان فالمحكى عن السيد و القاضى و ابن زهرة و الطبرسى و ابن إدريس عدم حجية الخبر و استدل لهم بالآيات الناهية عن اتباع غير العلم و الروايات الدالة على رد ما لم يعلم أنه قولهم عليهم السلام أو لم يكن عليه شاهد من كتاب الله أو شاهدان أو لم يكن موافقا للقرآن إليهم أو على بطلان ما لا يصدقه كتاب الله أو على أن ما لا يوافق كتاب الله زخرف أو على النهى عن قبول حديث إلا ما وافق الكتاب أو السنة إلى غير ذلک. و الإجماع المحكى عن السيد فى مواضع من كلامه بل حكى عنه أنه جعله بمنزلة القياس فى كون تركه معروفا من مذهب الشيعة.[١٧٤]

لذا به نظر کلام مرحوم شیخ متین است و مرحوم اصفهانی هم در مقام کلام ایشان را تحکیم کرده است و پذیرفته است البته مرحوم اصفهانی دو تقریب برای کلام شیخ ذکر کرده است. (نهایة الدرایة ج ٣ ص ٢٠٠)

[١٧٤] بعد از این مرحوم آخوند وارد بحث اصلی می شوند که آیا خبر واحد حجت است یا نه؟

مشهور بین متقدمین و متاخرین حجیت خبر واحد است و در مساله ادعای اجماع هم شده است. مرحوم آخوند ابتدا قول مخالف را ذکر می کنند و آن را رد می کنند و بعد برای حجیت خبر استدلال می کنند.

به جمعی از علماء و بزرگان نسبت داده شده است که منکر حجیت خبر هستند مثل سید مرتضی، ابن براج و ابن ادریس و ... تا جایی که برخی از این بزرگان ادعای اجماع بر عدم حجیت خبر کرده اند. بلکه حتی گفته اند عدم حجیت خبر عند الامامیه از امور ضروریه مثل بطلان قیاس است. یعنی نه فقط حجت نیست بلکه عدم حجیت آن ضروری است.

به هر حال مرحوم آخوند می فرمایند به وجوهی بر عدم حجیت استدلال شده است که اول آنها آیات است.

لا تقف ما لیس لک به علم (الاسراء آیه ٣٦)

ان الظن لا یغنی من الحق شیئا (النجم آیه ٢٨ و یونس آیه ٣٦)

ان یتبعون الا الظن و ان هم الا یخرصون (الانعام آیه ١١٦ و یونس آیه ٦٦)

گفته شده است این آیات دال بر حرمت عمل به ظن است و این لسان تخصیص بردار نیست. نمی شود گفت ظن مغنی از حق نیست مگر در یک جا. نسبت این آیات به ادله حجیت نسبت عام به خاص یا اصل به دلیل نیست بلکه معارض با یکدیگرند.

و همین طور به برخی از روایات استدلال شده است که چند طائفه هستند:

١. روایاتی که گفته شده است «لم یعلم انه قولهم علیهم السلام ردوه الینا» مشخص است که این روایات معارض با ادله حجیت خبر واحد است.

٢. روایاتی که می گویند خبری که شاهدی از کتاب یا سنت نداشت ردش کنید (الکافی، ج٢، ص: ٢٢٢)

٣. روایاتی که می گویند خبری که موافق با قرآن نیست نباید عمل بشود.

٤. در برخی روایات می گویند خبری که شاهد یا شاهدین بر آن از کتاب نیست نباید مورد عمل قرار گیرد.

و الجواب أما عن الآيات فبأن الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقاتها هو اتباع غير العلم فی الأصول الاعتقادیة لا ما یعم الفروع الشرعیة و لو سلم عمومها لها فهی مخصصة بالأدلة الآتیة علی اعتبار الأخبار.[۱۷۵]

و أما عن الروایات فبأن الاستدلال بها خال عن السداد فإنها أخبار آحاد.

مضمون این روایات این است که روایاتی که موافق کتاب یا سنت نیست و شاهدی از کتاب و سنت ندارد و علم ندرایم که قول معصوم است قابل عمل نیست. نه اینکه بگویند روایات مخالف با کتاب یا علم به عدم صدور از معصوم داریم حجت نیست و کسانی که قائل به حجیت خبر واحد هستند دقیقا می خواهند این اخبار را حجت بدانند.

البته مرحوم آخوند در مقام بیان استدلال فقط روایاتی که می گوید روایاتی را که موافق با قرآن نیست را عمل نکنید را ذکر کرده اند اما از جواب هایی که بیان کرده اند نشان می دهد فرض ایشان حتی روایاتی هم هست که می گوید به روایات مخالف با قرآن هم عمل نکنید.

و همین طور به اجماع هم استدلال شده است بلکه به اینکه ضروری مذهب است. کسانی مثل مرحوم سید مرتضی ادعای اجماع بر عدم حجیت خبر واحد کرده اند بلکه حتی آن را ضروری مذهب دانسته اند.

سوالی مطرح می شود که چرا مرحوم آخوند این مسائل را مطرح کرده است؟ اگر این ها عموم باشند بعدا که دلیل بر حجیت می آوریم اینها را تخصیص می زند و این از قبیل تمسک به اصل در جایی که دلیل هست می باشد.

جواب این است که مرحوم آخوند هدفش این است که کاری کند که این ادله معارض با ادله حجیت نباشند یعنی توهم نشود که این موارد معارض با ادله حجیت خبر است بلکه حداکثر این موارد عام است و بعدا تخصیص می خورد.

[۱۷۵] از آیات چند جواب میدهند:

1.این آیات ناظر به ظن و گمان در مسائل اعتقادی است. چون مساق این آیات در مورد امور اعتقادی است.

2.اگر نپذیریم که آیات ناظر به مسائل اعتقادی است هر چند به ملاک انصراف، جواب این است که قدر متیقن در مقام تخاطب از این آیات مسائل اعتقادی است و لذا آیات شریفه اطلاقی ندارد. و قبلا هم گفتیم کسی که دلالت اطلاق را بر اساس مقدمات حکمت بپذیرد باید قائل باشد که قدر متیقن مانع از انعقاد اطلاق است.

3.بر فرض که از دو اشکال قبل چشم پوشی کنیم اما این عمومات تخصیص می خورند به ادله ای که دال بر حجیت است. چرا که ما امکان حجیت را انکار نکردیم و مشکل اثباتی است و ادله حجیت در موارد خاص قطعا اطلاق آیات را نفی می کند.

بالاخره یا ما باید آیات را طوری معنا کنیم که این موارد خارج از آنها باشند یا اینکه قائل شویم قابل تخصیص است. چون قطعا ادله ظن آور حجت داریم مثلا حجیت بینه را همه پذیرفته اند و...

لا يقال إنها و إن لم تكن متواترة لفظا و لا معنى إلا أنها متواترة إجمالا للعلم الإجمالی بصدور بعضها لا محالة. فإنه يقال إنها و إن كانت كذلک إلا أنها لا تفيد إلا فيما توافقت عليه و هو غير مفيد فی إثبات السلب كليا كما هو محل الكلام و مورد النقض و الإبرام و إنما تفيد عدم حجية الخبر المخالف للكتاب و السنة و الالتزام به ليس بضائر بل لا محيص عنه فی مقام المعارضة.[۱۷۶]

---

[۱۷۶] مرحوم آخوند در مقام بیان استدلال فقط روایاتی که می گوید روایاتی را که موافق با قرآن نیست را عمل نکنید را ذکر نموده اند اما از جواب هایی که بیان کرده اند نشان می دهد فرض ایشان حتی روایاتی هم هست که می گوید به روایات مخالف با قرآن هم عمل نکنید. مرحوم آخوند دو جواب از این روایات بیان کرده اند:

1.این روایات، خبر واحد هستند و فرض این است که خود مستدل منکر حجیت خبر واحد است و نباید به آنها عمل کرد. استدلال بر عدم حجیت به آنچه خود شما اعتبار آنها را قبول ندارید استدلال صحیحی نیست. اکثر شاگردان آخوند هم همین جواب را ذکر کرده اند.

بعد متعرض این اشکال میشوند که ممکن است کسانی که به این روایات استدلال کرده اند این روایات را متواتر اجمالی می دانند. توضیح آنکه تواتر لفظی معنایش این است که لفظ واحد به حد تواتر نقل شود. و تواتر معنوی این است که مضمون و معنای واحد به حد تواتر نقل شود هر چند تعابیر آن ها مختلف باشد که بعضی ها گفته اند حدیث غدیر از قبیل تواتر معنوی است هر چند به نظر احتمال این که از قبیل تواتر لفظی هم باشد بعید نیست. در قبال این دو قسم تواتر اجمالی است که در جایی است که الفاظ و مضامین متفاوتند اما یک دلالت مشترکی در بین همه آنها هست. مثلا شجاعت امیرالمومنین علیه السلام که از قضایا و نقل های مختلف از وقایع متفاوتی که امیرالمومنین در آنها حضور داشتند استفاده می شود. علم اجمالی به صدق برخی از این قضایا هست. این قضایا اگر چه مفاد و مضامین متفاوت با یکدیگر دارند اما علم اجمالی داریم که برخی از این ها درست است و هر کدام که درست باشد شجاعت ایشان ثابت می شود. در حقیقت تواتر اجمالی، تواتر نیست بلکه علم اجمالی به صدق برخی از آن قضایا ست.

مرحوم آخوند می فرمایند روایات دال بر عدم حجیت خبر واحد از قبیل متواتر اجمالی است. ایشان جواب دیگری بیان می کنند:

فرض این است که باید در این مجموع اخص از همه را اخذ کرد یعنی آنچه هر کدام از این روایات ثابت باشد آن مضمون را ثابت می کند و خاص ترین مضمون آنها روایات مخالف با کتاب است و این چیزی نیست که منکرین حجیت خبر واحد بخواهند اثبات کنند.

2.فرضا این روایات دال بر عدم حجیت خبر هستند در این صورت ما باید بین این ادله و ادله حجیت خبر جمع کنیم و جمع عرفی بین این دو طایفه این است که اخبار دال بر عدم حجیت خبر را حمل کنیم بر عدم حجیت خبر مخالف کتاب.

عبارت ایشان این است که «بل لا محیص عنه فی مقام المعارضة» مقام المعارضة که در کلام مرحوم آخوند آمده است یعنی عند معارضتها با روایات دال بر حجیت نه به این معنی که در مساله خاصی با روایت دیگری معارض می شود.

و أما عن الإجماع فبأن المحصل منه غير حاصل و المنقول منه للاستدلال به غير قابل خصوصا فی المسألۀ کما یظهر وجهه للمتأمل مع أنه معارض بمثله و موهون بذهاب المشهور إلی خلافه.[۱۷۷]

البته احتمال هم دارد که منظور همین باشد که یعنی اگر روایتی در یک مساله ای با روایات دیگر معارض کرد باید روایت مخالف کتاب را کنار گذاشت ولی بعید است مرحوم آخوند مرادشان این باشد.

[۱۷۷] مرحوم آخوند می فرمایند این اجماع منقول است و اجماع منقول حجت نیست جدای از اینکه مبنای مرحوم آخوند این بود که اجماع حتی محصل آن هم حجت نیست.

و ثانیا که با نقل اجماع در کلمات دیگران معارض است.

نکته:

کلام سید مرتضی چیزی نیست که بتوان به راحتی از آن عبور کرد کلام مرحوم سید مرتضی در مسائل موصلیات این گونه است که عنوان کرده است که همان گونه که عمل به قیاس از نظر شیعه مطرود است عمل به خبر واحد هم همین طور است.

و قد علم کل موافق و مخالف الشیعۀ الإمامیۀ تبطل القیاس فی الشریعۀ من حیث لا یؤدی الی علم، فکذلک تقول فی أخبار الآحاد. (رسائل الشریف المرتضی ج ۱ ص 211)

چطور می شود این حرف صریح سید مرتضی را که ادعای بداهت بطلان عمل به خبر واحد است را به این بیان رد کنیم؟ این هم از مسائل حسی است. وقتی می گوید این معروف از مذهب شیعه است از امری حسی خبر می دهد.

در جواب به این مشکل چند بیان ارائه شده است:

۱ .کلامی است که مرحوم نایینی ذکر کرده اند:

و التحقیق فی هذا المقام ان یقال ان للخبر الواحد عندهم اصطلاحین أحدهما الخبر الغیر القطعی و ما لا یکون محفوفا بالقرینۀ القطعیۀ أو ما بحکمها و هو الّذی ذهب ابن إدریس (قده) إلی عدم حجیته و ذهب جماعۀ من القدماء و المتأخرین إلی حجیته إذا کان الراوی له موثوقا به بل ادعی الشیخ (قده) و جماعۀ أخری الإجماع علی حجیته (الثانی) الخبر الّذی لا یکون معتمدا علیه و یکون راویه غیر ثقۀ و کثیر من القدماء کانوا یعبرون عن الخبر الضعیف بأنه خبر واحد و لذا تری ان الشیخ قدس سره بعد ما یذکر الاخبار التی یفتی بها فی کتاب التهذیب یذکر الخبر المعارض له و یرد علیه بان أول ما فیه انه خبر واحد مع ان الشیخ هو الّذی ادعی الإجماع علی حجیۀ الخبر الواحد فالاختلاف بین الاصطلاحین هو الموجب لإسناد المنع إلی الشیخ أیضا فظهر ان الخبر الواحد بالمعنی الأول الّذی هو محل الکلام لا یحتمل فیه انعقاد الإجماع علی عدم حجیته فضلا عن الظن به و ما هو معقد الإجماع أجنبی عنه بالکلیۀ (اجود التقریرات ج ۲ ص ۱۰۳)

ایشان فرموده است خبر واحد دو اصطلاح دارد. یک اصطلاح همانی است که گفتیم یعنی خبر واحد به معنای خبر ثقه واحد و غیر مفید علم در مقابل خبر متواتر و خبر واحد محفوف به قرینه. اگر این باشد چطور می شود گفت سید مرتضی ادعای بداهت بطلان کرده است و شیخ طوسی ادعای اجماع بر عمل کرده است. و اصطلاح دیگر عبارت است

از خبر واحد با قطع نظر از راوی یعنی خبر واحد حتی اگر راوی ثقه نباشد. مرحوم سید می خواهد بگوید خبر واحد لا بشرط یعنی خبری که وثاقت در آن شرط نباشد نه تنها حجت نیست بلکه بطلان آن مثل قیاس است.

اما کلام سید با این حمل مساعد نیست و در کلام سید تصریح شده است که خبر عدل منظور است:

فان قیل: أ لیس شیوخ هذه الطائفۀ قد عولوا فی کتبهم فی الأحکام الشرعیۀ علی الاخبار التی رووها عن ثقاتهم، و جعلوها العمدۀ و الحجۀ فی هذه الاحکام، حتی رووا عن أئمتهم علیهم السلام فیما یجیء مختلفا من الاخبار عند عدم الترجیح کله، أن یؤخذ منه ما هو أبعد من قول العامۀ. و هذا نقیض ما قدمتموه.

قلنا: لیس ینبغی أن ترجع عن الأمور المعلومۀ و المذاهب المشهورۀ المقطوع علیها، بما هو مشتبه ملتبس محتمل. و قد علم کل موافق و مخالف الشیعۀ الإمامیۀ تبطل القیاس فی الشریعۀ من حیث لا یؤدی الی علم، فکذلک تقول فی أخبار الآحاد. (رسائل الشریف المرتضی ج ۱ ص ۲۱۰)

اصلا فرض مرحوم سید در ذریعه بحث حجیت خبر بر وزان فرض عنوان بحث در کلمات دیگران است و آنچه دیگران مثل اهل سنت ادعا کرده اند حجیت آن را خبر غیر ثقه نیست بلکه خبر ثقه است.

مرحوم سید ابتدا می فرمایند تعبد به خبر ممکن است و بعد می فرمایند آیا تعبد به خبر اثباتا واقع است یا نه؟ یعنی دقیقا همان چه از اهل سنت نقل شده است که تعبد به خبر ثقه است را بحث می کند و می فرماید حق این است واقع نشده است. و بعد می فرمایند اکثر متکلمین و فقها گفته اند تعبد به خبر واحد واقع شده است ولی حق این است که صحیح نیست و بعد در مقام رد ادله قائلین به حجیت برمی آیند و جزو ادله ای که ذکر کرده اند آیه نبا است که مشخص است به آیه نبا برای حجیت خبر عدل استدلال شده است. (الذریعۀ ج ۲ ص ۵۳)

این توجیه از مرحوم نایینی بعید است ظاهرا اصلا ایشان حرف مرحوم سید را ندیده است.

۲ .آقای صدر می فرمایند مرحوم سید مرتضی در این کلام تقیه کرده است و ایشان می خواسته است اخبار اهل سنت را طرد کند و روایاتی را که مخالفین در اعتقاد با ما دارند آنها را از حجیت ساقط کند و نکته رد روایات آنها در حقیقت از نظر سید عدم وثاقت و عدم عدالت آنهاست اما به تعبیر مرحوم آقای صدر برای اینکه رعایت مصالح کند فرموده است خبر واحد از ریشه حجت نیست. در حالی که منظور او این است که خبر واحد غیر عدل حجت نیست .

ان المظنون ان مقصود السید (قده) لم یکن ما هو ظاهر الکلام بل لا یعقل ذلک مع فرض دعوی الشیخ استقرار إجماع الطائفۀ علی التعبد بالعمل باخبار الثقات من الإمامیۀ مع انَّه کان معاصراً من حیث الزمان معه و من حوزته بل کان زمیله عند الشیخ المفید و تلمیذه من بعده فکیف یعقل وقوع التهافت فی النقل بهذه المرتبۀ بینهما بعد الفراغ عن صدقهما و أمانتهما، و بما انَّ کلام الشیخ (قده) لا یحتمل فیه التقیۀ بخلاف السید حیث نقل ذلک فی أجوبۀ المسائل الموصلیۀ فیحتمل قویاً أن یکون نظره إلی أبناء العامۀ و حینئذ امّا أن یکون مقصوده من الاخبار الآحاد اخبارهم التی لا یحرز فیها وثاقۀ الرّواۀ، أو کان بقصد نفی الکبری ابتداءً تحاشیاً عن جرح مشاعرهم فی جرح رواتهم. و قد نقل الشیخ (قده) فی العدۀ النقل المذکور بعنوان ان المسموع من أشیاخ الطائفۀ ان الطائفۀ لا تعمل باخبار الآحاد ثم فسّره و بیّن انَّ المراد منه مثل هذه المحامل. و هذا تفسیر ممن هو من أهل البیت لأنَّه تلمیذ السید (قده) فیکون قرینۀ شبه قطعیۀ علی مرام السید من هذه المقالۀ. (بحوث فی علم الاصول ج ٤ ص ۳٤۳)

ممکن است برخی شواهد هم بر این حرف اقامه شود از جمله اینکه مرحوم شیخ در عده بعد از اینکه حجیت خبر واحد را اثبات می کند و بعد متعرض اشکالاتی می شوند و آن ها را دفع می کند یکی از اشکالات این است که چطور ادعا می کنید طایفه به اخبار آحاد عمل می کند در حالی که نقل اجماع بر عدم حجیت شده است و این مانند قیاس است. شیخ جواب می دهند منظور اخبار مخالفین است یعنی این اخبار مانند قیاس است و اجماعا حجت نیست.

فإن قيل: كيف تدعون الإجماع على الفرقة المحقة فی العمل بخبر الواحد، و المعلوم من حالها أنه لا ترى العمل بخبر الواحد، كما أن المعلوم من حالها أنها لا ترى العمل بالقياس، فإن جاز ادعاء أحدهما جاز ادعاء الآخر.

قيل لهم: المعلوم من حالها الّذی لا ينكر و لا يدفع أنهم لا يرون العمل بخبر الواحد الّذی يرويه مخالفهم فی الاعتقاد، و يختصون بطريقه، فأما ما يكون راويه منهم و طريقة أصحابهم، فقد بينا أن المعلوم خلاف ذلک، و بينا الفرق بين ذلک و بين القياس أيضا، و أنه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد لجرى مجرى العلم بحظر القياس، و قد علم خلاف ذلک.

فإن قيل: أ ليس شيوخكم لا تزال يناظرون خصومهم فی أن خبر الواحد لا يعمل به، و يدفعونهم عن صحة ذلک، حتى إن منهم من يقول: «لا يجوز ذلک عقلا»، و منهم من يقول: «لا يجوز ذلک لأن السمع لم يرد به»، و ما رأينا أحدا منهم تكلم فی جواز ذلک، و لا صنف فيه كتابا و لا أملى فيه مسألة، فكيف تدعون أنتم خلاف ذلک؟

قيل له: من أشرت إليهم من المنكرين لأخبار الآحاد إنما كلموا من خالفهم فی الاعتقاد و دفعوهم عن وجوب العمل بما يروونه من الأخبار المتضمنة للأحكام التی يروون هم خلافها، و ذلک صحيح على ما قدمنا، و لم نجدهم اختلفوا فيما بينهم، و أنكر بعضهم على بعض العمل بما يروونه، إلا مسائل دل الدليل الموجب للعلم على صحتها، فإذا خالفوهم فيها أنكروا عليهم لمكان الأدلة الموجبة للعلم، و الأخبار المتواترة بخلافه. (العدة ج ۱ ص ۱۲۷)

مرحوم شیخ بهتر می تواند منظور استادش را روشن کند. بعد می گویند چرا به اخبار آحاد اهل سنت عمل نمی کنید اما به اخبار واحد خودتان عمل می کنید؟ جواب می دهند اخبار ما اخبار عدول است و این ملازم با عمل به اخبار فساق و غیر عدول ندارد.

حق این است که اگر شیخ واقعا چنین چیزی بگوید حرفی نیست اما در مقام تقیه سید می توانست بگوید اخبار آحاد حجت نیست نه اینکه بگوید عمل به آن مثل عمل به قیاس است.

۳ .آنچه به نظر صحیح می رسد این است که کلام مرحوم سید توجیه دیگری دارد. مرحوم سید ادعای اجماع بر بطلان خبر واحد می کند و این از مواردی است که سید ادعای اجماع علی القاعده دارد.

در اجماعات علی القاعده دو تصویر ارائه میشود یک تصویر ادعاء که در بعضی از موارد با نقل خلاف از خود مدعی اجماع در همان مساله قرین است. در این موارد منظور این است که مدرک در این جا مقتضی چنین حکمی است و اگر کسی فتوای خلاف بیان کرده است به خاطر شبهه ای است که در ذهنش بوده است و گرنه باید همین نظر را می داد. این حرف در اینجا قابل پیاده شدن است. مرحوم سید می خواهد بگوید بطلان حجیت ظن از قبیل بطلان قیاس است هر چند بعضی به خاطر برخی از ادله خیال کرده اند که خبر واحد حجت است اما از نظر من عمل به آن مثل عمل به قیاس باطل است یعنی همه قبول دارند ظنی که دلیل بر اعتبارش نباشد بطلانش مثل بطلان قیاس است و از نظر سید

و قد استدل للمشهور بالأدلة الأربعة.

فصل فی الآیات التی استدل بها

خبر واحد دلیلی بر اعتبارش نیست و کسانی که قائل به حجیت خبر واحد هستند راه را به خطا رفتند.
لذا خود مرحوم سید می گوید اگر اشکال شود که محدثین شیعه به اخبار عمل می کنند تا جایی که گفته اند اذا تعارض الخبران خبری که مخالف عامه است به آن اخذ کنید پس ادعای اجماع شما اشتباه است.
ایشان جواب می دهد که منظور ما این است که بزرگانی که اقوال آنها قابل اعتناست به خبر عمل نمی کنند. پس معلوم می شود اجماع ادعایی سید مرتضی اجماع به معنای موافقت کل نیست بلکه یعنی کسانی که شبهه ندارند چنین حرفی دارند.
ثانیا عبارتی ایشان در الذریعه دارد که موید این است. ایشان در الذریعه می فرمایند فصل فی اثبات التعبد بخبر الواحد او نفی ذلک و می فرمایند:
الصّحیح أنّ العبادة ما وردت بذلک، و إن کان العقل یجوّز التّعبّد بذلک و غیر محیل له، علی ما مضی فی الباب الأوّل، و وافق علی ذلک کلّ من منع عقلا من العبادة به من النّظّام و غیره من المتکلّمین.
و ذهب الفقهاء و أکثر المتکلّمین إلی أنّ العبادة قد وردت بالعمل بخبر الواحد فی الشّریعة. و کان أبو علیّ الجبّائی لا یعمل بخبر الواحد فی الشّریعة، و یعمل بخبر الاثنین فصاعدا، و یجریه مجری الشّهادة.
و الّذی یدلّ علی صحّة ما ذهبنا إلیه أنّه لا خلاف بیننا و بین محصّلی مخالفینا فی هذه المسألة أنّ العبادة بقبول خبر الواحد و العمل به طریقة الشّرع و المصالح، فجری مجری سائر العبادات الشّرعیّة فی اتّباع المصلحة، و أنّ العقل غیر دالّ علیه، و إذا فقدنا فی أدلّة الشّرع ما یدلّ علی وجوب العمل به؛ علمنا انتفاء العبادة به، کما نقول فی سائر الشّرعیّات و العبادات الزّائدة علی ما أثبتناه و علمناه (الذریعة ج ۲ ص ۵۲)
در اینجا مرحوم سید حتی ادعای اجماع بر بطلان هم نکرده است بلکه می گوید صحیح عدم تعبد به خبر واحد است.
این عبارت سید صریح در ایت است که ایشان علی القاعده ادعای اجماع کرده است. بعد می فرمایند:
و علی هذه الطّریقة نعوّل کلّنا فی نفی صلاة زائدة و صوم شهر زائد علی ما عرفناه، و فی أنّ مدّعی النّبوة و لا معجز علی یده لیس بنبیّ. و لیس لأحد أن یقول: إنّما علمت أنّه لا صلاة زائدة علی الخمس مفروضة، و لا صیام مفروض زائد علی شهر رمضان، بالإجماع، لأنّا نعلم أنّهم لو لم یجمعوا علی ذلک، و خالف بعضهم فیه؛ لکان المفزع فیه إلی هذه الطّریقة الّتی ذکرناها، و قد بیّنّا صحّة الاعتماد علی هذه الطّریقة، و إبطال شبهة من اشتبه علیه ذلک فی مواضع من کلامنا، و استقصیناه) .الذریعة ج ۲ ص ۵۳)
این عبارت نشان می دهد که عدم حجیت خبر واحد اجماعی نبوده است اما سید معتقد است این قول به خاطر شبهه است و باید شبهه برطرف شود. در حقیقت ایشان چون می بیند بر کبرای حرمت عمل به ظن غیر معتبر اجماع وجود دارد ایشان ادعا کرده است خبر واحد هم صغرای همین کبری است و تطبیق مورد بر آن کبری نظر خود سید است.

فمنها آیة النبإ

قال الله تبارک و تعالی إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا و یمکن تقریب الاستدلال بها من وجوه أظهرها أنه من جهة مفهوم الشرط و أن تعلیق الحکم بإیجاب التبین عن النبإ الذی جیء به علی کون الجائی به الفاسق یقتضی انتفاءه عند انتفائه. و لا یخفی أنه علی هذا التقریر لا یرد أن الشرط فی القضیة لبیان تحقق الموضوع فلا مفهوم له أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع فافهم.

نعم لو کان الشرط هو نفس تحقق النبإ و مجیء الفاسق به کانت القضیة الشرطیة مسوقة لبیان تحقق الموضوع[۱۷۸]

---

[۱۷۸] تقریب های متفاوتی برای استدلال به آیه شده است. مشهور بر اساس مفهوم شرط به آیه استدلال کرده اند و در مقابل عده ای بر اساس مفهوم وصف به آن استدلال کرده اند. هر چند مرحوم آخوند آن را ذکر نکرده است. البته مفهوم شرط اقوی است و اگر آیه بر اساس مفهوم شرط دلالت داشته باشد نیازی به تقریب آیه بر اساس مفهوم وصف نیست.

مرحوم آخوند دلالت آیه را بر اساس مفهوم شرط پذیرفته اند و این گونه تقریب کرده اند که مفاد آیه این است که شرط متعلق به مجیء فاسق است و کانه خداوند فرموده است الخبر اذا کان الجائی به فاسقا یجب التبین عنه.

پس موضوع آیه، نبا و خبر است و شرطی برای حکم آن که وجوب تبین است دارد و آن هم مجیء فاسق است. لذا بر اساس مفهوم شرط آیه از مصادیق قضایای شرطیه است و مفهوم خواهد داشت و مفهوم آن عبارت دیگری از حجیت خبر واحد ثقه است.

مرحوم آخوند شرط را مجیء فاسق قرار داده است یعنی شرط از نظر ایشان خصوص آورنده فاسق است نه اینکه شرط، خبری که آورنده آن فاسق است باشد. در حقیقت مرحوم آخوند با این بیان می خواهند از اشکال شیخ انصاری جواب داده باشند.

شیخ انصاری رحمه الله اشکال کرده است که این قضیه شرطیه مفهوم ندارد چرا که این قضیه شرطیه مسوق برای بیان موضوع و تحقق موضوع است نه برای بیان قید موضوع و در بحث مفهوم شرط گفته شده است که قضیه شرطیه جایی مفهوم دارد که شرط ذکر شده در آن جزء موضوع فرض نشود و اما اگر شرط و موضوع یکی باشد مفهوم نخواهد داشت.

به عبارت دیگر اگر موضوع در آیه خبر فرض نشود بلکه خبر فاسق فرض شود در این صورت آیه یا مفهوم ندارد یا مفهوم آن سالبه به انتفای موضوع است. یعنی مفهوم ان جاءکم فاسق بنبا می شود ان لم یجیء فاسق بنبا نه اینکه اگر عادل خبر آورد.

اشکال مرحوم شیخ روشن است ایشان می فرمایند مفهوم شرط جایی است که جدای از شرط برای قضیه موضوعی تصور شود و بگوییم اگر شرط نبود و موضوع بود حکم نیست و شرط را قید حکم بدانیم و قوام حکم را به آن حساب کنیم. مثلا بگوییم زید ان جاءک فاکرمه که اینجا می شود زید را تصور کرد چه بیاید چه نیاید در اینجا می توان مفهوم تصور کرد اما اگر بگوییم اذا جاءک زید فاکرمه اینجا نمی توان مفهوم گرفت چون موضوعی جدای از حکم

تصور نشده است. این قضیه یا مفهوم ندارد یا اگر داشته باشد به نحو سالبه به انتفای موضوع است یعنی اذا لم یجیء زید فلاتکرمه. این شرط برای بیان موضوع است یعنی در این فرض اکرام واجب است اما از آن استفاده نمی شود که در غیر آن اکرام واجب نیست. مثلا اگر گفتند المستطیع یجب علیه الحج از آن فهمیده نمی شود که بر غیر مستطیع حج واجب نیست. یا مثلا اگر گفته شد موسی پیامبر است از آن فهمیده نمی شود که عیسی پیامبر نیست.

آیه شریفه از قبیل اذا جاءک زید فاکرمه است چون موضوع در آیه شریفه قبل از شرط فرض نشده است و ادات شرط بر مجموع نبا و مجیء فاسق وارد شده است. در آیه می گوید تبین از خبر فاسق واجب است و این معنایش این نیست که از خبر عادل تبین واجب نیست.

از نظر این عده قضیه شرطیه جایی مفهوم دارد که قبل از ادات شرط موضوعی ذکر شود و بعد شرط ذکر شود که قید برای حکم باشد و گرنه قضیه مفهوم ندارد حتی اگر عقلا قوام موضوع به شرط نباشد.

این اشکال مرحوم شیخ است. (فرائد الاصول ج ۱ ص ۲۵۵)

مرحوم آخوند با بیانشان از این اشکال جواب می دهند که این قضیه مسوق برای بیان موضوع نیست. ایشان می فرمایند موضوع خبر است و شرط مجیء فاسق است.

نکته:

از کلام اصولیین می توان چهار ملاک برای اینکه چه قضایای شرطیه ای دارای مفهوم هستند استفاده کرد:

1.همین که متحصل از کلام شیخ و شاید مشهور باشد و آن اینکه اگر در قضیه شرطیه قبل از ادات شرط موضوع ذکر شود قضیه مفهوم دارد و اگر ذکر نشود مفهوم ندارد. مثلا اگر گفت المسافر اذا قصد ثمانیهٔ فراسخ قصر مفهوم دارد اما اگر گفت ان قصد المسافر ثمانیهٔ فراسخ قصر مفهوم نخواهد داشت.

2.آنچه از کلام آخوند و به تبع از کلام مرحوم عراقی و مرحوم آقای خویی می توان استفاده کرد و آن اینکه معیار در مفهوم قضیه شرطیه این است که حکم قضیه عقلا متقوم به آن شرط نباشد چه قبل از ادات شرط موضوعی تصور بشود و چه نشود.

اگر جایی حکم قضیه عقلا متقوم به شرط باشد آن قضیه مفهوم ندارد چه قبل از ادات شرط موضوع ذکر شود یا نشود. مثلا ان رزقت ولدا فاختنه در اینجا خصوصیت طوری است که بدون آن اصلا حکم عقلا معنا ندارد. ختن بدون تحقق ولد معنا ندارد عقلا اما اگر قضیه این طور نباشد یعنی بدون آن خصوصیت هم حکم قابلیت تصور باشد عقلا در اینجا قضیه مفهوم ندارد هر چند قبل از ادات شرط موضوع ذکر نشود.

اذا وجد امیر لابسا الثوب الفلانی فاکرمه. در اینجا چون اکرام را می توان عقلا بدون لبس لباس خاص در نظر گرفت قضیه مفهوم دارد هر چند قبل از ادات شرط موضوعی ذکر نشده است.

پس آنچه که ملاک است این است که حکم عقلا متقوم به خصوصیت و شرط مذکور باشد که قضیه مفهوم ندارد و یا اینکه نباشد که قضیه مفهوم دارد. ضابطه اینکه شرط مسوق برای بیان موضوع باشد این است نه آنچه شیخ گفته است.

بر همین اساس مرحوم خویی و آقا ضیاء گفته اند آیه شریفه بر اساس مفهوم شرط دلالت می کند. چون در آیه می توان دو خصوصیت تصور کرد آیه شریفه این است که اذا جاءکم فاسق و کان الجائی به فاسقا...

یعنی مدخول ادات شرط در حقیقت دو خصوصیت دارد و حکم متقوم به مجیء فاسق نیست و لذا مفهوم دارد. بله حکم متقوم به نبا هست و نسبت به نبا مسوق برای بیان موضوع است اما نسبت به قید نباء که آورنده فاسق باشد این طور نیست و لذا قضیه مفهوم دارد.

به نظر می رسد این همان بیان مرحوم آخوند است.

3.مرحوم اصفهانی می فرمایند معیار در اینکه قضیه مسوق برای بیان موضوع باشد این است که آنچه به عنوان شرط ذکر شده است اگر متحد با موضوع باشد قضیه مفهوم ندارد حتی اگر در قضیه شرطیه قبل از ادات شرط موضوع ذکر شود اما اگر آنچه به عنوان شرط ذکر شده است متحد با موضوع نباشد قضیه مفهوم دارد.

ایشان فرموده اند شرط دو قسم است:

گاهی آن شرط به حسب وجود مقوم موضوع نیست یعنی وجود آن موضوع در خارج متقوم به آن شرط نیست. در این فرض قضیه مفهوم دارد.

و گاهی شرط مقوم وجود موضوع در خارج است هر چند در برخی از حالات در این صورت قضیه مفهوم ندارد.

ایشان مثال زده اند ان جاءک زید فاکرمه مفهوم دارد هر چند مسبوق به ذکر موضوع نیست. چون وجود موضوع که زید است در خارج متقوم به مجیء یا به بدل های مجیء نیست. یعنی وجود او نه متقوم به مجیء است نه متقوم به عدم مجیء است و نه چیز دیگری. بلکه عوارض متقوم به وجود زید هستند یعنی آمدن و نیامدن و ... متقوم به زید هستند و اگر می شد زید بدون هیچ کدام از این عوارض متضاد محقق شود محذوری در این نبود. وجود زید متقوم به هیچ کدام از این عوارض نیست بلکه اینها از ملازمات اتفاقی زید هستند و زید در جوهر و وجودش متقوم به این خصوصیات نیست. جوهر زید متقوم به اعراض نیست بر خلاف اعراض که نیاز به محل دارند. و لذا از این قضیه مفهوم استفاده می شود.

اما اگر این طور نباشد قضیه مفهوم ندارد هر چند در برخی از حصص این طور باشد. مثلا اگر گفت ان کان الحیوان ناطقا فاکرمه این قضیه مفهوم ندارد. چون موضوع در قضیه حیوان است و شرط آن ناطقیت است و ناطقیت از مقومات برخی از حصص حیوان است و نمی توان وجود جنس بدون فصل در خارج را تصور کرد. قوام وجود جنس در خارج متقوم به تحقق یکی از فصول است.

لازم نیست شرط علی الاطلاق مقوم وجود موضوع باشد مثل ان رزقت ولدا فاختنه بلکه همین که در برخی از حصص شرط مقوم وجود موضوع باشد برای اینکه قضیه مفهوم نداشته باشد کافی است. در این صورت چون وجود موضوع در خارج متقوم به آن شرط یا شرط دیگری که بدیل آن است می باشد و مفهوم ندارد.

آیه نبا از نظر ایشان همین طور است. ایشان می فرمایند اگر قضیه این باشد که آخوند گفت که «النبا اذا کان الجائی به فاسقا فتبینوا عنه» این قضیه مفهوم ندارد چون نبا که موضوع است متقوم است یا به مجیء فاسق و یا به مجیء عادل. وجود نبا در خارج متقوم به یکی از این دو حصه است. معقول نیست خبر در خارج بدون مخبر تحقق پیدا کند تغایر بین خبر و مخبر تغایر اعتباری است و گرنه وجود خبر چیزی مغایر با وجود مخبر نیست بلکه مثل ایجاد و وجود تغایر اعتباری دارند.

مع أنه يمكن أن يقال إن القضية و لو كانت مسوقة لذلک إلا أنها ظاهرة فی انحصار موضوع وجوب التبين فی النبإ الذی جاء به الفاسق فيقتضی انتفاء وجوب التبين عند انتفائه و وجود موضوع آخر فتدبر.[۱۷۹]

و لكنه يشكل بأنه ليس لها هاهنا مفهوم و لو سلم أن أمثالها ظاهرة فی المفهوم لأن التعليل بإصابة القوم بالجهالة المشترک بين المفهوم و المنطوق يكون قرينة على أنه ليس لها مفهوم.[۱۸۰]

آنچه در آیه آمده است حصه ای از مقومات خبر است همان طور که ناطق حصه ای از مقومات حیوان است. پس خبر در خارج متقوم به صفت مخبر است و در این موارد قضیه مفهوم ندارد.

٤. مبنای چهارم بیانی است که از برخی کلمات مرحوم اصفهانی استفاده می شود البته ایشان به عنوان حکایت ذکر کرده اند و خودشان آن را رد کرده اند (نهایة الدرایة ج ۳ ص ۲۰۸) اما مرحوم آقای روحانی آن را پذیرفته اند .(منتقی الاصول ج ٤ ص ٢٦١)

البته ایشان در صدد بیان عدم ثبوت مفهوم در آیه نبا است و عنوان بدوی آن این نیست که قضیه مسوق برای بیان موضوع است اما برگشت حرف ایشان همین است.

[۱۷۹] بعد مرحوم آخوند می فرمایند اگر فرض کنیم که آیه بر اساس مفهوم شرط دلالت بر حجیت خبر واحد نمی کند با این حال باز آیه بر اساس اطلاق مقامی دلالت بر مفهوم دارد.

تا الان می خواستیم بر اساس وضع یا اطلاق لفظی مفهوم را اثبات کنیم الان می خواهیم بر اساس اطلاق مقامی مفهوم اثبات کنیم. آیه در صدد بیان موارد وجوب تبین از خبر است، هر چند به دلالت اطلاقی لفظی دلالت بر نفی تبین از خبر عادل نکند اما در مقام بیان موارد وجوب فحص و تبین است و می خواهد اخباری را که تبین از آنها واجب است بشمارد. در مقام حصر موارد وجوب فحص و تبین است. مثلا سوال از مفطرات می کنند و امام فقط سه تا را بیان می کند مفهوم این جمله این است که غیر از این موارد مفطر نیست.

آخوند می فرمایند چون متکلم در مقام بیان ما یجب التبین عنه است و خبر فاسق را گفته است و خبر عادل را نگفته است معلوم می شود تبین از خبر عادل واجب نیست. اطلاق مقامی اقتضا می کند اگر عمل به خبر عادل هم مشروط به تبین بود ذکر می شد.

[۱۸۰] بعد از این مرحوم آخوند متعرض اشکالات وارد شده می شود. یک اشکال مربوط به آیه است و دو اشکال مربوط به اصل حجیت خبر واحد است.

اشکال اول این است که ممکن است کسی در اینجا اشکال کند که هر چند ممکن است قضیه شرطیه دلالت بر مفهوم بکند اما در خصوص این آیه قضیه شرطیه مفهوم ندارد حتی اگر قضیه مسوق برای بیان موضوع هم نباشد باز هم مفهوم ندارد، چون آیه مشتمل بر تعلیلی است که آن تعلیل معمم حکم است که موجب عدم اختصاص فحص به خبر فاسق است. در آیه شریفه می گوید اگر فاسقی خبری آورد فحص کنید «ان تصیبوا قوما بجهالة» و همین نکته در خبر

و لا يخفى أن الإشكال إنما يبتنى على كون الجهالة بمعنى عدم العلم مع أن دعوى أنها بمعنى السفاهة و فعل ما لا ينبغى صدوره من العاقل غير بعيدة.[۱۸۱]

ثم إنه لو سلم تمامية دلالة الآية على حجية خبر العدل ربما أشكل شمول مثلها للروايات الحاكية لقول الإمام عليه السلام بواسطة أو وسائط فإنه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق الذى ليس إلا بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به من الأثر الشرعى بلحاظ نفس هذا الوجوب فيما كان المخبر به خبر العدل أو عدالة المخبر لأنه و إن كان أثرا شرعيا لهما إلا أنه بنفس الحكم فى مثل الآية بوجوب تصديق خبر العدل حسب الفرض.

نعم لو أنشأ هذا الحكم ثانيا فلا بأس فى أن يكون بلحاظه أيضا حيث إنه صار أثرا بجعل آخر فلا يلزم اتحاد الحكم و الموضوع بخلاف ما إذا لم يكن هناك إلا جعل واحد فتدبر.[۱۸۲]

عادل هم هست و لذا این علت معمم حکم است و اقتضا می کند که حکم در مورد فقد شرط هم که خبر عادل است باشد.

[۱۸۱] مرحوم آخوند می فرمایند این اشکال مبتنی بر این است که جهل را به معنای ندانستن معنا کنیم اما جهل در آیه شریفه به معنای سفاهت است.

جهل دو معنا دارد یکی به معنای نادانسته است و دیگری به معنای نادانی است .اگر معنای جهالت نادانسته باشد علت در خبر عادل هم هست اما اگر معنای جهالت نادانی باشد در خبر عادل این طور نیست. عمل به خبر عادل سفاهت نیست. جهالت در آیات دیگری هم به معنای سفاهت استعمال شده است.

[۱۸۲] مرحوم آخوند در ضمن بحث دلالت آیه نبأ بر حجیت خبر واحد متعرض اشکال عامی شده اند که اختصاصی به خصوص آیه نبأ ندارد بلکه عموم ادله لفظی حجیت خبر مبتلا به این اشکال هستند و بدون حل این اشکال استدلال به آنها تمام نیست.

این اشکال در حقیقت دو اشکال است هر چند برخی خواسته اند روح هر دو را یکی بدانند اما مرحوم آخوند به عنوان دو اشکال مطرح کرده است و ما هم به ترتیب ایشان بیان می کنیم.

اشکال اول: دلیل حجیت خبر مواردی را شامل است که خبر یا حاکی از حکم شرعی باشد و یا حاکی از موضوع حکم شرعی باشد. جامع بین این دو این است که خبر باید اثر شرعی داشته باشد تا دلیل حجیت بتواند ما را متعبد به آن اثر کند و گرنه جعل حجیت برای خبر بدون اینکه اثر شرعی داشته باشد معقول نیست.

تعبد به خبر در حقیقت تعبد به اثر خبر است و منظور آثاری است که در حیطه جعل و اعتبار شریعت است و آثاری که شریعت می تواند اعتبار کند یا حکم شرعی است و یا موضوع حکم شرعی است.

گاهی خبر برای ما قول امام علیه السلام را بدون واسطه برای ما نقل می کند .مثل جایی که مرحوم کلینی از برخی نواب غیبت صغری کلامی را از امام علیه السلام نقل کند در اینجا این خبر برای مرحوم کلینی حجت است. اما مشکل اساسی این است که عموم اخبار و روایاتی که مورد ابتلای نه فقط شیعه بلکه مسلمین است روایاتی است که حاکی

قول امام با وسائط متعدد است.

ما در مثال برای راحتی تصور آن سه واسطه نقل می کنیم. یعنی بین ما و بین معصوم سه واسطه قرار بگیرد.

تصور کنید شیخ طوسی از شیخ مفید از شیخ صدوق از امام علیه السلام روایتی نقل کرده است.

(لازم به ذکر است همه اخبار مرحوم شیخ طوسی از شیخ صدوق به این صورت است .ایشان در فهرست می فرمایند : أخبرنا بجميع كتبه و رواياته جماعة من أصحابنا منهم: الشيخ أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان و أبو عبد الله الحسين بن عبيد الله و أبو الحسين جعفر بن الحسن بن حسكة القمى و أبو زكريا محمد بن سليمان الحمرانى كلهم عنه .الفهرست ص ٤٤٢)

این خبر نمی تواند مشمول دلیل حجیت باشد. ثبوت خبر شیخ برای ما نیاز به تعبد ندارد چون وجدانی است. آنچه محکی قول شیخ طوسی است قول شیخ مفید است. قول شیخ مفید نه حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی است. بنا شد دلیل حجیت خبر شامل اخباری شود که یا حکم شرعی باشد یا موضوع حکم باشد و قول مفید نه حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی است. اخبار شیخ طوسی از اخبار شیخ مفید است و این ارزشی ندارد.

اگر بخواهد قول شیخ طوسی مشمول دلیل حجیت باشد تنها اثری که مصحح این که دلیل حجیت خبر شامل این بشود این است که شیخ طوسی راست می گوید و باید او را تصدیق کرد و وجوب تصدیق شیخ طوسی یعنی بنابگذار بر اینکه قول مفید همین است و شیخ مفید همین را فرموده است.

این وجوب تعبدی از خود دلیل حجیت استفاده می شود چون صدق العادل می گوید تصدیق کن و با صدق العادل که حکم است می خواهیم اثر را استخراج کنیم یعنی وجوب را اخراج کنیم و این ملازم با اتحاد حکم و موضوع است.

در مثال ما قول شیخ جدای از وجوب تصدیق هیچ اثری ندارد. و اگر اثر آن وجوب تصدیق باشد یعنی بگوییم واجب است شیخ طوسی را تصدیق کرد این اثر ناشی از خود حکم است و این محال است چرا که رتبه موضوع قبل از حکم است و موضوع باید قبل از حکم در نظر گرفته شود سپس به آن حکم شود در حالی که در اینجا خود اثر مولود حکم است. اتحاد حکم و موضوع محال است چون رتبه حکم از رتبه موضوع متاخر است و این از قضایای بدیهی است و قیاساتها معها.

بله اگر دو جعل در بین باشد نه یک جعل در اینجا ممکن است. اگر یک جعل بگوید صدق الشیخ یعنی واجب باشد شیخ را تصدیق کنیم و بعد یک دلیل دیگر بگوید صدق العادل. دلیل اول برای قول شیخ اثر تعبدی جعل کرده است و یک دلیل دیگر می گوید باید آن اثر را مترتب کرد اینجا مشکلی نیست. یک جعل متکفل ایجاد اثر باشد و یک جعل متکفل ترتیب اثر باشد اینجا مشکلی نیست. چون موضوع یکی خبر شیخ است و موضوع دیگری جعل اول است و این محال نیست.

اشکال دوم: این اشکال در خبری است که حاکی از قول معصوم است. یعنی در خبر شیخ صدوق است. این خبر اثر شرعی دارد حجیت خبر صدوق معقول است چون اثر اخبار صدوق ثبوت قول امام است و این اثر شرعی دارد. تنجز قول امام اثر شرعی دارد اما این جایی است که خبر صدوق برای ما ثابت باشد و فرض این است که خبر صدوق با وجوب تصدیق مفید برای ما حاصل شده است پس اخبار صدوق برای ما وجدانا ثابت نیست بلکه به واسطه مفید

است. پس برای اخبار مفید اول باید وجوب تصدیقی بیاید تا اثبات کند که صدوق این را گفته است حالا یک وجوب تصدیق دیگر باید بگوید صدوق هم راست می گوید که امام این را فرموده است.

قبل از وجوب تصدیق قول صدوق باید خود خبر صدوق به عنوان موضوع وجوب تصدیق ثابت باشد که فرض این است که این خودش از تصدیق مفید حاصل شده است. معنای این اشکال این است که رتبه حکم باید سابق بر موضوع باشد. اینجا خبر صدوق که قرار است موضوع برای تصدیق صدوق باشد قرار است ناشی از خود حکم به وجوب تصدیق باشد پس خود حکم باید قبل از موضوع خودش باشد تا بتواند موضوع خودش را ایجاد کند و بعد از ایجاد موضوع خودش که قول صدوق است حکم به وجوب تصدیق کند.

در اشکال قبل چون قول شیخ طوسی برای ما بالوجدان ثابت بود این اشکال نبود بلکه اشکال اتحاد رتبه حکم و موضوع بود اما اینجا چون قول شیخ صدوق برای ما وجدانا ثابت نیست و باید خودش اثبات شود سپس حکم به وجوب تصدیق آن کرد لازم می آید حکم مقدم بر موضوعش باشد.

نکته اول:

اصل این اشکال نسبت به ادله لفظیه حجیت خبر واحد است اگر ما دلیلی غیر از ادله لفظیه داشته باشیم مثل سیره عقلاء این اشکال موردی ندارد چون اشکال نسبت به مقام ثبوت و واقع نیست بلکه از باب امکان اثباتی شمول دلیل حجیت نسبت به اخبار با واسطه بود و لذا مرحوم آخوند تصریح کرد که اگر جعل دیگری باشد مشکلی در بین نخواهد بود.

ادله لفظی چون متضمن یک جعل هستند از نظر اثباتی نمی توانند هم موضوع خودشان را اثبات کنند و هم حکم را اثبات کنند. پس مشکل در جعل حجیت اخبار با واسطه نیست بلکه مشکل در جعل حجیت به جعل واحد است بنابراین اگر دلیل حجیت غیر لفظی باشد مثل دلیل عقل یا سیره عقلا و ...مشکل در بین نخواهد بود.

این را کسانی باید جواب بدهند که یا ادله غیر لفظی را اصلا نپذیرند و یا اینکه اطلاق آنها را نپذیرند و دلیل آنها منحصر در ادله لفظیه باشد.

نکته دوم:

مرحوم آخوند فرمودند بحث در این شبهه بحثی است اثباتی و مربوط به ادله لفظیه که متکفل یک جعل است و اگر بنا باشد جعل متعدد داشته باشیم مشکلی در این میان نیست.

نکته قابل توجه این است که دفع شبهه به دو جعل امکان ندارد بلکه به تعدد جعل است در بعضی از موارد دو جعل مورد نیاز است و در برخی از موارد بیش از دو جعل مورد نیاز است. به عدد وسائط بین ما و قول معصوم باید جعل تصور شود. اگر نقلی ده واسطه دارد با دو جعل مشکل حل نمی شود. با دو جعل فقط مشکل دو واسطه حل می شود. این نکته را مرحوم اصفهانی هم متذکر شده اند. (نهایۀ الدرایۀ ج ۳ ص ۲۱۸)

البته مرحوم مشکینی از مرحوم آخوند در مجلس درس نقل می کنند که خود ایشان ملتفت این نکته بوده اند. (حاشیۀ المشکینی ج ۳ ص ۲۹۶)

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 بلا محذور لزوم اتحاد الحكم و الموضوع. هذا مضافا إلى القطع بتحقق ما هو المناط فى سائر الآثار فى هذا الأثر أى وجوب التصديق بعد تحققه بهذا الخطاب و إن كان لا يمكن أن يكون ملحوظا لأجل المحذور و إلى عدم القول بالفصل بينه و بين سائر الآثار فى وجوب الترتيب لدى الإخبار بموضوع صار أثره الشرعى وجوب التصديق و هو خبر العدل و لو بنفس الحكم فى الآية به فافهم.

و لا يخفى أنه لا مجال بعد اندفاع الإشكال بذلک للإشكال فى خصوص الوسائط من الأخبار كخبر الصفار المحكى بخبر المفيد مثلا بأنه لا يكاد يكون خبرا تعبدا إلا بنفس الحكم بوجوب تصديق العادل الشامل للمفيد فكيف يكون هذا الحكم المحقق لخبر الصفار تعبدا مثلا حكما له أيضا و ذلک لأنه إذا كان خبر العدل ذا أثر شرعى حقيقة بحكم الآية وجب ترتيب أثره عليه عند إخبار العدل به كسائر ذوات الآثار من الموضوعات لما عرفت من شمول مثل الآية للخبر الحاكى للخبر بنحو القضية الطبيعية أو لشمول الحكم فيها له مناطا و إن لم يشمله لفظا أو لعدم القول بالفصل فتأمل جيدا.[۱۸۳]

---

[۱۸۳] مرحوم آخوند سه جواب دارند که هر سه جواب به دو اشکال است:

1.مرحوم آخوند می فرمایند این اشکال در جایی است که قضیه خارجیه تصور شود .مثل اینکه گفته است صدق الشیخ و فرض ما این است که قول شیخ جدای از وجوب تصدیق اثری ندارد و وجوب تصدیق با خود این دلیل می خواهد اثبات شود.

اما فرض این است که قضیه ما طبیعیه است یعنی برای کل ما یصدق علیه هذا العنوان فی الخارج است. یعنی قضیه حقیقیه است. پس هر قضیه ای که اثر داشته باشد امر به تصدیق بر آن مترتب می شود حتی اگر آن اثر از خود این حاصل شده باشد. یعنی اولا با قضیه اثر ایجاد می شود بعد حکم به آن می شود.

قضیه حقیقیه با هر انطباقی می تواند موضوع انطباق دیگر را برای خودش درست کند. چون قضیه طبیعیه و حقیقیه است. ایجاد موضوع به واسطه یک تطبیق است و حکم به واسطه تطبیق دیگر است. یعنی این قضیه حقیقیه ابتدا یک بار منطبق می شود و اثر را ایجاد می کند و بعد از ایجاد اثر بار دیگر منطبق می شود و حکم می کند.

به عبارت دیگر قضیه حقیقیه (یا همان طبیعیه) می گوید طبیعت خبری که اثر دارد حجت است و یکی از اخباری که دارای اثر است خبری است که اثرش با خود این دلیل شکل می گیرد. با خود این دلیل حجیت خبر یک خبر دارای اثر شکل می گیرد و بعد از آن قضیه حقیقیه منطبق می شود و حکم به حجیت آن می کند.

مثلا می گویند المبتدأ مرفوع این جمله بر خود مبتدای این جمله هم منطبق است. خود کلمه المبتدأ هم مبتداست و مرفوع است. اگر این جعل به نحو قضیه خارجیه ناظر به قضایای موجود بود اشکال وارد بود و نمی شد با خود این حکم موضوع را تولید کرد چون این مبتدأ در این جمله وقتی مبتداست که حکم بیاید یعنی وقتی موضوع برای حکم می شود که حکم بیاید و حکم نمی تواند موضوع خودش را بسازد اما در قضایای حقیقیه این اشکال نیست در این موارد اشکالی ندارد یک مصداق با خود این حکم درست بشود و بعد مشمول خود قضیه حقیقیه قرار گیرد چرا که انطباق قضیه حقیقیه بر مصادیقش قهری است.

و منها آیهٔ النفر

قال الله تبارک و تعالی فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ الآیهٔ[۱۸۴] ربما یستدل بها من وجوه.

أحدها أن کلمهٔ لعل و إن کانت مستعملهٔ علی التحقیق فی معناه الحقیقی و هو الترجی الإیقاعی الإنشائی إلا أن الداعی إلیه حیث یستحیل فی حقه تعالی أن یکون هو الترجی الحقیقی کان هو محبوبیهٔ التحذر عند الإنذار و إذا ثبت محبوبیته ثبت وجوبه شرعا لعدم الفصل و عقلا لوجوبه مع وجود ما یقتضیه و عدم حسنه بل عدم إمکانه بدونه.

ثانیها أنه لما وجب الإنذار لکونه غایهٔ للنفر الواجب کما هو قضیهٔ کلمهٔ لو لا التحضیضیهٔ وجب التحذر و إلا لغا وجوبه.

ثالثها أنه جعل غایهٔ للإنذار الواجب و غایهٔ الواجب واجب.[۱۸۵]

به عبارت دیگر از آنجا که اطلاق رفض القیود است بر ماهیت حکم می شود اما اگر جمع القیود بود این اشکال وجود داشت.

2.فرقی بین این اثر و اثر دیگر نیست یعنی ما علم به عدم فرق بین آثار داریم. درست است که شارع نمی تواند بر این اثر حکم کند چون مستلزم اتحاد حکم و موضوع است اما ما می دانیم که بین این اثر و اثر دیگر فرقی نیست و لذا می گوییم این اثر اینجا هم مترتب است. محذور ثبوتی که در اینجا نبود و لذا گفتیم با دو جعل می شود این کار را کرد. در اینجا عقل ما کشف می کند که دو جعل شده است.

3.قائل به فصل نداریم و هر کس قائل به حجیت خبر بدون واسطه شده است قائل به حجیت خبر با واسطه هم شده است و کسی نیست که بین این دو تفکیک کرده باشد. در حقیقت اجماع مرکب است.

[۱۸۴] در آیه نفر دو تفسیر وجود دارد یکی اینکه بر عده ای واجب است بروند و تفقه یاد بگیرند و تفسیر دیگر این است که گروهی از شما برای جهاد با دشمن بروند و همه نروند بلکه عده ای بمانند تا تفقه کنند و وقتی آن عده برگشتند آنها را انذار کنند.

بنابر تفسیر اول لیتفقهوا فی الدین یعنی همان عده ای که نافر هستند تفقه پیدا کنند و انذار کنند. و بنابر تفسیر دوم لیتفقهوا فی الدین یعنی کسانی که باقی مانده اند و آنها کسانی را که برای جهاد رفته اند را انذار کنند.

در استدلال برای حجیت خبر واحد هیچ کدام از این دو تفسیر تفاوتی ندارند چون بالاخره گروهی باید دیگران را انذار کنند و آنها هم باید تحذر کنند.

[۱۸۵] مرحوم آخوند سه تقریر برای دلالت آیه نفر بر حجیت خبر واحد بیان کرده اند:

تقریر اول: مستفاد از آیه مطلوبیت تحذر عند الانذار است. آیه شریفه اختصاصی به احکام هم ندارد بلکه اعم از مسائل اعتقادی و عملی است و در مسائل عملی هم اعم از احکام و اخلاق و ... می باشد. وقتی تحذر مطلوب بود یعنی از نظر شرعی و عقلی هم واجب است و وجوب تحذر ملازم با حجیت انذار است.

اما اینکه بین مطلوبیت تحذر و وجوب آن تلازم هست به این دلیل که در آیه شریفه گفته است لعلهم یحذرون و ادات ترجی دلالت بر وجوب ندارد نه وضعا و نه عرفا پس آیه خودش دلالت بر وجوب تحذر نمی کند بلکه دلالت بر محبوبیت آن می کند اما بعد از اثبات محبوبیت وجوب آن ثابت می شود هم شرعا و هم عقلا.

شرعا به خاطر عدم قول به فصل، یعنی هر کس قائل به محبوبیت تحذر شده است قائل به وجوب آن شده است کسی نیست که معتقد باشد محبوب است و مستحب است بلکه یا قائل به وجوب تحذرند یا عدم محبوبیت آن.

بین محبوبیت و وجوب عقلی تحذر هم تلازم است چون یا مقتضی تحذر هست (یعنی عقاب محتمل باشد) که لازم است و یا مقتضی تحذر نیست (یعنی عقابی محتمل نیست) که اصلا تحذر لازم نیست. نمی شود در نظر گرفت تحذر مستحب باشد.

آنچه از این آیه فهمیده می شود این است که تحذر وقتی مقتضی تحذر هست مطلوب است و مطلوبیت تحذر فقط در فرض وجوب قابل تصور است. چون اگر مقتضی تحذر که احتمال عقاب و بیان است نباشد اصلا تحذر معنا ندارد و با عقاب بلابیان دیگر معنا ندارد تحذر مطلوب باشد. اگر مقتضی تحذر باشد به خاطر حکم عقل به دفع عقاب محتمل، عقل حکم به وجوب تحذر می کند.

تقریر دوم: از آیه استفاده می شود که انذار واجب است چون لولای تحضیضیه دارد و توبیخ می کند که چرا گروهی مسافرت نمی کنند پس معلوم است نفر واجب است و غایت نفر واجب که انذار است هم واجب خواهد بود چون غایت واجب هم واجب است. ذکر غایتی برای حکمی ظهور در این دارد که غایت هم مثل آن حکم است.

حال که انذار واجب است دو حالت قابل تصور است گاهی با انذار علم پیدا می شود تحذر واجب است اما اگر علم حاصل نشود و بر او تحذر واجب نباشد کار منذر لغو خواهد بود. پس مفاد آیه این است که انذار حجت است حتی اگر علم آور نباشد.

آیه می گوید انذار کنید چه علم آور باشد و چه علم آور نباشد و نتیجه آن این است که در فرضی که علم آور هم نیست باز هم انذار واجب است پس انذار حجت است.

نکته:

مرحوم آخوند فرمودند انذار واجب است چون غایت نفر واجب است. چرا ایشان در وجوب انذار خودش را به تکلف انداخته است؟ در آیه شریفه امر به انذار شده است و فرموده است و لینذروا پس چرا مرحوم آخوند در دلالت این آیه بر وجوب انذار خودش را به تکلف انداخته است و از لولای تحضیضیه استفاده کرده است؟ و اگر صیغه امر هم نباشد جمله خبریه در مقام انشاء است و مفید وجوب است.

دلیل این است که اگر ذی الغایهٔ مستحب باشد حتی اگر غایت امر هم باشد مفادش وجوب نخواهد بود. اگر گفته بود نفر مستحب است تا حتما انذار کنند دلالت بر وجوب نمی کند. برای همین ایشان می خواهد دلالت آیه را بر وجوب نفر اثبات کند تا انذار غایت واجب قرار بگیرد نه غایت مستحب.

تقریب سوم: سومین تقریبی که برای دلالت آیه نقل شده است این است که غایت واجب، واجب است و چون تحذر مقصود و غایت از انذار است پس آیه ظاهر در وجوب تحذر است و گفتیم تحذر اگر واجب باشد معنایش حجیت

و یشکل الوجه الأول بأن التحذر لرجاء إدراک الواقع و عدم الوقوع فی محذور مخالفته من فوت المصلحة أو الوقوع فی المفسدة حسن و لیس بواجب فیما لم یکن هناک حجة علی التکلیف و لم یثبت هاهنا عدم الفصل غایته عدم القول بالفصل.[۱۸۶]

و الوجه الثانی و الثالث بعدم انحصار فائدة الإنذار بإیجاب التحذر تعبدا لعدم إطلاق یقتضی وجوبه علی الإطلاق ضرورة أن الآیة مسوقة لبیان وجوب النفر لا لبیان غایتیة التحذر و لعل وجوبه کان مشروطا بما إذا أفاد العلم لو لم نقل بکونه مشروطا به فإن النفر إنما یکون لأجل التفقه و تعلم معالم الدین و معرفة ما جاء به سید المرسلین صلی الله علیه و آله و سلم کی ینذروا بها المتخلفین أو النافرین علی الوجهین فی تفسیر الآیة لکی یحذروا إذا أنذروا بها و قضیته إنما هو وجوب الحذر عند إحراز أن الإنذار بها کما لا یخفی.[۱۸۷]

انذار و حجیت خبر است چون اگر انذار واجب نباشد معنا ندارد تحذر واجب باشد.

تفاوت تقریب دوم و سوم روشن است. یکی وجوب انذار را به خاطر لغویت اثبات می کند و دیگری به ملاک ظهور و چون غایت واجب، واجب است وجوب انذار را اثبات می کند.

[۱۸۶] مرحوم آخوند از تقریر اول جواب می دهند که مفاد آیه این است که در فرض انذار تحذر مطلوب است. اما انذار به چه چیزی و تحذر از چه چیزی؟

در تقریب فرض شده است که انذار از عقوبت و تحذر از عقوبت و لذا نتیجه گرفته شد که بین مطلوبیت تحذر و وجوب آن تلازم است. در حالی که ممکن است منظور از تحذر و انذار، تحذر از مخالفت واقع باشد. تحذر از فوات مصالح نفس الامری باشد، انذار نسبت به احکام نفس الامری باشد. آنکه واسطه است و مخبر است انذار به عقوبت اخروی نمی کند بلکه می گوید اینجا حکمی هست و مبادا با این حکم مخالفت شود و کسی هم که تحذر می کند، تحذر از وقوع در مخالفت با واقع و وقوع در مفاسد و فوات مصالح می کند نه تحذر از عقاب و ثواب.

این استدلال مبتنی بر این است که انذار و تحذر از عقوبت مراد باشد، اما با بیانی که ما گفتیم مطلوبیت به معنای استحباب خواهد بود مفاد آیه می گوید احتیاط مستحب است هم شرعا و هم عقلا و تلازمی بین مطلوبیت و محبوبیت تحذر از مخالفت با حکم نفس الامری و بین وجوب نیست (در جایی که هنوز حکم تنجزی پیدا نکرده است).

بحث ما در حجیت این انذار است یعنی بحث در این است که این انذار آیا منجز حکم واقعی هست یا نه؟ بنابراین نمی توان با مطلوبیت تحذر، حجیت انذار را استفاده کرد چون حجیت انذار متوقف بر وجوب تحذر است و وجوب تحذر متوقف بر حجیت انذار است.

[۱۸۷] از تقریب دوم و سوم (یکی وجوب انذار را به خاطر لغویت اثبات می کند و دیگری به ملاک ظهور و چون غایت واجب، واجب است وجوب انذار را اثبات می کند) جواب می دهند که آیه شریفه می گوید حتی اگر برای مردم هم علم حاصل نشد انذار واجب است. جایی که علم حاصل نمی شود انذار واجب است اما تحذر واجب نیست و وجوب انذار هم لغو نیست.

اولا آیه در مقام بیان وجوب انذار است نه وجوب تحذر و لذا اثبات می کند انذار مطلقا واجب است و اثبات می کند

ثم إنه أشكل أيضا بأن الآية لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقا فلا دلالة لها على حجية الخبر بما هو خبر حيث إنه ليس شأن الراوى إلا الإخبار بما تحمله لا التخويف و الإنذار و إنما هو شأن المرشد أو المجتهد بالنسبة إلى المسترشد أو المقلد.

قلت لا يذهب عليک أنه ليس حال الرواة فى الصدر الأول فى نقل ما تحملوا من النبى صلى الله عليه و على أهل بيته الكرام أو الإمام عليه السلام من الأحكام إلى الأنام إلا كحال نقلة الفتاوى إلى العوام.

و لا شبهة فى أنه يصح منهم التخويف فى مقام الإبلاغ و الإنذار و التحذير بالبلاغ فكذا من الرواة فالآية لو فرض دلالتها على حجية نقل الراوى إذا كان مع التخويف كان نقله حجة بدونه أيضا لعدم الفصل بينهما جزما فافهم.[۱۸۸]

فی الجمله تحذر هم واجب است اما اینکه کجا تحذر بر مردم واجب است آیه دلالت نمی کند که همه جا تحذر واجب است حتی اگر علم برای آنها حاصل نشود.

و ثانیا آنچه در آیه شریفه آمده است این است که کسانی که تفقه پیدا کردند وقتی آمدند مردم را به فقه انذار کردند و حکم واقعی را بیان کردند و مردم را با آن انذار کردند در این صورت بر مردم هم لازم است حذر کنند اما جایی که صحت خبر ثقه معلوم نیست حذر لازم نیست. فقه یعنی فقه واقعی و حکم واقعی ولی خبر واحد معلوم نیست حکم واقعی باشد.

چه وقت صدق می کند که مخبر از فقه واقعی و حکم واقعی خبر می دهد؟ جایی که شما احراز کنید این خبر صحیح است پس مفاد آیه این است که هر کجا برای مردم علم حاصل شد باید تحذر کنند اما جایی که علم حاصل نشد تحذری لازم نیست.

وجوب انذار هم لغو نیست چون زمینه ایجاد علم است. چون باعث می شود مساله در معرض حصول علم قرار گیرد و لذا انذار واجب است هر چند اگر علم آور نباشد تحذر واجب نیست. چه بسا در بسیاری از موارد با همین انذار علم حاصل شود و اگر قرار بود وجوب انذار متوقف بر تاثیر در علم مخاطب باشد کسی انذاری نمی کرد.

[۱۸۸] با قطع نظرا ز اشکالات سابق که بیان شد اشکال عامی به آیه نفر وارد شده است و آن اینکه این آیه مربوط به حجیت فتوا ست نه خبر واحد. در آیه شریفه گفته است جایی که انذار انجام بشود تحذر هم باید صورت بگیرد و انذار حجت است اما انذار با چه چیزی؟ انذار با فتوا نه انذار با خبر واحد.

زیرا انذار در جایی است که فهم و تفقه باشد و انذار به امر مخوفی باشد که منذر خودش درکش کرده باشد و فهمیده باشد و این معنایش حجیت فتواست نه حجیت خبر واحد. لذا نمی توان به آیه برای حجیت خبر مبتنی بر حس استدلال کرد بلکه آیه حجیت فتوای حدسی است.

اصل این اشکال را مرحوم شیخ در رسائل ذکر کرده اند.

مرحوم آخوند می فرمایند اینجا ملازمه وجود دارد (حال یا به معنای ملازمه و عدم فصل و یا به معنای اجماع مرکب).

در زمان صدور روایات صدور فتوا و نقل فتوا با نقل روایت صورت می گرفته است .آنچه آنها نقل می کرده اند مشتمل بر تخویف بوده است و متن روایت را می خوانده است. مثلا به جای اینکه بگوید حج واجب است و ترک آن

و منها آیهٔ الکتمان

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا الآيهٔ و تقريب الاستدلال بها أن حرمهٔ الكتمان تستلزم وجوب القبول عقلا للزوم لغويته بدونه و لا يخفى أنه لو سلمت هذه الملازمهٔ[۱۸۹] لا مجال للإيراد على هذه الآيهٔ بما أورد على آيهٔ النفر من دعوى الإهمال أو استظهار الاختصاص بما إذا أفاد العلم فإنها تنافيهما كما لا يخفى لكنها ممنوعهٔ فإن اللغويهٔ غير لازمهٔ لعدم انحصار الفائدهٔ بالقبول تعبدا و

حرام است روایت را نقل می کرده است که کسی که حج نرود و بمیرد مات یهودیا او نصرانیا.

پس از متن آیه استفاده می شود که روایت روات که مقرون به انذار و تخویف و ذکر عقوبت بوده است حجت بوده است. حال اگر روایتی را راوی نقل کند بدون اینکه مقرون به تخویف باشد باز هم حجت است. اگر روایت مشتمل بر تخویف حجت است روایتی که مشتمل بر آن هم نباشد حجت است چون احتمال فرق وجود ندارد. تلازم است بین حجیت خبر مشتمل بر ذکر عقوبت و بین حجیت غیر مشتمل بر ذکر عقوبت. هر چند انذار فقط اولی است اما احتمال فرق بین این دو نیست و کسی هم تفصیل بین آنها نداده است.

نکته:

این جواب از مرحوم آخوند عجیب است و لذا همه کسانی که بعد از آخوند هستند به ایشان اشکال کرده اند. بحث این نیست که مفاد آیه حجیت خبر مشتمل بر انذار است تا شما فرقی بین خبر مشتمل بر انذار و خبر خالی از انذار نیست بلکه بحث در این است که مفاد آیه حجیت فتواست. شما باید بگویید فرقی بین فتوا و خبر نیست نه اینکه بگویید فرقی بین این خبر و آن خبر نیست. بین این دو تفاوت خیلی است.

مرحوم شیخ نمی گوید آیه در مقام ذکر حجیت خبر مشتمل بر عقاب است بلکه می گوید آیه در مقام بیان حجیت فتوا ست. لذا جواب آخوند ربطی به این اشکال ندارد.

اشکال: مرحوم آخوند می فرمایند فتوا و خبر در زمان نزول آیه مصداقا یکی بوده اند و لذا با این بیان می خواهند حجیت خبر را اثبات کنند.

جواب: بله مصداقا یکی بوده اند اما وقتی می گویند فتوا حجت است یعنی به ملاک فتوا حجیت است نه به ملاک خبر. آیه می گوید فتوا حجت است و اخبار آن موقع چون مصداقا با فتوا یکی بوده اند به ملاک فتوا حجت بوده اند اما اگر جایی ملاک فتوای برای عامی وجود نداشت باز هم آیه دلالت می کند که خبر حجت است؟ حق این است که چنین دلالتی ندارد و لذا اشکال آخوند ناتمام است.

[۱۸۹] استدلال شده است اگر کتمان حرام است یعنی قبول لازم است و گرنه اگر قبول لازم نباشد حرمت کتمان لغو خواهد بود. لذا برای دفع لغویت باید بگوییم خبر عادل حجت است.

مرحوم آخوند جواب می دهند که آیه می گوید کتمان نکنند به خاطر اینکه اگر کسی کتمان نکند برای مردم علم حاصل می شود حرمت کتمان مستلزم وجوب قبول تعبدی آنچه اظهار می شود نیست بلکه ممکن است وجوبش مشروط به علم باشد و عدم کتمان مقدمه برای حصول علم است.

إمكان أن تكون حرمة الكتمان لأجل وضوح الحق بسبب كثرة من أفشاه و بينه لئلا يكون للناس على الله حجة بل كان له عليهم الحجة البالغة.[۱۹۰]

و منها آية السؤال عن أهل الذكر

فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ* و تقريب الاستدلال بها ما فى آية الكتمان. و فيه أن الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم لا للتعبد بالجواب.[۱۹۱]

و قد أورد عليها بأنه لو سلم دلالتها على التعبد بما أجاب أهل الذكر فلا دلالة لها على التعبد بما يروى الراوى فإنه بما هو راو لا يكون من أهل الذكر و العلم فالمناسب إنما هو الاستدلال بها على حجية الفتوى لا الرواية.

---

[۱۹۰] مرحوم شیخ دو جواب ذکر کرده اند. ایشان فرموده اند آیه از حیث حجیت و قبول تعبدی مهمل است چون آیه در مقام بیان حرمت کتمان است نه در مقام بیان وجوب قبول.
اگر بر فرض در آیه نفر بپذیریم آیه شریفه در مقام بیان وجوب از هر دو طرف هست چون هم گفته بود لینذروا و هم گفته بود لعلهم یحذرون اما در این آیه این طور نیست. این آیه می گوید کتمان حرام است اما اینکه دیگران چه وظیفه ای دارند اصلا متعرض نشده است تا بتوان به اطلاق آیه تمسک کرد.
اشکال بعدی شیخ این است که در آیه گفته است ان الذین یکتمون ما انزلنا و از کجا معلوم حرف مخبر، خبر از ما انزلنا است؟ حرمت کتمان ما انزلنا موجب قبول حرف او است نه چیزی که معلوم نیست ما انزلنا هست یا نه؟
مرحوم آخوند می فرمایند اگر اشکال ما را نپذیرید و کسی تلازم را بپذیرد اشکالات شیخ وارد نیستند.
(نیاز به تکمیل؟؟؟)

[۱۹۱] این آیه در دو جای قرآن آمده است:
وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِکَ إِلاَّ رِجَالاً نُوحِی إِلَیْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ (النحل آیه 43)
وَ مَا أَرْسَلْنَا قَبْلَکَ إِلاَّ رِجَالاً نُوحِی إِلَیْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ (الانبیاء آیه 7)
در دو آیه فقط یک کلمه من تفاوت دارد و باقی آیه شبیه هم هست.
تقریر استدلال همان است که در آیه کتمان گذشت. امر به سوال ملازمه دارد با پذیرش قول او، حال یا ملازمه عقلی است یعنی اگر پذیرش جواب لازم نباشد امر به سوال کردن لغو است و یا ملازمه عرفی دارد.
اشکال هم همان است که در آیه کتمان گفته شد لغویتی نیست آیه گفته است سوال کنید تا علم حاصل شود یعنی چون سوال مقدمه حصول علم است واجب است آیه شریفه می گوید اگر برای شما از جواب علم حاصل شد عمل کنید در انتهای آیه می گوید ان کنتم لا تعلمون یعنی سوال کنید لکی تعلموا سوال مقدمه برای حصول علم است که در آیه به آن اشاره شده است لذا آیه شریفه دلالت بر حجیت تعبدی خبر ندارد. موید آن این است که مورد آیه مسائل اعتقادی است و در مسائل اعتقادی حصول علم نیاز است.

و فيه أن كثيرا من الرواة يصدق عليهم أنهم أهل الذكر و الاطلاع على رأى 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 فإذا وجب قبول روايتهم فى مقام الجواب بمقتضى هذه الآية وجب قبول روايتهم و رواية غيرهم من العدول مطلقا لعدم الفصل جزما فى وجوب القبول بين المبتدئ و المسبوق بالسؤال و لا بين أضراب زرارة و غيرهم ممن لا يكون من أهل الذكر و إنما يروى ما سمعه أو رآه فافهم.[۱۹۲]

و منها آية الأذن

وَ مِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَ يَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ فإنه تبارک و تعالى مدح نبيه بأنه يصدق المؤمنين و قرنه بتصديقه تعالى.

و فيه أولا أنه إنما مدحه بأنه أذن و هو سريع القطع لا الأخذ بقول الغير تعبدا.

و ثانيا أنه إنما المراد بتصديقه للمؤمنين هو ترتيب خصوص الآثار التى تنفعهم و لا تضر غيرهم لا التصديق بترتيب جميع الآثار كما هو المطلوب فى باب حجية الخبر و يظهر ذلک من تصديقه للنمام بأنه ما نمه و تصديقه لله تعالى بأنه نمه كما هو المراد من التصديق فى (قوله عليه السلام: فصدقه و كذبهم) حيث (قال على ما فى الخبر: يا أبا محمد كذب سمعک و بصرک عن أخيک فإن شهد عندک خمسون قسامة أنه قال قولا و قال لم أقله فصدقه و كذبهم) فيكون مراده تصديقه بما ينفعه و لا يضرهم و

---

[۱۹۲] مرحوم آخوند در ادامه اشکال دیگری را ذکر می کنند و می گوید این اشکال وارد نیست.
اشکال این است که آیه در صدد اثبات حجیت خبر نیست بلکه مفاد آیه حجیت قول اهل نظر و اهل ذکر و عالم است. حجیت خبر مشروط به این نیست که مخبر اهل علم و نظر باشد. خبر اگر حجت باشد از فرد عامی هم حجت است و خبر اهل علم موضوعیتی ندارد، اما آنچه در آیه شریفه آمده است جواب عالم و اهل نظر است و این یعنی ناظر به قول اهل خبره است و اینکه قول اهل خبره حجت است یعنی در حقیقت اشاره می کند به حجیت فتوا.
این اشکال در ضمن آیه نفر هم بیان شد و مرحوم آخوند مشابه همان جواب را اینجا هم ذکر می کنند. ایشان می فرمایند بین این دو تلازم است و فصلی نیست. یعنی اگر خبر اهل خبره را حجت دانستیم خبر غیر خبره هم حجت است و آیه دلالت بر حجیت خبر اهل خبره دارد.
اینکه آیه دلالت بر حجیت خبر اهل خبره دارد نه نظر اهل خبره به این دلیل است که آیه دلالت دارد که مثلا فقیهی از فقیهی سوال کند و نظر یک فقیه به عنوان فقیه و اهل خبره برای فقیه دیگر حجت نیست اما آیه شریفه می گوید اگر از فقیه دیگری سوال کردید و او خبر داد، خبرش بر او حجت است هر چند نظرش حجت نیست.
آیه شریفه در امر به سوال، فقیه را نیز شامل می شود. به او نیز می گوید برای استنباط حکم از اهل ذکر سوال کن و این یعنی حجیت خبر چرا که نظر فقیه دیگر برای فقیه حجت نیست و از طرف دیگر ما هم می دانیم که امر به سوال شامل فقیه هم می شود پس منظور از آیه حجیت خبر است نه حجیت نظر و از حیث اخبار فرقی بین خبر اهل نظر و خبر غیر آن ها نیست و فرقی در بین آنها نیست. لذا از نظر مرحوم آخوند این اشکال را وارد نمی دانند.

تکذیبهم فیما یضره و لا ینفعهم و إلا فکیف یحکم بتصدیق الواحد و تکذیب خمسین و هکذا المراد بتصدیق المؤمنین فی قصهٔ إسماعیل فتأمل جیدا.[۱۹۳]

---

[۱۹۳] در این آیه شریفه در کنار مدح پیامبر به ایمان به خداوند، ایمان به مومنین نیز مدح حساب شده است. ایمان به مومنین همان تصدیق مومنین است و این همان بیان دیگری از تصدیق خبر آنها ست.

مرحوم آخوند می فرمایند آنچه در آیه شریفه آمده است تصدیق تعبدی و پذیرش بدون علم نیست به قرینه اینکه در آیه گفته است به او می گویند هو اذن .معنای اذن یعنی کسی که سریع القطع است یعنی کسی که هر چه می شنود باور می کند در حقیقت آنها می گفتند پیامبر حرف همه را می شنود و خوش باور است نه اینکه حرف همه را از روی تعبد می پذیرد.

آیه نهایت چیزی که دلالت می کند این است که پیامبر قطاع بوده است و برای پیامبر زود قطع حاصل می شده است و کفار این را به عنوان مذمت ذکر می کردند و آنها فکر می کردند پیامبر نعوذ بالله ساده لوح است و هر آنچه گفته می شود را باور می کند پس آیه دلالت بر تصدیق تعبدی حتی بدون حصول علم هم ندارد.

ثانیا آنچه در آیه شریفه آمده است یومن بالله و یومن للمومنین است. لامی که بر مومنین هست لام نفع است و قرینه بر تضمین در آیه شریفه است. اگر ایمان با باء تعدیه می شد معنایش یصدق بود اما با لام تعدیه شده است و معنایش این است که مومنین را تصدیق می کند تا جایی که خبر به نفع مومنین است. اما جایی که خبری به ضرر کسی دیگر باشد آیه نمی گوید پیامبر اینجا خبر آنها را می پذیرفته است. لذا در روایات این آیه بر حسن ظن به دیگران تطبیق شده است. این معنایش این است که در آنچه به نفع او است او را تصدیق کنید نه اینکه در آنچه به ضرر دیگران هم هست او را تصدیق کنید و گرنه معنا ندارد در روایت بگوید اگر پنجاه نفر چیزی را به کسی نسبت دادند و خود شخص آن را انکار کرد آنها را تکذیب کن و آن شخص را تصدیق کن.

البته آیه شریفه نافی حجیت شهادت نیست و در مواردی که در شرع حدی برای شهادت تعیین شده است شکی نیست که شهادت آن عده برای ترتیب حکم کافی است. آیه شریفه می گوید جایی که کسی متهم به چیزی است تا جایی که به نفع او است باید بر حرف او آثار صدق را مترتب کرد.

آیه شریفه می گوید پیامبر ساده نیست بلکه تا وقتی پذیرش حرف شما به نفع شما باشد آثار صحت را بر حرف شما مترتب می کند نه اینکه باور می کند و گرنه پیامبر شخص بسیار با سیاستی بوده است. معنای آیه این نیست که در جایی هم که حرف شما به ضرر کسی دیگر است آثار صحت را بر حرف شما مترتب می کند.

لذا آیه هیچ دلالتی بر حجیت خبر واحد ندارد و برای همین هم عده ای از علماء این آیه را اصلا جزو ادله حجیت خبر واحد ذکر نکرده اند.

فصل فی الأخبار التی دلت علی اعتبار أخبار الآحاد

و هی و إن کانت طوائف کثیرة کما یظهر من مراجعة الوسائل و غیرها إلا أنه یشکل الاستدلال بها علی حجیة أخبار الآحاد بأنها أخبار آحاد فإنها غیر متفقة علی لفظ و لا علی معنی فتکون متواترة لفظا أو معنی.

و لکنه مندفع بأنها و إن کانت کذلک إلا أنها متواترة إجمالا ضرورة أنه یعلم إجمالا بصدور بعضها منهم علیهم السلام و قضیته و إن کان حجیة خبر دل علی حجیته أخصها مضمونا إلا أنه یتعدی عنه فیما إذا کان بینها ما کان بهذه الخصوصیة و قد دل علی حجیة ما کان أعم فافهم.[۱۹۴]

فصل فی الإجماع علی حجیة الخبر. و تقریره من وجوه.

أحدها [عدم تحقق الإجماع المحصل و المنقول بالتواتر]

دعوی الإجماع من تتبع فتاوی الأصحاب علی الحجیة من زماننا إلی زمان الشیخ فیکشف رضاه علیه السلام بذلک و یقطع به أو من تتبع الإجماعات المنقولة علی الحجیة و لا یخفی مجازفة هذه الدعوی لاختلاف الفتاوی فیما أخذ فی اعتباره من الخصوصیات

---

[۱۹۴] مرحوم آخوند می فرمایند اشکال نشود که نمی توان برای حجیت خبر واحد، به اخبار استدلال کرد چرا که این اخبار متواتر اجمالی است یعنی علم به صدور برخی از این روایات داریم و همین برای اثبات مطلب کافی است. در حقیقت استدلال بر حجیت خبر واحد به خبر واحد نیست بلکه به علم به حجیت است.
اشکال: چطور می توان با تواتر اجمالی اثبات حجیت کرد در حالی که با تواتر اجمالی حداکثر می توان اثبات کرد برخی از این روایات صادر شده اند و نمی توان گفت هر خبر واحدی حجت است چون مضمون این روایات مختلفند و سعه و ضیق آنها متفاوت است.
مثلا آیا خبر مطلق ثقه حجت است یا خبر ثقه عدل امامی؟ برخی از اخبار متضمن اولی هستند و برخی دیگر متضمن دومی. و ما علم به صدور معین از این اخبار نداریم بلکه علم به صدور یکی از آنها داریم و نتیجه تابع اخس مقدمات است بنابراین نتیجه این خواهد بود که خبر ثقه امامی عدل حجت است.
مرحوم آخوند می فرمایند این حرف صحیح است اما می توان به بیانی اثبات حجیت مطلق خبر کرد. به این صورت که ابتدا در روایات می گردیم و روایاتی را با این مشخصات پیدا می کنیم یعنی سندش همان اخس مضمونا باشد یعنی همه روات آن عدل امامی ثقه باشند و بعد به مضمون آن عمل می کنیم و اگر مضمون آن حجیت خبر مطلق ثقه باشد کافی است.
مرحوم آخوند به این مقدار بحث را تمام کرده اند و اشاره نکرده اند که آیا خبری داریم که چنین سندی داشته باشد و مضمونش حجیت مطلق خبر ثقه باشد یا نداریم. شاید ظاهر کلام ایشان این باشد که چنین خبری داریم چون آنچه مهم است همین است و گرنه مانند این است که بگوییم اگر آیه ای دلالت بر حجیت خبر ثقه بکند، خبر ثقه حجت خواهد بود اما آیه داریم یا نداریم را بررسی نکنیم و به جا بود مرحوم آخوند متعرض این روایت می شدند.

و معه لا مجال لتحصيل القطع برضاه عليه السلام من تتبعها و هكذا حال تتبع الإجماعات المنقولة اللهم إلا أن يدعى تواطؤها على الحجية في الجملة و إنما الاختلاف في الخصوصيات المعتبرة فيها و لكن دون إثباته خرط القتاد.[۱۹۵]

ثانيها دعوى اتفاق العلماء عملا بل كافة المسلمين على العمل بخبر الواحد في أمورهم الشرعية كما يظهر من أخذ فتاوى المجتهدين من الناقلين لها.

و فيه مضافا إلى ما عرفت مما يرد على الوجه الأول أنه لو سلم اتفاقهم على ذلك لم يحرز أنهم اتفقوا بما هم مسلمون و متدينون بهذا الدين أو بما هم عقلاء و لو لم يلتزموا بدين كما هم لا يزالون يعملون بها في غير الأمور الدينية من الأمور العادية فيرجع إلى

---

[۱۹۵] دلیل سومی که برای حجیت خبر واحد اقامه شده است اجماع است. برای اجماع می توان چند تقریر مختلف داشت:

1.همان که مرحوم آخوند فرموده اند که تمام علماء از زمان ما تا زمان شیخ طوسی همه حجیت خبر واحد را قبول دارند، و این اجماع کاشف از موافقت و رضایت معصوم علیه السلام است.

2.عده ای از علماء ادعای اجماع بر حجیت خبر واحد دارند.

مرحوم آخوند از این دو تقریر جواب می دهند که بررسی کلمات نشان می دهد کسانی که قائل به حجیت خبر واحد شده اند هر کدام قیود و خصوصیاتی گفته است که دیگری نگفته است. این باعث می شود که نتوانیم کشف رضایت امام کنیم. در حقیقت این اشکال صغروی در تحقق اجماع است که هر کدام حرف مخصوص به خود دارند و اجماعی در کار نیست.

اشکال: بالاخره همه این اقوال، قدر مشترکی دارند و آن حجیت خبر واحد فی الجمله است.

جواب: مرحوم آخوند می فرمایند این حرف اشتباه است چرا که اصل حجیت خبر هم مورد اتفاق و نظر نیست.

درست است کسانی که قائل به حجیت خبر شده اند نظرشان مختلف است اما این طور نیست که همه معتقد به حجیت خبر واحد باشند. لذا اجماع محصلی بر حجیت خبر واحد در بین نیست.

اجماع منقول هم ناتمام است به همان نکته ای که گفتیم یعنی کسانی که ادعای اجماع کرده اند بر عناوین مختلفی ادعای اجماع کردند که نمی توان اجماع منقول کاشف از رای معصوم داشت.

علاوه که اجماع منقول هم معارض به ادعای اجماع بر عدم حجیت است.

به نظر اولی این بود که مرحوم آخوند اجماع را به عنوان مدرکی بودن رد می کرد. یعنی با فرض اینکه اجماعی باشد احتمال مدرکی بودن اجماع هست بلکه اطمینان و وثوق هست که مدرک مجمعین همین وجوهی است که در کلمات مطرح شده است نه اینکه اجماع تعبدی داشته باشیم.

این دو تقریر را مرحوم آخوند در ضمن یک وجه بیان کرده اند.

ثالث الوجوه[۱۹۶] هو دعوى استقرار سيرة العقلاء من ذوى الأديان و غيرهم على العمل بخبر الثقة و استمرت إلى زماننا و لم يردع عنه نبى و لا وصى نبى ضرورة أنه لو كان لاشتهر و بان و من الواضح أنه يكشف عن رضا الشارع به فى الشرعيات أيضا.[۱۹۷]

---

[۱۹۶] وجه دیگری که در کلام مرحوم آخوند بیان شده است اجماع عملی علماء است اما منظور ایشان از اجماع عملی همان سیره است. سیره علماء و بعد ترقی می کنند که بلکه اجماع همه مسلمین بر عمل به خبر واحد است.

سیره عملی علماء و فقهاء و روات همه بر عمل به خبر واحد است. و سیره همه مسلمانان همین است. شاهدش هم این است که فتاوای علما برای عوام توسط ثقات نقل می شده است و مردم به گفتار آنها اعتماد می کردند و مطابق آن عمل می کردند.

توجه شود این سیره متشرعه است و سیره متشرعه اگر اتصالش به زمان معصوم احراز شود حجت است.

مرحوم آخوند از این وجه هم جواب می دهند که درست است که سیره عملی متشرعه بر عمل به خبر واحد است. اما معلوم نیست سیره عملی متشرعه بما هم متشرعون و مسلمون بر عمل به خبر واحد باشد. بلکه ممکن است بر اساس اینکه جزو عقلاء هستند و سیره عقلاء بر عمل به خبر واحد است عمل به خبر واحد می کنند. و لذا دلیل مستقلی از سیره عقلاء و بنای عقلاء نخواهد بود.

اشکال نشود که اگر سیره متشرعه وجود دارد، سیره عقلاء هم وجود داشته باشد یا نداشته باشد مهم نیست.

جواب این است که شرایط پذیرش آنها با هم متفاوت است. سیره متشرعه خودش متضمن حکم است و وزان سیره متشرعه وزان حکم منقول از شارع است و لذا نیازی به اثبات موافقت ندارد. عدم ردع مقوم سیره متشرعه نیست. اصلا اگر شارع مخالف بود چنین سیره ای شکل نمی گرفت بر خلاف سیره عقلاء که این طور نیست و حتی با منع شارع هم سیره عقلاء در امور خودشان جریان دارد و نهایت این است که در دایره شریعت به آن سیره عمل نمی کنند.

در سیره شرعیه، عمل را به شارع استناد می دهند یعنی می گویند شارع این طور گفته است بر خلاف سیره عقلاء که این طور نیست و به شارع نسبت داده نمی شود.

سیره متشرعه نیاز به عدم ردع ندارد چون در حقیقت حکایت عملی قول شارع است و همان طور که حکایت قولی نظر شارع نیاز به اثبات عدم ردع ندارد حکایت عملی هم نیاز به اثبات عدم ردع ندارد.

اما در جایی که سیره متشرعه در دایره شریعت بدون استناد به شارع جریان داشته باشد اینجا به عنوان عاقل عمل می کنند و نسبت به شارع نمی دهند لذا نیاز به اثبات عدم ردع داریم.

[۱۹۷] بعد از این مرحوم آخوند وارد وجه بعدی می شوند. و آن استدلال به سیره عقلاء است. سیره همه عقلاء چه متدین و چه غیر متدین تا زمان ما بر عمل به خبر واحد است.

اینکه ایشان می گوید تا زمان ما سیره بر این است به لحاظ کاشفیت می گویند .یعنی به لحاظ اینکه سیره الان اگر این است سیره از اموری است مثل لغت و وضع. همان طور که در وضع اصل عدم نقل جاری است در سیره هم می توان مشابه این اصل را پیاده کرد و گفت که سیره ای که در زمان ما وجود دارد کشف می کند که در زمان معصومین علیهم السلام هم همین سیره بوده است.

إن قلت يكفى فى الردع الآيات الناهية و الروايات المانعة عن اتباع غير العلم و ناهيک قوله تعالى وَ لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ و قوله تعالى وَ إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً.

قلت لا يكاد يكفى تلک الآيات فى ذلک فإنه مضافا إلى أنها وردت إرشادا إلى عدم كفاية الظن فى أصول الدين و لو سلم فإنما المتيقن لو لا أنه المنصرف إليه إطلاقها هو خصوص الظن الذى لم يقم على اعتباره حجة لا يكاد يكون الردع بها إلا على وجه دائر و ذلک 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 لا يخفى.[۱۹۸]

ملاک حجیت سیره عقلاء این است که سیره در زمان معصوم علیه السلام وجود داشته باشد. معاصرت سیره با شارع مهم است چه این سیره در زمان متاخر از معصوم باشد یا نباشد و لذا اگر سیره ای معاصر با معصوم نباشد نمی تواند کاشف از موقف شریعت باشد. اما وجود سیره در زمان متاخر با احتمال وجودش در زمان شارع کافی است. لذا وجود سیره در زمان متاخر تاثیر اثباتی دارد یعنی کاشف از وجود سیره در زمان معصوم است، اما ثبوتا تاثیری ندارد یعنی حجیت سیره منوط به استمرار نیست.

مرحوم آخوند می فرمایند سیره عقلاء بر عمل به خبر واحد است و از آن ردعی نشده است و لذا سیره مورد امضای شارع است. چرا که هر چند این سیره در غیر امور شرعی هم باشد اما چون معرضیت سرایت به شریعت را دارد اگر شارع قبول نداشت باید بیان می کرد و اینکه بیان نکرده است نشان است که سیره مورد امضای شارع است.

[۱۹۸] اشکال: شارع از این سیره ردع کرده است و دلیل ردع هم آیات و ادله ناهی از عمل به غیر علم است. ادله حرمت عمل به ظن رادع از این سیره است و همه قبول دارند که خبر ثقه مفید علم نیست.

مرحوم آقای روحانی می فرمایند خبر ثقه مفید علم است و این عجیب است. چرا که بسیاری از علماء خبر ثقه را حتی با ظن به خلاف هم حجت می دانند و این نشان می دهد که خبر ثقه مفید علم نیست و گرنه علم با ظن به خلاف قابل جمع نیست.

مرحوم آخوند از این اشکال جواب می دهند:

1.این آیات در مورد اصول اعتقادی است و نهی از متابعت غیر علم در اصول اعتقادی کرده است نه اینکه در فروع دین نهی از عمل به غیر علم کرده باشد.

2.خبر ثقه تخصصا خارج از این آیات است. حقیقت مراد ایشان همین است هر چند چنین تعبیری ندارند.

این آیات می گوید به گمان عمل نکنید یعنی به آن چه حجت بر آن ندارید عمل نکنید و فرض این است که سیره بر فرض که آیات شامل فروع دین هم بشود باز هم این آیات مثل خبر واحد را شامل نیست و این آیات از شمول مثل خبر واحد که سیره بر آنها جاری است قاصرند چون قدر متیقن از این آیات خصوص ظنونی است که حجت بر عمل آنها و دلیل بر اعتبار آنها فرض نشود اینکه گفته است عمل به ظن نکنید منظور این است که به ظنی که حجت نیست عمل نکنید.

لا يقال على هذا لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة أيضا إلا على وجه دائر فإن اعتباره بها فعلا يتوقف على عدم الردع بها عنها و هو يتوقف على تخصيصها بها و هو يتوقف على عدم الردع بها عنها.

فإنه يقال إنما يكفى فى حجيته بها عدم ثبوت الردع عنها لعدم نهوض ما يصلح لردعها كما يكفى فى تخصيصها لها ذلک كما لا يخفى ضرورة أن ما جرت عليه السيرة المستمرة فى مقام الإطاعة و المعصية و فى استحقاق العقوبة بالمخالفة و عدم استحقاقها مع

ظنی که حجت است بر اساس قدر متیقن یا انصراف از اطلاق و عموم این آیات خارج است و شمولی نسبت به مثل خبر واحدی که بر اساس جریان سیره حجت است ندارد. یا بر اساس اینکه قدر متیقن از این آیات در مقام تخاطب غیر از موارد ظن حجت است و موارد ظن حجت خارج از قدر متیقن است (به نظر مرحوم آخوند اطلاق موارد خارج از قدر متیقن را شامل نیست هر چند شمولش نفی هم نمی شود اما مثبتی ندارد) و یا اینکه بنابر حجیت اطلاق حتی نسبت به موارد غیر متیقن ، منصرف از این عموم و اطلاق موارد ظن غیر حجت است.

وقتی می گوید از ظن متابعت نکنید حتما منظورش این نیست که از ظنونی که خود شارع گفته است از آن متابعت کنید هم پیروی نکنید. یعنی از ظنونی که ما گفته ایم از آن پیروی نکنید متابعت نکنید اما آیا از این ظن خاص مثل خبر واحد هم نهی از متابعت کرده است یا نه؟ معلوم نیست. تمسک به این دلیل برای اثبات نهی تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خودش است.

مضافا به این دو اشکال مرحوم آخوند می فرمایند ردع از سیره عقلا با این آیات دوری است. رادعیت آیات از سیره مستلزم دور است چون اگر نهی در آیات بخواهد از عمل به خبر واحد ردع کند مستلزم این است که سیره مخصص این آیات نباشد و این آیات بر عموم خودشان باقی باشند اما اگر آیات تخصیص بخورند و مخصص داشته باشند دیگر آیات رادع از سیره نخواهد بود. آیاتی که عمومش مفروض باشد رادع از خبر خواهد بود نه آیاتی که عمومش تخصیص خورده است و عموم این آیات موقوف بر این است که سیره بر عمل به خبر مخصص آیات نباشد و اگر سیره مخصص این آیات باشد دیگر این آیات صلاحیت برای رادعیت نخواهد داشت.

پس رادعیت آیات موقوف بر عدم تخصیص است و عدم تخصیص موقوف بر ردع از سیره است و ردع از سیره موقوف بر عموم و عدم تخصیص آیات است، پس رادعیت آیات متوقف بر رادعیت آیات است و این توقف الشیء علی نفسه است. اگر آیات رادع نبودند سیره بلا منازع باقی می ماند.

به بیان دیگر ردع آیات متوقف بر عدم حجیت سیره است و عدم حجیت سیره متوقف بر ردع آیات است. با این بیان در حقیقت نمی توان هیچ گاه با عمومات و اطلاقات از سیره ردع کرد و خواهد آمد که نمی توان با عمومات و اطلاقات نهی از عمل به ظنونی مثل قیاس یا خبر واحد یا ظواهر کرد. لذا اگر این آیات برای نهی از قیاس کافی بود نیاز نبود بیش از پانصد روایت برای عدم حجیت قیاس وارد شود.

لذا اگر آیات را آبی از تخصیص دانستیم باید آیات را مختص به موارد اصول دین بدانیم چون یقینا در شریعت ظنون مختلفی معتبر است.

الموافقة و لو فی صورة المخالفة عن الواقع یکون عقلا فی الشرع متبعا ما لم ینهض دلیل علی المنع عن اتباعه فی الشرعیات فافهم و تأمل.[۱۹۹]

---

[۱۹۹] اشکال: همان طور که رادعیت آیات دوری است اثبات حجیت خبر هم به سیره دوری است. چون سیره اگر بخواهد مثبت حجیت خبر باشد این موقوف بر این است که آیات رادع نباشند چون اگر آیات رادع باشند سیره مثبت حجیت خبر نخواهد بود.

پس اثبات حجیت خبر به سیره موقوف بر عدم رادعیت آیات به سیره است و عدم رادعیت آیات موقوف بر این است که سیره مخصص آیات باشند و سیره وقتی مخصص آیات است که آیات رادع از سیره نباشد. پس باز هم عدم رادعیت آیات موقوف بر عدم رادعیت آیات است.

به بیان دیگر اثبات حجیت خبر واحد به سیره متوقف بر حجیت سیره است و حجیت سیره متوقف بر عدم رادعیت آیات به سیره است و عدم رادعیت آیات متوقف بر حجیت سیره است پس حجیت سیره متوقف بر حجیت سیره است.

مرحوم آخوند دو جواب از این اشکال بیان کردند:

اولا حجیت سیره متوقف بر عدم ردع واقعی از سیره نیست بلکه متوقف بر عدم ثبوت ردع از سیره است. همین که ردعی ثابت نشود برای حجیت سیره کافی است و در اینجا چون رادعیت آیات مشخص نیست و ثابت نیست سیره قطعا حجت است. اینجا بالوجدان معلوم نیست که سیره مورد ردع قرار گرفته باشد و وقتی ردع سیره معلوم نباشد سیره حجت است.

و بعد میفرمایند آنچه مبنای عقلاء است عقلا متبع است تا وقتی خلافش ثابت نشود نه وقتی که شارع از آن منع نکرده باشد. به عبارت دیگر ردع واقعی واصل مانع از حجیت سیره است نه ردع واقعی غیر واصل.

پس امر دائر است بین اینکه آیات رادع است یا سیره مخصص است پس چون ردع از سیره ثابت نشد سیره حجت است. چون سیره ای که ردع از آن معلوم نباشد واقعا حجت است و تنها سیره ای حجت نیست که ردع از آن ثابت شود.

به عبارت دیگر ما جرت علیه السیرة حجة عقلا تا وقتی خلافش ثابت نشود. وجود خارجی سیره که محقق است و ردع هم معلوم نیست (هر چند عدم ردع هم معلوم نیست) و همین برای حجیت سیره کافی است. نیازی به احراز امضای شارع نداریم. علاوه که می توان گفت با عدم ثبوت ردع، امضا کشف می شود.

بعد می فرمایند فتامل.

مرحوم آخوند در حاشیه نکته را بیان فرموده اند که سیره حتما متبع است. بر فرض که بگوییم امر مردد است بین اینکه سیره مخصص آیات باشد یا آیات رادع از سیره باشند و نتوانستیم حجیت سیره را بالوجدان ثابت کنیم اما استصحاب هست.

در زمانی هر چند قبل از نزول این آیات، سیره بر عمل به خبر بوده است و این سیره در آن برهه از زمان حتما مورد

ردع قرار نگرفته بوده است چون فرض این است که آنچه احتمال رادعیت دارد همین آیات است. پس خبر واحد به خاطر آن سیره در آن زمان حجت بوده است و الان نمی دانیم آیا بعد از آن آیات رادع از استمرار سیره است یا نه؟ استصحاب می کنیم سیره حجت است. بعد از این زمان رادع بودن آیات معلوم نیست و موضوع برای استصحاب بالوجدان شکل می گیرد. یعنی خبر ثقه قطعا یک زمانی حجت بوده است و نمی دانیم بعد از نزول آیات این حجیت خبر نسخ شده است یا نشده است استصحاب بقاء حکم مشکوک می کنیم.

با این بیان دوم همان نتیجه تخصیص حاصل می شود و عموم آیات به مقتضای استصحاب تخصیص می خورد.

این وجهی که در حاشیه مطرح کرده اند در حقیقت سلمناست یعنی بر فرض که از جواب اول چشم پوشی کنیم و قائل شویم که حجیت سیره موقوف بر عدم ردع است و حجیت متوقف بر عدم ثبوت ردع نیست.

مرحوم آخوند در جواب دوم می فرمایند با این فرض باز هم سیره در برهه ای از زمان حجت بوده است و ما نمی دانیم شارع از آن سیره ردعی کرده است یا نه؟ استصحاب می گوید ردعی واقع نشده است و استصحاب اصل موضوعی است.

بعد می فرمایند:

ممکن است اشکال شود (البته اکثر محشین این جا به بعد را جواب سومی حساب کرده اند در حالی که تثبیت همان جواب دوم است) که اعتبار سیره مغیا به عدم ردع است یعنی تا وقتی است که شارع ردعی نکند و اگر شارع ردع کرد سیره اعتباری ندارد و این ردع حتی به عمومات نهی از متابعت غیر علم ممکن است.

در حقیقت اشکال این است که حجیت سیره موقوف بر عدم ردع است و حجیت عمومات متوقف بر عدم تخصیص نیست و این از موارد تزاحم مقتضی و لا مقتضی است.

حجیت سیره متوقف بر این است که ردع از آن حتی به عمومات هم نشود. با ردع اصلا مقتضی حجیت ندارد نه اینکه مقتضی دارد و ردع مانع است و از طرف دیگر حجیت آیات و ظهور آیات در منع از متابعت از غیر علم مقتضی حجیت دارد و مقتضی حجیت در ناحیه عمومات متقوم به عدم مخصص نیست اگر مخصصی هم در بین باشد مانع است نه اینکه مقتضی را از بین ببرد.

پس در این اشکال می گوید سیره مقتضی حجیت ندارد اما عمومات مقتضی حجیت دارد و در تزاحم مقتضی و لا مقتضی یقینا آنچه مقتضی دارد مقدم است.

رکن حجیت سیره عدم رادع است اما رکن حجیت آیات عدم مخصص نیست. با این بیان نوبت به استصحاب نمی رسد. استصحاب جایی جاری است که تمانع بین دو طرف باشد هم آیات مانع از سیره باشند و هم سیره مانع از آیات باشند. اما اینجا تمانعی نیست و یقینا آیات مقدمند و لذا جای استصحاب نیست.

احتمالا این کلام را مرحوم اصفهانی به مرحوم آخوند ارائه کرده باشد چون مرحوم اصفهانی همین بیان را دارند و نگفته اند این کلام از مرحوم آخوند است و خیلی بعید است که مرحوم اصفهانی حاشیه مرحوم آخوند را ندیده باشند.

مرحوم آخوند در جواب می فرمایند: اعتبار سیره بر اساس امضای مستکشف از عدم ردع است. درست است که عدم ردع دخیل است اما اعتبار سیره بر اساس امضاء است که آن را از عدم ردع کشف می کنیم.

فصل فی الوجوه العقلیة التی أقیمت علی حجیة الخبر الواحد.

أحدها [العلم الإجمالی بصدور جملة من الأخبار]

شارع وقتی سیره ای را در یک زمانی که می توانست ردع کند، ردع نکرد آن سیره را نه فقط نسبت به آن زمان عدم ردع بلکه نسبت به زمان متاخر هم امضا کرده است. عدم ردع فقط امضای سیره در زمان عدم ردع نیست بلکه امضای سیره در زمان متاخر است پس سیره هم مقتضی حجیت دارد.

حکم سکوت شارع در یک زمان حکم سکوت شارع در کل زمان را دارد. امضایی که از سکوت شارع در یک زمان کشف می کنیم اوسع از زمان عدم ردع است و زمان بعد را هم شامل است به نحوی که اگر بعدا بخواهند جلوی این سیره را بگیرند و ردع کنند گویا این سیره نسخ شده است.

مثل جایی که دلیل بر حکم به جای سیره حکم ابتدائی باشد یعنی در یک دلیل ابتداء شارع جعل حکم کند همان طور که بعدا که این حکم را بر می دارد این حکم نسخ می شود در جایی هم که در زمانی از ردع سیره سکوت کند و بعد از آن منع کند در حقیقت نسخ می کند. پس امر دائر است بین ناسخیت آیات نسبت به مفاد سیره و بین تخصیص آیات است.

آیات بر فرض ناسخیت مانع از حجیت سیره هستند پس در سیره هم متقضی حجیت هست. ردع متاخر از قبیل رافع و مانع است بنابراین مورد از موارد تزاحم مقتضی و لامقتضی نیست. اینجا تمانع بین این دو احتمال وجود دارد یک احتمال مانعیت آیات از سیره است. یعنی آیات بخواهند امضای سیره را بردارند و امضای سیره مغیی به عدم ناسخ نیست. و آیات هم اگر بخواهند رادع باشند مانع هستند و از طرف دیگر آیات هم مقتضی عموم دارند و سیره از قبیل مانع و مخصص است و اینجا از قبیل تزاحم مقتضیین است و هر دو ساقط خواهند شد. نه به عمومات می توان برای رادعیت تمسک کرد و نه به سیره برای مخصصیت می توان تمسک کرد پس نوبت به استصحاب می رسد.

ما نحن فیه از قبیل تقدم خاص و تاخر عام است که امر دائر است که خاص متقدم مخصص برای عام متاخر است یا اینکه عام متاخر ناسخ خاص متقدم است. امر دائر بین نسخ و تخصیص است اینجا هم همین طور است. وقتی کلام مجمل شد استصحاب محکم خواهد بود.

و این قسمت آخر کلام ایشان کاملا نشان می دهد که این بیان تلخیص مطالب قبل است اما برخی از محشین متاسفانه آن را جواب سوم دانسته اند و گفته اند ایشان گفته است اینجا از موارد خاص متقدم و عام متاخر است و چون ما در آنجا گفتیم که خاص مخصص عام است اینجا هم سیره متقدم بر آیات عام است. و بعد اشکال کرده اند عام در آنجا خاص عموم ازمانی دارد و نسخ هم خلاف قلیل است لذا قائل به تخصیص می شویم اما مورد ما که متقدم سیره است این بیان تمام نیست.

این حرف یقینا اشتباهی است که از محشین رخ داده است و صحیح همان است که بیان شد.

أنه يعلم إجمالا بصدور كثير مما بأيدينا من الأخبار من الأئمة الأطهار عليهم السلام بمقدار واف بمعظم الفقه بحيث لو علم تفصيلا ذاک المقدار لانحل علمنا الإجمالی بثبوت التكاليف بين الروايات و سائر الأمارات إلى العلم التفصيلی بالتكاليف فی مضامين الأخبار الصادرة المعلومة تفصيلا و الشک البدوی فی ثبوت التكليف فی مورد سائر الأمارات الغير المعتبرة[۲۰۰]

---

[۲۰۰] ما به عنوان اینکه می دانیم مکلف به شریعت هستیم و تکالیفی در شریعت داریم و علم به وجود مقداری از تکالیف در شریعت داریم. مثلا می دانیم در شریعت حداقل صد تکلیف وجود دارد و ما با این تکالیف ممتاز از حیوانات هستیم.

از طرف دیگر این علم ما ارتباط دارد با اماراتی که در دست ما هست و آن امارات مثلا شهرت و اجماع منقول و روایات ... است. ما علم به صدور برخی از این روایات از ائمه علیهم السلام داریم. آن تعداد تکلیفی که می دانیم که حتما باید در شریعت وجود داشته باشد که مثلا صد تکلیف بود می دانیم این مقدار تکالیف در این امارات وجود دارد. مثلا می دانیم صد روایت که دارای حکم الزامی است از معصوم علیه السلام صادر شده است و البته نمی گوییم حکم واقعی هستند بلکه ممکن است تقیهٔ صادر شده باشند.

با این بیان علم اجمالی کبیر منحل به علم اجمالی صغیر می شود. یعنی اگر به همه روایات عمل کردیم در بقیه موارد شک و شبهات، اصول علمیه بدون معارض جاری می شود و این همان نتیجه ای است که اگر اخبار حجت بودند حاصل می شد. یعنی اگر اخبار حجت باشند در غیر موارد اخبار می توان اصول عملیه را جاری کرد.

ما یک علم اجمالی به وجود تکالیفی در شریعت داریم که این تکالیف ممکن است در ضمن هر کدام از این امارات غیر معتبر باشد و یک علم اجمالی صغیر داریم که می دانیم حتما از روایات موجود که هنوز دلیلی بر اعتبار آنها نداریم به اندازه همان معلوم بالاجمال از ائمه علیهم السلام صادر شده است.

مرحوم شیخ اینجا که رسیده اند چند صفحه برای اثبات این مطلب قلم فرسائی کرده اند و اثبات کرده اند که علماء ما تقید بسیاری در نقل روایات داشته اند و لذا علم اجمالی به صدور عده ای از این روایات از ائمه معصومین علیهم السلام امر گزافی نیست. البته اینجا کلام آخوند و شیخ تفاوتی با هم دارند. مرحوم شیخ ادعا کرده اند که علم اجمالی به مطابقت مثلا صد روایت با واقع داریم و آخوند گفته اند علم اجمالی به صدور صد روایت از امام داریم هر چند مطابق با واقع نباشند.

با وجود این علم اجمالی صغیر ما احتمال می دهیم همان تکالیفی که در علم اجمالی کبیر داشتیم همین معلوم بالاجمال صغیر ما باشند. با این بیان در اطراف علم اجمالی صغیر اصول جاری نیستند و معارض با یکدیگرند اما در اطراف علم اجمالی کبیر اصول بدون معارض جاری اند. پس علم اجمالی ما که اطراف آن اوسع از روایات بود منحل شد به علم اجمالی صغیر که اطراف آن روایات است و شک بدوی در باقی اطراف (سایر امارات).

به عبارت دیگر مقتضای قواعد علم اجمالی این است که باید در تمام اطراف آن احتیاط کنیم و احتیاط به این است که هر اماره متضمن تکلیفی را باید رعایت کنیم و اگر احتیاط به خاطر عسر و حرج ممکن نشد نوبت به امتثال ظنی می رسد که جای بحثش در دلیل انسداد است.

و لازم ذلک لزوم العمل علی وفق جمیع الأخبار المثبتة و جواز العمل علی طبق النافی منها فیما إذا لم یکن فی المسألة أصل مثبت له [یثبت له] من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب بناء علی جریانه فی أطراف ما علم إجمالا بانتقاض الحالة السابقة فی بعضها أو قیام أمارة معتبرة علی انتقاضها فیه و إلا لاختص عدم جواز العمل علی وفق النافی بما إذا کان علی خلاف قاعدة الاشتغال.[۲۰۱]

اما در این تقریر می خواهیم این علم اجمالی را منحل کنیم به یک علم اجمالی در خصوص روایات و اینکه در امارات دیگر غیر از روایات لازم نیست احتیاط کنیم و این همان غرضی است که از حجیت خبر داریم. در فرض ما که علم اجمالی به وجود تکالیف است یک علم اجمالی دیگر در خصوص روایات داریم به اینکه می دانیم تعدادی از این روایات که به اندازه همان معلوم بالاجمال کبیر ماست از معصوم علیه السلام صادر شده است و این مقدار روایات وافی به معظم فقه است یعنی به همان مقدار علم اجمالی کبیر ما وافی است.

یعنی معلوم بالاجمال ما در علم اجمالی صغیر از نظر تعداد برابر با معلوم بالاجمال ما در علم اجمالی کبیر است. پس علم اجمالی کبیر منحل به علم اجمالی صغیر است و انحلال هم به نحو انحلال حکمی است.

این ادعای مرحوم آخوند در مقابل ادعای مرحوم شیخ است. مرحوم شیخ مدعی است که علم اجمالی منحل نمی شود. این انحلال ممکن است حقیقی نباشد بلکه حکمی باشد چون ممکن است بین آن تکالیفی که ما می دانستیم در شریعت وجود دارد و این روایات مشخص این همانی وجود نداشته باشد و خصوص روایات متعلق علم اجمالی کبیر ما نیست. اینجا از قبیل فرد مردد است نه از قبیل فرد متعین که این همانی برقرار باشد. آنچه در علم اجمالی کبیر داشتیم وجود تکلیف است و آنچه در علم اجمالی صغیر داریم یا در علم تفصیلی داریم تکالیف مشخصی است که ممکن است اطراف علم اجمالی کبیر ما در غیر این ها هم باشد اما علم به آن نداریم پس علم اجمالی منحل است.

در مقصود ما هم تفاوتی ندارد حال چه انحلال حقیقی باشد یا حکمی باشد دیگر در غیر از اطراف روایات لازم نیست احتیاط کرد.

مرحوم شیخ مشابه این بیان را ذکر کرده اند و بعد چند اشکال به آن وارد کرده اند یکی از اشکالات این است که علم اجمالی منحل نمی شود و باقی اشکالات همان اشکالاتی است که با مرحوم آخوند بر این وجه مشترک است.

[۲۰۱] مرحوم آخوند می فرمایند این دلیل اثبات حجیت نمی کند، اثبات انحلال علم اجمالی می کند به نحوی که در غیر از اخبار احتیاط لازم نباشد اما اثبات حجیت نمی کند چون بین انحلال و حجیت تفاوت است. یکی از آثار حجیت، انحلال علم اجمالی است اما بین این دو تساوی نیست.

اگر بنا باشد روایات حجت باشند هم به روایات مثبت تکلیف می توان اخذ کرد و هم نسبت به روایاتی که نفی تکلیف می کنند می توان اخذ کرد به نحوی که اگر جایی اصل عملی داشتیم که مقتضی احتیاط بود روایت بر آن مقدم بود و اصل را کنار می گذاشتیم مثلا نمی دانیم در روز جمعه نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه واجب است و فرض کنیم روایتی داریم که می گوید نماز ظهر واجب است و نماز جمعه واجب نیست اینجا اگر اخبار حجت بودند می گفتیم نماز ظهر واجب است و لازم نیست نماز جمعه خواند.

و فيه أنه لا يكاد ينهض على حجية الخبر بحيث يقدم تخصيصا أو تقييدا أو ترجيحا على غيره من عموم أو إطلاق أو مثل مفهوم[۲۰۲]

اما اگر خبر را حجت ندانیم بلکه بر اساس انحلال گفته باشیم اینجا باید هم نماز ظهر خواند و هم نماز جمعه خواند چون علم اجمالی داریم که در ظهر جمعه یکی از این دو نماز واجب است و باید احتیاط کنیم و اکتفای به خصوص نماز ظهر کافی نیست.

درست است که یک روایت گفت نماز ظهر واجب است اما این روایت حجت که نیست بلکه باید نماز ظهر بخوانیم از باب اینکه در اطراف علم اجمالی ما احتیاط لازم است. ما باید روایات دال بر حکم الزامی را امتثال کنیم ولی همه روایات دال بر حکم الزامی که واجب نیستند بلکه لزوم امتثال آنها از باب مقدمه امتثال تکلیف است. اما اگر حجیت اثبات می شد امتثال یکی کافی بود.

تفاوت اول بین حجیت و انحلال این است که اگر علم اجمالی به وجود تکالیف بر اساس علم اجمالی به صدور صد روایت بخواهد منحل شود نتیجه اش این است که به اخبار متضمن حکم الزامی باید عمل کرد و اما اخبار نافی حکم الزامی حجت نیستند به نحوی که اگر اصل عملی متقضی تکلیف باشد آن روایت نمی تواند نفی احتیاط کند. اما اگر روایات حجت بودند روایات بر اصول عملی عقلیه وارد بودند و بر اصول عملیه شرعی حاکم بودند.

مثلا در جایی که زن حائض است جماع با او حرام است حال بعد از انقطاع دم و قبل از غسل نمی دانیم جماع جایز است یا نه. و روایتی داریم که می گوید اشکالی ندارد (عَنْ عَلِيٍّ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدٍ وَ أَحْمَدَ ابْنَيِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِيهِمَا عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِذَا انْقَطَعَ الدَّمُ وَ لَمْ تَغْتَسِلْ فَلْيَأْتِهَا زَوْجُهَا إِنْ شَاءَ. وسائل الشيعة ج ۲ ص ۳۲۵) در این فرض جماع رخ بدهد بنابر حجیت خبر، این روایت حاکم بر استصحاب است و به استصحاب عمل نمی شود اما بنابر انحلال نمی توان به روایت عمل کرد بلکه باید به استصحاب عمل کرد.

بله اگر جایی مقتضای اصل برائت باشد در اینجا اگر روایتی بر نفی تکلیف باشد چون اصل برائت است لازم نیست عملی کند و در حقیقت اثر مربوط به اصل است نه روایت.

تفاوت دیگر این است که اگر ما قائل به حجیت شدیم و با این حال کسی عمل به همه روایات را ترک کرد فقط به اندازه احکام واقعی موجود عقاب می شود اما اگر از باب انحلال گفتیم و کسی عمل به همه روایات را ترک کرد به اندازه روایات متضمن حکم الزامی عقاب خواهد شد.

البته مرحوم آخوند این را به عنوان اشکال مطرح نمی کنند و به عنوان مفروض ذکر می کنند یعنی کسی که از این راه پیش می آید منظورش همین مقدار است اما مرحوم شیخ به عنوان اشکال مطرح کرده است.

[۲۰۲] اشکال دیگری که در کلام هر دو بزرگوار ذکر شده است و در حقیقت تفاوت دیگری بین حجیت و انحلال است این است که اگر ما قائل به حجیت خبر بشویم معنای حجیت خبر این است که اگر در مقابل این خبر حجت عموم یا اطلاقی که دال بر تکلیف باشد داشته باشیم آن عموم و اطلاق حجت نیست و از آن عموم و اطلاق به واسطه خبر رفع

ید می شود.(حتما آن چه منظور است خبر نافی تکلیف است چون اگر خبر مثبت تکلیف باشد بر اساس علم اجمالی نیز باید به آن عمل شود)

اگر ما قائل به حجیت خبر باشیم خبر نافی تکلیف مخصص و مقید آن عام و اطلاق است اما اگر ملاک عمل به خبر واحد انحلال علم اجمالی باشد نمی توان به خبر نافی تکلیف عمل کرد. چون نتیجه انحلال این شد که باید در محدوده روایات به آنچه متضمن حکم الزامی است عمل کنیم نه اینکه روایاتی که نافی تکلیف الزامی است هم حجت است. بله در اطراف علم اجمالی اگر احتیاط کردیم نسبت به دیگر موارد اصل مومن جاری است و علم اجمالی کبیر اثری ندارد. و آنچه اینجا داریم عموم و اطلاق است که با وجود آن نوبت به روایاتی که نفی تکلیف می کند نمی رسد و آن عموم و اطلاق محکم است چون خبر حجت نیست.

خلاصه اینکه معنای انحلال، حجیت اخبار نیست بلکه معنایش عدم لزوم احتیاط در اطراف علم اجمالی کبیر است و در مورد روایات نافی تکلیف انحلال هیچ اثری ندارد و این به خلاف حجیت است که اگر اخبار حجت باشند همان طور که اخبار مثبت تکلیف حجت خواهند بود اخبار نافی تکلیف هم حجت خواهند بود. حجیت یعنی منجزیت و معذریت.

مرحوم آخوند نکته ای که علاوه بر مرحوم شیخ دارند این است که ایشان فرموده اند اگر خبر نافی تکلیف در مقابل اطلاق یا عموم یا مفهوم باشد ولی مرحوم شیخ کلمه مفهوم را ندارند.

از نظر ایشان اگر اخبار حجت باشند اگر در مقابلش مفهومی باشد بنابر اینکه منطوق بر مفهوم مقدم است خبر بر آن مفهوم مقدم خواهد بود اما اگر قائل به حجیت نباشیم و از باب انحلال جواز عمل به اخبار را اثبات کردیم نمی توان به خبر نافی تکلیف که در مقابلش مفهوم وجود دارد عمل کرد.

نکته:

تفاوت های دیگری می توان بین اینکه عمل به خبر واحد را از باب حجیت بدانیم یا از باب انحلال بدانیم ذکر کرد. از جمله اینکه:

اگر ما قائل به حجیت خبر واحد بشویم ممکن است نسبت دادن مفاد آنها به شرع هم جایز باشد. اما اگر قائل به جواز عمل از باب انحلال باشیم حق نسبت دادن به شرع نداریم بلکه در برخی موارد حتی علم به خلاف داریم و می دانیم چنین چیزی در شریعت نیست ولی از باب احتیاط باید به آن عمل کرد.

مثلا در جایی که می دانیم یکی از دو ظرف نجس است و یکی از آن دو ظرف پاک است در این جا باید احتیاط کرد و از هر دو اجتناب کرد اما نمی توان گفت در شریعت هر دو نجس هستند بلکه یقین داریم یکی پاک است.

یکی دیگر از تفاوت ها این است که اگر اخبار را حجت بدانیم اگر آن روایاتی که مضمون آنها حکم الزامی است هر چند ما علم به صدور بخشی از آنها داشتیم با این حال اگر عمل به آنها نکنیم و در عالم واقع همه آنها مطابق با واقع باشند عاصی را از باب عصیان عقاب می کنند. اما اگر از باب انحلال قائل به جواز عمل به خبر شویم اگر احتیاط نکردیم و همه موارد مطابق با واقع باشند مقداری که بیش از علم اجمالی است از باب عصیان مستحق عقوبت نیست بلکه مساله صغرای باب تجری است و اگر کسی متجری را مستحق عقاب بداند او را از باب تجری مستحق عقاب

و إن كان يسلم عما أورد عليه من أن لازمه الاحتياط فی سائر الأمارات لا فی خصوص الروايات لما عرفت من انحلال العلم الإجمالی بينهما بما علم بين الأخبار بالخصوص و لو بالإجمال فتأمل جيدا.[۲۰۳]

میداند. اما اگر کسی متجری را مستحق عقاب نداند عقاب نخواهد شد و فقط در حد همان چه معلوم به اجمال او بوده است مستحق عقابت از باب عصیان است. زیرا لزوم عمل به اخبار در این وجه فقط به نکته رعایت تکلیف معلوم به اجمال است نه به نکته لزوم رعایت احتمال تکلیف ولی وقتی اخبار حجت باشند لزوم رعایت آنها از باب لزوم رعایت احتمال تکلیف است.

کسی که در مقابلش مواردی هست که اطراف علم اجمالی او هستند اگر احتیاط باید بکند از باب لزوم رعایت تکلیف معلوم به اجمال است و لذا اگر احتیاط نکرد و اتفاقا همه آنها مطابق با واقع بودند با این حال فقط به اندازه معلوم به اجمالش عقاب خواهد شد و فقط همین مقدار را عصیان کرده است و باقی آنها بر او منجز نیست.

مثلا اگر کسی دو ظرف دارد که می داند یکی از آنها خمر است و باید رعایت احتیاط کند اگر مرتکب یکی از آنها شود و همان خمر هم باشد اینجا عقاب می شود به ملاک عصیان. حال اگر مرتکب هر دو هم بشود و هر دو هم خمر باشند باز هم یک عقاب بیشتر نخواهد شد چون فقط یک تکلیف بر او منجز بوده است.

اما اگر بینه بود یعنی بینه گفت هر دو ظرف خمر است اگر در واقع هم هر دو خمر باشد و مرتکب هر دو بشود دو عقاب خواهد شد از باب عصیان.

اگر جواز عمل به ملاک انحلال باشد فقط مقدار معلوم به اجمال منجز است و در بیش از آنها حتی اگر مطابق با واقع هم باشند عقاب از باب عصیان نخواهد بود به خلاف اینکه جواز عمل به ملاک حجیت باشد.

[۲۰۳] مرحوم شیخ بر خلاف مرحوم آخوند انحلال علم اجمالی را منکر هستند. ایشان بعد از تقریر دلیل عقل، اولین اشکالی که به آن می کنند این است که اینجا انحلال نیست.

نتیجه قول شیخ به عدم انحلال، لزوم احتیاط در تمام اطراف علم اجمالی کبیر است و اختصاص به امارات غیر معتبر هم ندارد بلکه شامل موارد احتمال تکلیف مجرد از اماره و شک ابتدائی در ثبوت تکلیف هم می شود و باید در این موارد هم رعایت احتیاط کرد. اما نتیجه کلام آخوند این است که نه تنها لازم نیست در احتمالات بدوی احتیاط کرد بلکه در احتمالات تکلیفی که در آنها اماره غیر معتبره ای وجود دارد هم رعایت احتیاط لازم نیست.

نظر شیخ این است که این وجه هیچ تاثیری ندارد و احتیاط لازم است اما مرحوم آخوند می فرمایند با این وجه مشکل انسداد حل می شود و لزوم احتیاط هم برداشته می شود.

توضیح کلام شیخ رحمه الله: برای سهولت تصور بحث فقط اخبار و شهرت را در نظر می گیریم. فرض کنید ما علم به وجود صد تکلیف در شریعت داریم و هزار روایت متضمن حکم الزامی داریم که علم اجمالی داریم صد روایت از این هزار روایت حتما از معصوم علیه السلام صادر شده است که ما به خاطر همین باید هزار روایت را عمل کنیم. و از طرف دیگر فرض کنیم که هزار شهرت هم در هزار مساله داریم.

ادعا این بود که علم اجمالی کبیر ما به علم اجمالی صغیر منحل می شود اما مرحوم شیخ می فرمایند انحلال نیست. ایشان می فرمایند درست است که به تعداد روایات وافی به احکامی که به تعبیر آخوند معظم فقه هست داریم اما این کافی برای انحلال نیست.

ایشان پذیرفته اند که مقدار روایات وافی به معظم فقه است و می گویند ما علم به صدور جل روایات داریم. یعنی اگر چه ایشان اخباری نیست اما می فرمایند به خاطر قرائن متعددی که هست خصوصا با توجه به اهتمام اصحاب در نقل روایات یقین به صدور روایات هست. اما آنچه مهم است علم به وجود تکالیف در شریعت هست که ممکن است در غیر روایات هم باشند. علم اجمالی محدود به خصوص روایات نیست بلکه می دانیم که تکالیفی هست که در ضمن غیر روایات نیز وجود دارد. معلوم بالاجمال کبیر ما در ضمن غیر روایات هم هست. یعنی ما علم اجمالی به وجود تکالیف در مجموع امارات غیر معتبره داریم.

به عبارت دیگر متعلق علم اجمالی خصوص روایات نیست بلکه ما علم اجمالی داریم که تکالیفی در شریعت هست و این علم اجمالی محدود به خصوص روایات نیست بلکه در غیر روایات هم احتمال انطباق معلوم بالاجمال وجود دارد.

شاهد آن هم این است که اگر از روایات به مقدار معلوم بالاجمال جدا کردیم به نحوی که در روایات دیگر علم اجمالی نداشته باشیم. مثلا اگر از هزار روایت در مثال ما صد روایت را جدا کنیم در اینجا علم اجمالی به وجود یک تکلیف در نهصد روایت باقی نداریم. حالا اگر بقیه امارات دیگر را ضمیمه روایات کنیم بالوجدان می بینیم باز هم علم اجمالی به وجود تکلیف در آنها داریم. یعنی تراکم ظنون پیش می آید، وقتی قیمت احتمالی هر کدام از آنها وقتی به یکدیگر ضمیمه شدند بالا می رود و ما دیگر احتمال کذب همه آنها را نمی دهیم.

ایشان می فرمایند بعد ضمیمه سایر امارات به اخبار، حتی بعد از جدا کردن آن مقدار معلوم بالاجمال در روایات باز هم علم اجمالی به وجود تکلیف در ضمن آنها هست. یعنی ایشان می فرمایند گرچه بعد از خروج صد روایت از ضمن همه روایات، ما دیگر علم به وجود معلوم بالاجمال در ضمن باقی روایات نداریم بلکه حداکثر احتمال می دهیم زیرا ممکن است همان صد تا که جدا شدند معلوم بالاجمال من باشند اما وقتی باقی امارات به باقی روایات ضمیمه می شوند علم داریم که برخی از تکالیف معلوم بالاجمال ما (که همان صد تکلیف بود) در ضمن آنها هستند.

خلاصه کلام مرحوم شیخ در مقام این است که شما بر فرض در امارات دیگر مستقلا علم به مطابقت با واقع نیست اما وقتی ضمیمه به یکدیگر می شوند علم به وجود تکالیف در ضمن آنها داریم و این نشان دهنده عدم انحلال است.

در کلام شیخ دو احتمال می توان بیان کرد:

اول اینکه ممکن است علم اجمالی ما به این صورت باشد که بعضی از روایات مطابق با واقع هستند و بعضی از امارات غیر معتبر هم مطابق با امارات واقع هستند و در برخی موارد هم مورد روایت است و هم مورد سایر امارات است.

در اینجا اگر روایاتی را که کنار می گذاریم از آن روایاتی باشد که شهرت هم مثلا مطابق با آن است یعنی از موارد مشترک بین روایات و سایر امارات جدا کنیم. در اینجا جدا کردن روایات باعث انحلال علم اجمالی نیست چون به

همان مقدار که جدا می کنیم احتمال می دهیم سایر امارات که مطابق با آنهاست متضمن حکم واقعی باشد پس در حقیقت مانند این می ماند که ما اصلا روایاتی را کنار نگذاشته باشیم.

و یک احتمال دیگر این است که از روایاتی کنار بگذاریم که سایر امارات مطابق با آنها نیست در اینجا باز هم علم اجمالی منحل نیست. چون اگر چه ممکن است این روایات همان ها باشند که معلوم بالاجمال باشند اما ما یقین داریم که در سایر امارات غیر معتبر غیر از روایات باز هم تکلیف داریم و لذا علم اجمالی منحل نیست.

بله مهم نیست که آن مقدار که معلوم بالاجمال کبیر ما هست چه مقدار است مهم این است که در غیر از روایات هم علم به وجود تکلیف در آنها داریم. لازمه این حرف این نیست که از اول علم داریم که برخی تکالیف در ضمن امارات غیر از روایات هستند بلکه ممکن است در مواد مشترک آنها باشد.

شیخ می فرمایند فرض می کنیم که در امارات غیر معتبر غیر از روایات علم اجمالی به وجود تکلیف نداریم با این حال علم اجمالی منحل نیست زیرا گرچه در امارات غیر از روایات تکلیفی نیست اما اگر به این امارات تعدادی از روایات را ضمیمه بکنیم علم اجمالی منحل نیست و علم به وجود تکلیف در آنها پیدا می کنیم چون حساب احتمالات و قوت احتمال در آنها بالا می رود.

در اینجا علم اجمالی به یکی از دو امر داریم: دو طرف علم اجمالی درست می کنیم یکی هزار روایت به ضمیمه نهصد شهرت که آن صد شهرت ماده افتراق شهرت بوده است و یکی هم هزار شهرت به ضمیمه نهصد روایت که آن صد روایت ماده افتراق روایات بوده است. ما می دانیم که صد تا از آن هزار و نهصد تای اول یا صدتا از آن هزار و نهصد تای دوم مطابق با واقع است و این دوران بین متباینین است.

در یک طرف ماده افتراق شهرت است و در یک طرف ماده افتراق روایات است و این دو نسبتشان تباین است.

و بعد ایشان مثال زده اند که فکر کنیم هزار گوسفند داریم که می دانیم صد تا گوسفند از آنها حرام است و می دانیم صد گوسفند از تعداد گوسفندهای سیاه حرام هستند ایشان گفتند اینجا باز هم علم اجمالی منحل نیست.

این مثال غلط است و این جا علم اجمالی منحل است زیرا اگر فرض کنیم که می دانیم در نهصد گوسفند باقی مانده گوسفند حرام هست یعنی ما از اول علم به تعداد حرمت بیش از صد تا داریم و این خلف فرض است.

اما در محل بحث ما که نسبت عموم و خصوص من وجه بود این نکته صادق نیست. چون ماده اشتراک دارند و اگر ما احتمال دهیم که در باقی مانده غیر ماده افتراق باز هم تکلیف وجود دارد. معنایش این نیست که معلوم بالاجمال ما در علم اجمالی کبیر بیش از صد تکلیف است چون از فرض علم به وجود تکالیف در غیر از مورد روایات لازم نمی آید آن تکالیف حتما در ماده افتراق سایر امارات باشد بلکه ممکن است در ماده مشترک باشد.

خلاصه اینکه ایشان می گوید علاوه بر علم اجمالی دوم ما که صدور صد روایت از معصوم بود یک علم اجمالی دیگری وجود دارد و برهان وجود این علم اجمالی این است که اگر علم اجمالی دوم ما منتفی شود (نه اینکه منحل شود بلکه منتفی شود) یعنی ما صد روایت را کنار بگذاریم اینجا علم اجمالی ما در باقی مانده روایات منتفی است. اما در باقی امارات مثلا شهرت دو جور می توان علم اجمالی را تصور کرد

یکی اینکه بگوییم علم اجمالی داریم در شهرت ها هم صد عدد از آنها موافق با واقع است که در این صورت با این

ثانیها ما ذکره فی الوافیة

مستدلا علی حجیة الأخبار الموجودة فی الکتب المعتمدة للشیعة کالکتب الأربعة مع عمل جمع به من غیر رد ظاهر و هو (أنا نقطع ببقاء التکلیف إلی یوم القیامة سیما بالأصول الضروریة کالصلاة و الزکاة و الصوم و الحج و المتاجر و الأنکحة و نحوها مع أن جل أجزائها و شرائطها و موانعها إنما یثبت بالخبر الغیر القطعی بحیث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن کونها هذه الأمور عند ترک العمل بخبر الواحد و من أنکر فإنما ینکره باللسان و قلبه مطمئن بالإیمان انتهی.)[۲۰۴]

و أورد علیه أولا بأن العلم الإجمالی حاصل بوجود الأجزاء و الشرائط بین جمیع الأخبار لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذکره فاللازم حینئذ إما الاحتیاط و العمل بکل خبر دل علی جزئیة شیء أو شرطیته و إما العمل بکل خبر ظن صدوره مما دل علی الجزئیة أو الشرطیة [إما الاحتیاط أو العمل بکل ما دل علی جزئیة شیء أو شرطیته].

قلت یمکن أن یقال إن العلم الإجمالی و إن کان حاصلا بین جمیع الأخبار إلا أن العلم بوجود الأخبار الصادرة عنهم علیهم السلام بقدر الکفایة بین تلک الطائفة أو العلم باعتبار طائفة کذلک بینها یوجب انحلال ذاک العلم الإجمالی و صیرورة غیره خارجا عن طرف العلم کما مرت إلیه الإشارة فی تقریب الوجه الأول اللهم إلا أن یمنع عن ذلک و ادعی عدم الکفایة فیما علم بصدوره أو اعتباره أو ادعی العلم بصدور أخبار أخر بین غیرها فتأمل.[۲۰۵]

حساب علم اجمالی کبیر ما منحل نمی شود. و یکی دیگر اینکه بگوییم حتی اگر علم اجمالی به موافقت عده ای از شهرت ها نداشته باشیم اما وقتی این شهرت ها ضمیمه به باقی روایات می شوند که هر کدام از آنها به تنهایی علم آور نیستند اما مجموع آنها علم آور است و باعث تقویت احتمال در آن می شود علم اجمالی به وجود پیدا می کنیم.

[۲۰۴] وجه دوم از وجوه عقلی که برای اثبات حجیت خبر واحد بیان شده است کلامی است که به فاضل تونی در وافیه نسبت داده اند که هم مرحوم آخوند و هم مرحوم شیخ به عنوان وجه مستقلی بیان کرده اند.
ایشان فرموده اند ما در شریعت مکلف به اموری هستیم و علم به وجود وظایفی در شریعت داریم خصوصا وظایف ضروری مانند نماز و روزه و نکاح و حج و ارث و...
اگر ما نسبت به آن وظایف به روایاتی که به واسطه کتب معتمد مثل کتب اربعه به دست ما رسیده است عمل کنیم که آن روایات هم بین اصحاب مورد عمل قرار گرفته است و ردع ظاهری هم از آن نکرده اند که مطلوب ثابت است اما اگر به آن روایات عمل نکنیم می دانیم که این حقائقی که در شریعت وجود دارد از حقائقش خارج می شود. یعنی اگر عمل به روایات که در بحث شرایط و موانع و حقیقت این امور آمده است ترک شود این امور دیگر حقیقت آنها نخواهد بود یعنی اگر ما مثلا به این روایات در بحث نماز عمل نکنیم نماز دیگر نماز نخواهد بود.

[۲۰۵] باید ابتدا دید منظور فاضل تونی رحمه الله از این وجه چیست. برداشت شیخ رحمه الله این است که می دانیم اجزا و شرایط و موانع نماز در ضمن این روایات معتمد نزد اصحاب وجود دارد. طبق این برداشت این وجه همان وجه اول خواهد شد. تنها تفاوت این است که این وجه می گوید ما علم اجمالی به صدور برخی از روایات کتب معتمد داریم.

و ثانيا بأن قضيته إنما هو العمل بالأخبار المثبتة للجزئية أو الشرطية دون الأخبار النافية لهما.[۲۰۶]

و الأولى أن يورد عليه بأن قضيته إنما هو الاحتياط بالأخبار المثبتة فيما لم تقم حجة معتبرة على نفيهما من عموم دليل أو إطلاقه لا الحجية بحيث يخصص أو يقيد بالمثبت منها أو يعمل بالنافي في قبال حجة على الثبوت و لو كان أصلا كما لا يخفى.[۲۰۷]

بنابراین احتمال مرحوم شیخ به فاضل تونی اشکال کرده است که شما گفتید ما علم به تکلیف داریم و اگر اعمال روایات نکنیم این حقایق از حقیقت خودشان خارج می شوند اشکال این است که علم ما اختصاصی به روایات کتب اربعه ندارد و ما باید همه اخبار را رعایت کنیم و اگر ممکن نباشد معیار گمان و ظن است و ظن به مضمون هر خبری پیدا شد باید به آن عمل کنیم حتی اگر در غیر کتب اربعه و کتب معروف باشد.

مرحوم آخوند از اشکال شیخ جواب داده اند و از این ناحیه از فاضل تونی دفاع کرده اند که ما درست است ما علم اجمالی به وجود تکالیف در اخبار حتی در غیر کتب اربعه داریم اما این علم اجمالی کبیر منحل به علم اجمالی صغیر می شود .چون ما علم اجمالی داریم که روایات موجود در کتب معتمد و معروف اجزا و شرایط ذکر شده است به نحوی که دیگر در ما بقی اخبار احتمال وجود تکلیف هست اما علم به وجود تکلیف نیست. مگر اینکه شیخ ادعا کند آنچه در روایات معتمد آمده است وافی به فقه نیست و می دانیم هنوز وظایفی نسبت به مکلف وجود دارد که اخبار موجود در کتب معتمد وافی به آنها نیست. یا بگوید ما علم به وجود تکالیفی در ضمن غیر کتب معتمد داریم در این صورت علم اجمالی منحل نیست .یعنی اگر علم به وجود تکلیفی زائد یا علم به وجود حجت بر تکلیف در غیر کتب معتمد داشته باشیم باز هم علم اجمالی منحل نیست.

[۲۰۶] مرحوم شیخ اشکال دومی به فاضل تونی مطرح کرده اند و گفته اند فرض کنیم که علم به صدور روایات در کتب معتمد داریم (از نظر شیخ علم به صدور و وجود تکالیف مختص به روایات کتب معتمد نبود و اعم از آن بود) شما گفتید نتیجه این علم اجمالی حجیت اخبار معتمد می شود اما این حرف درست نیست چون نتیجه این بیان حجیت خصوص اخبار مثبت تکلیف است نه حجیت اخبار نافی تکلیف. اخباری که ترخیص می دهند و نفی تکلیف می کنند آنها با این وجه حجت نمی شوند.

[۲۰۷] مرحوم آخوند میفرمایند اولی این است که اشکال را به گونه دیگری مطرح کنیم که اختصاصی به اخبار نافی تکلیف نداشته باشد. مقتضای این وجه این است که اخباری معتبر است که در قبال این اخبار حجت معتبری چه در اثبات تکلیف و چه در نفی تکلیف نداشته باشیم. همان گونه که اگر حجتی بر ثبوت تکلیف داشتیم اخبار نافی مقدم نیست حتی اگر حجت بر تکلیف اصل عملی مثل قاعده اشتغال باشد. همین طور اخباری که مثبت تکلیف باشند اگر در مقابل آنها حجت بر نفی تکلیف داشته باشیم حجت نیستند.

گاهی خبری داریم نافی تکلیف است مثلا خبری که می گوید قنوت جزء نماز نیست اما در قبال این خبر نافی تکلیف قاعده اشتغال و اصل احتیاط داریم (بنابر اینکه در اقل و اکثر ارتباطی مجرای قاعده اشتغال است) اشکال مرحوم شیخ این بود که نتیجه حرف فاضل تونی حجیت این خبر نیست چون حرف ایشان این بود که اگر به اخبار عمل نکنیم این

ثالثها ما أفاده بعض المحققين

بما ملخصه (أنا نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع إلى الكتاب و السنة إلى يوم القيامة فإن تمكنا من الرجوع إليهما على نحو يحصل العلم بالحكم أو ما بحكمه فلا بد من الرجوع إليهما كذلک و إلا فلا محيص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به فى الخروج عن عهدة هذا التكليف فلو لم يتمكن من القطع بالصدور أو الاعتبار فلا بد من التنزل إلى الظن بأحدهما.)[۲۰۸]

حقائق از حقیقت خودشان خارج می شوند و نتیجه این بود که در اخبار مثبت تکلیف که مثبت جزئیت و شرطیت و مانعیت هستند عمل کنیم اما اگر به اخبار نافی تکلیف عمل نکنیم و احتیاط کنیم این حقائق از حقیقت خودشان خارج نمی شوند.

مرحوم آخوند می فرمایند از این اشکال بالاتر باید گفت. اگر جایی دلیل معتبری دال بر نفی تکلیف بود مثلا عموم داشتیم که فرو رفتن در آب جزء مبطلات نیست. مفاد آیه وجوب صوم این است که محقق روزه اجتناب از اکل و شرب و جماع است و اگر کسی این را انجام داد وظیفه دیگری ندارد. حال در روایتی آمده است که روزه دار باید از فرو رفتن در آب هم اجتناب کند، این روایت مثبت تکلیف است چون اقتضا می کند که باید از فرو رفتن در آب هم اجتناب کرد. مرحوم آخوند می فرمایند وجه فاضل تونی چون عمل به اخبار را به خاطر احتیاط اثبات می کرد در اینجا نمی تواند جواز عمل به این خبر را اثبات کند چون اطلاق آیه حجتی است که نفی احتیاط می کند. احتیاط در جایی است که مومن و حجت نباشد و اطلاق مومن و حجت است و به این روایات هم نمی شود عمل کرد.

بنابراین مقتضای این وجه همان طور که حجیت اخبار نافی تکلیف نیست مقتضای این وجه حجیت اخبار مثبت تکلیف در جایی که حجت بر نفی تکلیف داشته باشیم هم نیست. این اشکال به وجه اول هم وارد است.

نکته:

این اشکالات طبق احتمال اول از کلام مرحوم فاضل تونی بود ولی یک احتمال دیگر مطرح است و آن این است که بگوییم اگر بخواهیم عمل به هیچ یک از اخبار نکنیم و اخبار را در مورد ماهیات اعمال نکنیم می دانیم به وظیفه خودمان عمل نکرده ایم. یعنی اگر اخبار را کنار بگذاریم و مثلا نمازی بخوانیم که فقط با دلیل قطعی ثابت شده است می دانیم که ماهیت نمازی که مطلوب شارع است در خارج شکل نگرفته است نه از این باب که آنچه در اخبار آمده است اجزا و شرایط نماز است بلکه از این باب که می دانیم اگر این اخبار نباشند قطع داریم که نماز مطلوب را انجام نداده ایم و اما اگر اخبار را رعایت کنیم اگر چه قطع به انجام نماز مطلوب نداریم اما قطع به عدم آن هم نداریم. در الغای اخبار مخالفت قطعیه است و در عمل به اخبار موافقت احتمالیه است. البته گفته اند این دلیل برگشت به انسداد می کند اما در هر حال برگشتش به وجه اول نخواهد بود.

[۲۰۸] وجه سومی که در کلام مرحوم آخوند برای حجت خبر واحد با دلیل عقلی بیان شده است وجهی است که از مرحوم شیخ محمد تقی صاحب حاشیه بر معالم نقل شده است و خلاصه آن این است که ما مکلف به عمل به سنت هستیم و ما باید از عهده این تکلیف خارج شویم. اگر بتوانیم به آنچه قطعا سنت است عمل کنیم به وظیفه خود عمل

و فيه أن قضية بقاء التكليف فعلا بالرجوع إلى الأخبار الحاكية للسنة كما صرح بأنها المراد منها فى ذيل كلامه زيد فى علو مقامه إنما هى الاقتصار فى الرجوع إلى الأخبار المتيقن الاعتبار فإن وفى و إلا أضيف إليه الرجوع إلى ما هو المتيقن اعتباره بالإضافة لو كان و إلا فالاحتياط بنحو عرفت لا الرجوع إلى ما ظن اعتباره و ذلک للتمكن من الرجوع علما تفصيلا أو إجمالا فلا وجه معه من الاكتفاء بالرجوع إلى ما ظن اعتباره. هذا مع أن مجال المنع عن ثبوت التكليف بالرجوع إلى السنة بذاک المعنى فيما لم يعلم بالصدور و لا بالاعتبار بالخصوص واسع.[۲۰۹]

کرده ایم اما چنین چیزی برای ما ممکن نیست. بنابراین حال که امتثال قطعی ممکن نیست باید امتثال ظنی کنیم. اگر موافقت قطعیه ممکن نبود عقل حکم می کند که باید موافقت احتمالیه کرد و مخالفت قطعیه جایز نیست. عمل به اخبار موافقت احتمالی با ادله آمر به عمل به سنت است و ترک آنها مخالفت قطعی با آن ادله است. (هدایة المسترشدین ج ۳ ص ۳۷۳)

[۲۰۹] مرحوم آخوند دو اشکال به این وجه وارد می کنند:

1.فرض کنیم که ما باید به سنت به معنای روایات عمل کنیم. یعنی همان طور که ما وظایفی داریم مثل نماز، یکی از وظایف و واجبات در شریعت هم عمل به سنت است و مقتضای قاعده این است که باید به آنچه از سنت قطعی است عمل کنیم .

فرضا اگر باید نسبت به باقی روایات هم باید عمل بشود نوبت به روایاتی می رسد که قدر متیقن باشد مثلا روایات مستفیض. پس باز هم این طور نیست که بعد از عمل به قطعیات نوبت به عمل به ظنیات برسد. بلکه نوبت به چیزی می رسد که نسبتا متیقن است و اگر این مقدار هم وافی به انجام آن تکلیف نشد نوبت به احتیاط می رسد. پس معنای وجوب عمل به سنت، وجوب عمل به روایات غیر قطعی نیست.

2.چه کسی گفته است عمل به سنت به این معنا واجب است؟ آنچه وظیفه است عمل به احکام واقعیه است که روایات طریق به آنهاست و روایات از باب اینکه طریق به احکام واقعیه هستند لزوم عمل دارد. اصلا عمل به سنت به معنای روایات موضوعیت ندارد و لذا اگر کسی به روایات عمل نکند و در هر شبهه و مورد شکی احتیاط کند کافی است و لازم نیست عمل به روایات کرده باشد.

نکته:

با مراجعه به کلام صاحب حاشیه متوجه می شویم که منظور ایشان چیزی نیست که مرحوم آخوند تلقی کرده اند. اینکه منظور از سنت روایات به معنای اصطلاحی باشد بعید است و منظور ایشان از سنت همان احکام واقعیه است که محکی در کلمات معصومین علیهم السلام است.

ایشان می گوید با اختلافی که در معنای سنت بین ما و اهل سنت هست که آنها سنت را فقط قول نبی می دانند و ما قول نبی و قول ائمه علیهم السلام می دانیم. یعنی در حقیقت دلیل ایشان نوعی دلیل انسداد است. یعنی ما می دانیم وظایفی داریم و این وظایف فقط در قرآن نیامده است بلکه در سنت هم وظایفی داریم .اما آیا این روایات همان سنت است؟ این قطعی نیست و ما تمکن از سنت قطعی نداریم بنابراین نوبت به روایاتی می رسد که این روایات موافقت

و أما الإيراد عليه برجوعه إما إلى دليل الانسداد لو كان ملاكه دعوى العلم الإجمالى بتكاليف واقعية و إما إلى الدليل الأول لو كان ملاكه دعوى العلم بصدور أخبار كثيرة بين ما بأيدينا من الأخبار. ففيه أن ملاكه إنما هو دعوى العلم بالتكليف بالرجوع إلى الروايات فى الجملة إلى يوم القيامة فراجع تمام كلامه تعرف حقيقة مرامه:[۲۱۰]

فصل فى الوجوه التى أقاموها على حجية الظن و هى أربعة.[۲۱۱]

الأول [قاعدة وجوب دفع الضرر المظنون]

أن فى مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبى أو التحريمى مظنة للضرر و دفع الضرر المظنون لازم.

أما الصغرى فلأن الظن بوجوب شىء أو حرمته يلازم الظن بالعقوبة على مخالفته أو الظن بالمفسدة فيها بناء على تبعية الأحكام للمصالح و المفاسد.

و أما الكبرى فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون و لو لم نقل بالتحسين و التقبيح لوضوح عدم انحصار ملاک حكمه بهما بل يكون التزامه بدفع الضرر المظنون بل المحتمل بما هو كذلک و لو لم يستقل بالتحسين و التقبيح مثل الالتزام بفعل ما استقل بحسنه إذا قيل باستقلاله و لذا أطبق العقلاء عليه مع خلافهم فى استقلاله بالتحسين و التقبيح فتدبر جيدا.

و الصواب فى الجواب هو منع الصغرى أما العقوبة فلضرورة عدم الملازمة بين الظن بالتكليف و الظن بالعقوبة على مخالفته لعدم الملازمة بينه و العقوبة على مخالفته و إنما الملازمة بين خصوص معصيته و استحقاق العقوبة عليها لا بين مطلق المخالفة و العقوبة بنفسها و بمجرد الظن به بدون دليل على اعتباره لا يتنجز به كى يكون مخالفته عصيانه.

احتمالی با سنت است.

اگر این منظور ایشان باشد در حقیقت وجهی از دلیل انسداد است.

[۲۱۰] مرحوم آخوند از مرحوم شیخ حکایت می کند که به صاحب حاشیه اشکال کرده است که این یا برگشت به وجه اول می کند و یا به دلیل انسداد بر می گردد. اگر منظور این قائل که می گوید ما علم داریم که باید عمل به سنت کنیم این است که ما از باب اینکه علم اجمالی به صدور برخی از این روایات داریم و عمل به آنها واجب است بنابراین باید به این روایات از باب علم اجمالی عمل کنیم این به همان وجه اول بر می گردد.

و اگر منظور ایشان علم اجمالی به وظایف واقعیه باشد یعنی اینکه می گوید واجب است عمل به سنت یعنی واجب است عمل به اموری زائد بر قرآن که سنت متضمن آنها بوده است ولی سنت به دست ما نرسیده است و قرار است همین روایات طریق به سنت باشند این به دلیل انسداد بر می گردد.

و به نظر میرسد شیخ رحمه الله خیلی خوب گفته است و حق با ایشان است. (نیاز به تکمیل؟؟؟ جواب مرحوم آخوند)

[۲۱۱] (تا بحث انسداد نیاز به تکمیل دارد؟؟؟؟؟؟؟)

إلا أن يقال إن العقل و إن لم يستقل بتنجزه بمجرده بحيث يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته إلا أنه لا يستقل أيضا بعدم استحقاقها معه فيحتمل العقوبة حينئذ على المخالفة و دعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوک ک المظنون قريبة جدا لا سيما إذا كان هو العقوبة الأخروية كما لا يخفى.

و أما المفسدة ف لأنها 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 لا يلزم أن يكون من الضرر على فاعله بل ربما يوجب حزازة و منقصة فی الفعل بحيث يذم عليه فاعله بلا ضرر عليه أصلا كما لا يخفى.

و أما تفويت المصلحة فلا شبهة فی أنه ليس فيه مضرة بل ربما يكون فی استيفائها المضرة كما فی الإحسان بالمال.

هذا مع منع كون الأحكام تابعة للمصالح و المفاسد فی المأمور به و المنهی عنه بل إنما هی تابعة لمصالح فيها كما حققناه فی بعض فوائدنا.

و بالجملة ليست المفسدة و لا المنفعة الفائتة اللتان فی الأفعال و أنيط بهما الأحكام بمضرة و ليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسدة أو حسن ما فيه المصلحة من الأفعال على القول باستقلاله بذلک هو كونه ذا ضرر وارد على فاعله أو نفع عائد إليه و لعمری هذا أوضح من أن يخفى فلا مجال لقاعدة رفع الضرر المظنون هاهنا أصلا و لا استقلال للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة أو ترک ما فيه احتمال المصلحة فافهم.

الثانی

أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح.

و فيه أنه لا يكاد يلزم منه ذلک إلا فيما إذا كان الأخذ بالظن أو بطرفه لازما مع عدم إمكان الجمع بينهما عقلا أو عدم وجوبه شرعا ليدور الأمر بين ترجيحه و ترجيح طرفه و لا يكاد يدور الأمر بينهما إلا ب مقدمات دليل الانسداد و إلا كان اللازم هو الرجوع إلى العلم أو العلمی أو الاحتياط أو البراءة أو غيرهما على حسب اختلاف الأشخاص أو الأحوال فی اختلاف المقدمات على ما ستطلع على حقيقة الحال.

الثالث

(ما عن السيد الطباطبائی قدس سره من أنه لا ريب فی وجود واجبات و محرمات كثيرة بين المشتبهات و مقتضی ذلک وجوب الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب و لو موهوما و ترک ما يحتمل الحرمة كذلک و لكن مقتضی قاعدة نفی الحرج عدم وجوب ذلک كله لأنه عسر أكيد و حرج شديد فمقتضی الجمع بين قاعدتی الاحتياط و انتفاء الحرج العمل بالاحتياط فی المظنونات دون المشكوكات و الموهومات لأن الجمع على غير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات و إدخال بعض المشكوكات و الموهومات باطل إجماعا.) و لا يخفى ما فيه من القدح و الفساد فإنه بعض مقدمات دليل الانسداد و لا يكاد ينتج بدون سائر مقدماته و معه لا يكون دليل آخر بل ذاک الدليل.

الرابع دلیل الانسداد[۲۱۲]

و هو مؤلف من مقدمات یستقل العقل مع تحققها بکفایة الإطاعة الظنیة حکومة أو کشفا علی ما تعرف و لا یکاد یستقل بها بدونها و هی خمس

[۲۱۲] اولین کسی که پایه این دلیل را بنا گذاشته است مرحوم میرزای قمی است. از متاخرین هم مرحوم آقای روحانی صریحا ملتزم به این مساله شده اند و انسداد را به شیخ انصاری و مرحوم آخوند هم نسبت داده اند به نظر مواضعی از کلام مرحوم شیخ صریح در رد انسداد است و آنچه ایشان از کلام مرحوم شیخ نقل کرده است هیچ دلالتی بر این مساله نمی کند.

آنچه هم به آخوند نسبت داده است ناصحیح است و مرحوم آخوند حجیت خبر را پذیرفتند. مرحوم آخوند در رد دلیل انسداد کلامی دارند که مرحوم آقای روحانی خواسته اند از آن استفاده کنند که آخوند هم قائل به انسداد است. مرحوم آخوند می فرمایند باب علم منسد است اما باب علمی منسد نیست چون دلیل بر حجیت خبر موثوق به تمام است و لذا نوبت به انسداد نمی رسد.

مرحوم آقای روحانی گفته اند معنای این جمله این است که ایشان حجیت خبر ثقه را قبول ندارند و فقط حجیت خبر موثوق به را پذیرفته اند و اگر خبر ثقه حجت نباشد باب علمی منسد است چون به مقدار کفایت اخبار موثوق به نداریم. ممکن است به مقدار کفایت اخبار ثقه داشته باشیم اما به مقدار کفایت اخبار موثوق به نداریم و مرحوم آخوند هم که حجیت خبر ثقه را قبول ندارد پس قائل به انسداد خواهد بود.

و این حرف عجیب است اگر نبود که مرحوم آخوند خودشان تصریح به حجیت خبر ثقه کرده اند باز هم این جمله چنین دلالتی نداشت. مرحوم آخوند در اینجا در مقام رد انسداد است و می فرمایند دلیل انسداد ناتمام است چون دلیل بر حجیت خبر موثوق به داریم و اشکال مرحوم آخوند در صورتی تمام است که دلیل بر حجیت خبر موثوق به رافع انسداد است که به اندازه کفایت خبر موثوق به هم داشته باشیم وگرنه صرف وجود کبری که رفع انسداد نمی کند.

علاوه بر این که مرحوم آخوند در وجه عقلی بر حجیت خبر واحد ادعای علم به صدور مقدار کافی به فقه از اخبار آحاد کرد. ایشان فرمود مقداری از روایات که وافی به معظم فقه است یقینا صادر شده است و با این بیان اصلا نوبت به دلیل انسداد نمی رسد. بلکه اصلا مرحوم آخوند قائل به انفتاح باب علم هستند (البته نسبت به مقام صدور هر چند نسبت به مقام دلالت چون نص نیستند علمی خواهند بود نه علم)

از طرف دیگر اینکه مرحوم آخوند فرموده اند دلیل بر حجیت خبر موثوق به تمام است چیست؟ اگر منظور مرحوم آخوند همین معنا باشد یعنی خبر موثوق به پس حتما آخوند باید ادعا کند که به مقدار کافی روایات موثوق به وجود دارد.

اما اگر کسی ادعا کند که این مقدار خبر اطمینان آور نداریم با این حال باز هم کلام آخوند دلالت بر التزام به انسداد نمی کند بلکه منظور آخوند اینجا موثوق به نوعی است.

أولها أنه يعلم إجمالا بثبوت تكاليف كثيرة فعلية فى الشريعة. ثانيها أنه قد انسد علينا باب العلم و العلمى إلى كثير منها. ثالثها أنه لا يجوز لنا إهمالها و عدم التعرض لامتثالها أصلا. رابعها أنه لا يجب علينا الاحتياط فى أطراف علمنا بل لا يجوز فى الجملة كما لا يجوز الرجوع إلى الأصل فى المسألة من استصحاب و تخيير و براءة و احتياط و لا إلى فتوى العالم بحكمها. خامسها أنه كان ترجيح المرجوح على الراجح قبيحا فيستقل العقل حينئذ بلزوم الإطاعة الظنية لتلك التكاليف المعلومة و إلا لزم بعد انسداد باب العلم و العلمى بها إما إهمالها و إما لزوم الاحتياط فى أطرافها و إما الرجوع إلى الأصل الجارى فى 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.[۲۱۳]

بله خبر اطمینان آور به معنای وثوق شخصی نداریم اما به معنای وثوق نوعی داریم. خبر ثقه که نوعا اطمینان به خبر او هست حجت است و لذا ایشان اینجا ادعا می کند که دلیل بر حجیت خبر ثقه که نوعا اطمینان آور است داریم و اخبار ثقه همه نوعا اطمینان آور هستند و لذا ایشان اصلا قائل به انسداد نیستند.

نکته:

مرحوم میرزای قمی منکر حجیت خبر واحد نیست و بعد از فراغ از حجیت خبر ایشان دلیل پنجمی را برای حجیت خبر ذکر کرده است که همان دلیل انسداد است. در حقیقت ایشان دلیل انسدادی که ذکر کرده اند فرضی است و می گوید بر فرض که حجیت خبر را به دلیل خاص نپذیریم دلیل انسداد می تواند حجیت خبر را اثبات کند.

دوم اینکه ما قبلا گفتیم انسداد در صورتی که دو رکن تمام باشد پیش نمی آید یکی حجیت اخبار و دیگری حجیت ظواهر. اگر یکی از این دو حجت نباشند باب علم و علمی منسد خواهد شد. پس ما در خروج از محذور انسداد نیاز داریم هم اخبار را حجت بدانیم و هم ظواهر را حجت بدانیم. علاوه بر اینکه باید صغرویا هم اخباری داشته باشیم که وافی به معظم فقه باشد.

مرحوم میرزا چون ظواهر را نسبت به کسانی که متاخر از زمان خطاب هستند حجت نمی دانند و می فرمایند حجیت ظواهر نسبت به متاخرین از زمان خطاب نیازمند اصل عدم نقل است و اصل عدم نقل با این فاصله زمانی جاری نیست. پس مرحوم میرزا اگر چه قائل به انسداد است اما نه به لحاظ عدم حجیت خبر واحد بلکه به لحاظ عدم حجیت ظواهر (البته اصل عدم نقل را از باب ظن حجت می دانند یعنی از باب انسداد حجت می دانند).

لذا این کلام مرحوم آقای روحانی که ایشان انسداد را به لحاظ انکار حجیت خبر واحد قائل شده اند قبل از ایشان سابقه ندارد. البته ایشان هم حجیت ظواهر را نسبت به غیر مشافهین نپذیرفتند. و لذا ایشان هر دو مقدمه انسداد برایشان فراهم است.

[۲۱۳] مرحوم آخوند در تقریر دلیل انسداد فرموده اند که این دلیل پنج مقدمه دارد که با تحقق این مقدمات و تمامیت آنها حجیت مطلق ظن ثابت است یا به نحو کشف یا به نحو حکومت. مرحوم شیخ دلیل انسداد را متوقف بر چهار مقدمه می دانند.

بحث ما در دلیل انسداد در دو مرحله است:

یکی بحث از مقدمات دلیل انسداد است و مرحله دیگر این است که آثار و نتایج دلیل انسداد چیست؟ حجیت ظن

مطلقا است؟ حجیت ظن به نحو مهمل است؟ حجیت ظن به نحو کشف است؟ حجیت ظن به نحو حکومت است؟ تبعض در احتیاط است؟

اما مرحله اول:

مرحوم آخوند پنج مقدمه مطرح کرده اند که اگر این پنج مقدمه تمام باشد نتیجه اش حجیت ظن است.

مقدمه اول:

این مقدمه ای است که مرحوم آخوند ضمیمه کرده اند و در کلام شیخ نیامده است. ما علم اجمالی به وجود تکالیف فعلی در شریعت داریم. و منظور از فعلی همان اصطلاح خود آخوند است یعنی تکالیفی که در ظرف علم اجمالی و عدم علم تفصیلی از فعلیت ساقط نمی شوند و اجمال منشا سقوط آنها از فعلیت نیست و مولی آنها را مطالبه می کند. یعنی تکالیفی که لو علم به لتنجز.

مقدمه دوم:

باب علم و علمی به آن تکالیف منسد است. منظور از علم همان علم تفصیلی است و واضح است که باب علم منسد است و منظور از علمی یعنی حجت که اگر چه خودش علم نیست اما چون دلیل اعتبارش علم است لذا حجت علمی است. یای موجود در علمی یاء نسبت است.

مقدمه سوم:

اهمال این تکالیف در شریعت جایز نیست. ما می دانیم که شارع راضی به ترک این تکالیف و عدم رعایت آنها نیست. این مقدمه به لحاظ نکته مهمی است که مرحوم آخوند می فرمایند حتی اگر علم اجمالی هم در بین نباشد یعنی اگر کسی منجزیت علم اجمالی را هم نپذیرد در عین حال باز هم اهمال این تکالیف جایز نیست. ما مثل بهائم و مجانین نیستیم و حتما شارع مطالباتی از ما دارد حتی اگر علم اجمالی قاصر از تاثیر باشد.

مقدمه چهارم:

احتیاط تام واجب نیست بلکه شرعا جایز نیست. یکی باید اثبات کرد که احتیاط تام واجب نیست چون می دانیم شرع نمی خواهد مکلفین را به سختی و دشواری بیندازد. دیگری باید اثبات کرد که اصلا احتیاط تام اگر منجر به اختلال نظام و اختلال معیشت و زندگی مردم بشود جایز نیست و احتیاط تام قطعا منجر به این خواهد شد.

و رجوع به اصول عملیه هم جایز نیست. نمی توان به اصل برائت و تخییر و استصحاب و احتیاط هم صحیح نیست. اینجا تکراری صورت نگرفته است منظور از احتیاط اینجا یعنی اصالۀ الاحتیاط مورد که بالخصوص امر به احتیاط داریم و منظور از آن احتیاط که قبل از این نفی کرد مطلق احتیاط است. شرط رجوع به اصول عملیه فحص و یاس از حجت است و با وجود علم اجمالی به تکالیف رجوع به اصل جایز نیست چون مثل اصل برائت که ترخیص در مخالفت قطعی است.

مقدمه پنجم:

امر دائر است بین اینکه در مقام امتثال به ظن عمل کنیم یا به خلاف گمان (وهم) عمل کنیم و شکی نیست که عمل به

أما المقدمة الأولى [انحلال العلم الإجمالی الکبیر بما فی الأخبار]

فهی و إن کانت بدیهیة إلا أنه قد عرفت انحلال العلم الإجمالی بما فی الأخبار الصادرة عن الأئمة الطاهرین علیهم السلام التی تکون فیما بأیدینا من الروایات فی الکتب المعتبرة و معه لا موجب للاحتیاط إلا فی خصوص ما فی الروایات و هو غیر مستلزم للعسر فضلا عما یوجب الاختلال و لا إجماع علی عدم وجوبه و لو سلم الإجماع علی عدم وجوبه لو لم یکن هناک انحلال.[۲۱٤]

وهم عقلا جایز نیست و احتمال نمی دهیم که عمل به وهم متعین باشد.

نتیجه:

نتیجه این پنج مقدمه حجیت ظن و گمان است زیرا اگر به ظن عمل نشود یا باید تکالیف را اهمال کرد که بیان شد جایز نیست یا رجوع به اصل عملی شود که بیان شد مجری ندارند و یا عمل به وهم شود که عقلا جایز نیست و احتیاط هم واجب و بلکه جایز نیست نتیجه حجت ظن و لزوم عمل به ظن است.

[۲۱٤] بحث در مقدمه اول از دلیل انسداد است و اینکه علم اجمالی به وجود تکالیف در شریعت داریم و عدم تمکن از شناخت تفصیلی آنها موجب سقوط تکالیف از فعلیت نمی شود و حتی در فرض اجمال هم مطلوب و فعلی هستند. آیا ما علم اجمالی به وجود تکالیف داریم؟ مرحوم آخوند می فرمایند ما علم اجمالی که منحل نباشد نداریم. علم اجمالی که داریم موثر نیست و منحل است. درست است که علم اجمالی به ثبوت تکالیف داریم اما علم اجمالی وقتی موثر در انتاج و مقتضی احتیاط است (حال چه احتیاط تام یا چه مرتبه پایین تر) که منحل نشود و گرنه تاثیری ندارد. ایشان می فرمایند ما در بحث دلیل عقلی بر حجیت خبر واحد اثبات کردیم که علم اجمالی به وجود تکالیف منحل است و گفتیم علم اجمالی ما منحل به علم اجمالی صغیر و شک بدوی است. و ما می دانیم عده ای از این روایات که وافی به معظم فقه است صادر شده اند. و همین که ما در آن علم اجمالی صغیر احتیاط کنیم کافی است.

نکته:

مرحوم آخوند برای انسداد پنج مقدمه ذکر کرده است بر خلاف مرحوم شیخ که چهار مقدمه ذکر کرده است. مرحوم نایینی می فرمایند حق با مرحوم شیخ است و این مقدمه دخالتی در نتیجه ندارد.

ایشان فرموده اند اگر منظور از مقدمه اول علم اجمالی به ثبوت شریعت غیر منسوخ است که بدیهی است.

و اگر منظور علم اجمالی به ثبوت تکالیف در وقایع مشتبهی است که اهمال آنها جایز نیست در حقیقت از توابع و لوازم مقدمه سوم است. پس حق با مرحوم شیخ است که نیازی به این مقدمه نداریم. (فوائد الاصول ج ۳ ص ۲۲٦)

مرحوم اصفهانی به خلاف مرحوم نائینی معتقدند حق با مرحوم آخوند است ایشان میفرمایند:

مجالی برای آنچه از شیخ حکایت شده است نیست چون اگر منظورتان این است که این مقدمه بدیهی است بداهت موجب خروج مقدمه از مقدمیت نمی شود. اینکه شما گفتید اگر منظور از علم اجمالی به تکالیف یعنی علم اجمالی به شریعت غیر منسوخ باشد بدیهی است. بداهت که موجب خروج از مقدمیت نیست. چرا نباید این را جزء مقدمات ندانیم؟ این که می گویید چون بدیهی است مقدمه نیست حرف اشتباهی است بله بداهت موجب غنای از ذکر است و

و أما المقدمة الثانية [انسداد باب العلم و انفتاح باب العلمی]

أما بالنسبة إلى العلم فهی بالنسبة إلى أمثال زماننا بينة وجدانية يعرف الانسداد كل من تعرض للاستنباط و الاجتهاد. و أما بالنسبة إلى العلمی فالظاهر أنها غير ثابتة لما عرفت من نهوض الأدلة على حجية خبر يوثق بصدقه و هو بحمد الله واف بمعظم الفقه لا سيما بضميمة ما علم تفصيلا منها كما لا يخفى.[۲۱۵]

این غیر از آن توجیهی است که مرحوم نایینی بیان کردند که این مقدمه نیست چون بدیهی است.

وضوح دخالت باعث نمی شود مقدمه از مقدمیت خارج شود. و لذا مرحوم اصفهانی می فرمایند برای اثبات نتیجه دلیل انسداد این مقدمه حتما نیاز است و حتی در کلام مرحوم شیخ هم مفروغ عنه است. این مقدمه مفروض است. (نهایة الدرایة ج ۳ ص ۲۷۲)

مرحوم عراقی فرموده اند این مقدمه هیچ دخالتی در نتیجه ندارد اما این مقدمه در نتیجه دلیل انسداد موثر است و باعث تفاوت در نتیجه خواهد شد.

ایشان فرموده اند اگر این مقدمه را اخذ کنید نتیجه دلیل انسداد تبعض در احتیاط است و اگر مقدمه اول را لحاظ نکنیم نتیجه دلیل انسداد حجیت ظن است و بین این دو نتیجه تفاوت است. ایشان فرموده اند آنچه دخیل در دلیل انسداد است یا مقدمه اول یا مقدمه سوم است و جمع بین این دو ممکن نیست چون هر کدام از این دو مقدمه نتیجه ای عکس نتیجه مقدمه دیگر دارد. (نهایة الافکار ج ۳ ص 146)

آنچه به نظر می رسد این است که حق با آخوند است و کلام مرحوم نایینی و آقا ضیاء هم ناتمام است که مجال مطرح کردن کلام ایشان و جواب از آن نیست.

[۲۱۵] در مقدمه دوم ادعا شده است که باب علم و علمی منسد است. و منظور از علم یعنی علم تفصیلی و منظور از علمی یعنی هر آنچه علم نیست اما حجت است. منظور از علمی فقط امارات نیست بلکه هر آنچه حجت معتبر باشد حتی اگر از اصول باشد. البته منظور غیر از اصول عملیه ای است که در مقدمه بعد استثناء می شود.

مرحوم آخوند می فرمایند باب علم منسد است و هر کسی مجتهد باشد این را اذعان می کند که تمکن از رسیدن به احکام شریعت به نحو جزم و یقین نیست و نهایت چیزی که هست اطلاقات و عمومات و ظواهر و ... است. و لذا باب علم منسد است خصوصا در مسائل مستحدثه.

اما باب علمی منسد نیست و با فرض حجیت خبر موثوق به باب علمی به احکام منسد نیست. و در خارج هم این مقدار از اخبار که وافی به معظم فقه است داریم. و با انکار این مقدمه هرگز نوبت به انسداد نخواهد رسید. لذا مرحوم آخوند با انکار این مقدمه دلیل انسداد را منکر است.

منظور از خبر موثوق به همان خبر موثوق به نوعی است چون ایشان خودشان قبلا تصریح کردند که خبر ثقه حجت است هر چند مفید اطمینان نباشد و لذا منظور ایشان از خبر موثوق به خبری است که وثوق نوعی بیاورد و خبر ثقه نوعا مفید اطمینان است.

و أما المقدمة الثالثة [عدم جواز إهمال الأحكام]

فهی قطعیة و لو لم نقل بکون العلم الإجمالی منجزا مطلقا أو فیما جاز أو وجب الاقتحام فی بعض أطرافه کما فی المقام حسب ما یأتی و ذلک لأن إهمال معظم الأحکام و عدم الاجتناب کثیرا عن الحرام مما یقطع بأنه مرغوب عنه شرعا و مما یلزم ترکه إجماعا.[۲۱۶]

---

[۲۱۶] مقدمه سوم دلیل انسداد این بود که اهمال تکالیف موجود در شریعت جایز نیست. این مقدمه با مقدمه اول متفاوت است. در این مقدمه می گوییم اهمال این تکالیف جایز نیست.

مرحوم شیخ در این مقدمه بحث کرده اند و خواسته اند بحث را نوعی مطرح کنند که این مقدمه با وجود علم اجمالی متفاوت باشد. مرحوم شیخ برای اثبات عدم جواز اهمال تکالیف سه بیان ذکر کرده اند که مرحوم نایینی بعد از تقریب این بیانات و وجوه فرموده اند که هر کدام از آنها منشا یک اثر است و با برخی از آنها حجیت ظن ثابت می شود و با برخی دیگر تبعض در احتیاط ثابت می شود. روشن است که بین حجیت و تبعض در احتیاط خیلی تفاوت است.

یکی از تفاوت ها جواز تخصیص و عدم جواز تخصیص است. اگر قائل به حجیت باشیم می توانیم ادله دیگر را تخصیص بزنیم بر خلاف اینکه نتیجه تبعض در احتیاط باشد. یکی دیگر از تفاوت ها جواز اسناد به شارع است که حجت را می توان به شارع نسبت داد اما احتیاط را نمی توان به شارع نسبت داد.

و لذا نتیجه دلیل انسداد ریشه در مقدمات و اینکه مقدمات را چطور تقریر کنیم و چطور بر آنها استدلال کنیم دارد.

به هر حال برای اثبات مقدمه سوم (عدم جواز اهمال تکالیف) سه دلیل ذکر شده است:

۱.اجماع داریم که چنین چیزی جایز نیست. هر چند مساله انسداد معنون در کلمات سابقین نشده است و محل ابتلای آنها نبوده است در عین حال اجماع داریم که اهمال تکالیف معلوم بالاجمال جایز نیست. مرحوم نایینی اسم این اجماع را اجماع تقدیری گذاشته اند یعنی اگر این مساله را عنوان می کردند و بر فرض که این مساله در کلماتشان مطرح می شد نظرشان عدم جواز اهمال بود.

به نظر این را باید اجماع مذاقی اسم گذاشت. از مذاق بزرگان و از مذاق علماء در مقامات دیگر و کلمات مربوط به مسائل دیگر حکم این مساله را استکشاف کنیم.

مرحوم شیخ فرموده اند از کلمات فقهاء چنین مطلبی استفاده می شود و بعضی از کلمات بزرگان در مقامات مختلف را نقل کرده است که از آنها می توان استفاده کرد که اگر این مساله برای آنان هم مطرح می شد می گفتند اهمال تکالیف معلوم بالاجمال جایز نیست.

از سید مرتضی نقل می کنند که اگر خبر واحد حجت نباشد به مشکل بر می خوریم و دیگر شریعت از بین خواهد رفت. و بعد می گویند البته ما نیازی به حجیت خبر نداریم چون باب علم مفتوح است.

مرحوم شیخ می فرمایند از این کلام استفاده می شود که اگر خبر تمام نشد رجوع به اصل برائت اصلا محتمل نیست.

و بعد عبارتی از شیخ در عده نقل می کنند مشابه با همین که اگر رجوع به اخبار نکنیم شریعتی باقی نمی ماند و رویه

بر این است که باید به اخبار عمل کرد که معنایش این است که اگر به اخبار عمل نکنیم باید رجوع به برائت کنیم که آن هم مساوی با از بین رفتن شریعت است.

این مذاق فقهاء است نه مذاق شریعت اما مذاق فقهاء هم می تواند ارزشمند باشد.

مورد دیگر از مرحوم صاحب وافیه نقل شده است که اگر اخبار حجت نباشند در حالی که همه معالم دین با اخبار به ما رسیده است معالم دین از حقائق خودشان خارج می شوند. در حقیقت اگر ما به اخبار عمل نکنیم باید به اصول عملیه رجوع کنیم و اگر این کار را بکنیم معالم دین حقیقت خود را از دست خواهند داد.

این کلمات و برخی دیگر از کلمات نشان دهنده این است که اجماع داریم که اهمال تکالیف در فرض انسداد باب علم و علمی جایز نیست.

گرچه این مساله در کلمات آنها مطرح نیست اما ما از مذاق فقهاء استفاده می کنیم که فقهاء راضی به اهمال نیستند و اگر این مساله برای آنها مطرح بود حتما حکم به عدم جواز اهمال می کردند. و مذاق یک طریق عقلائی برای شناخت نظر دیگران است، هم مذاق علماء و هم مذاق شریعت.

مثلا در بحث نماز مسافر مرحوم نراقی می گویند کسی که خودش مسافرت کند نمازش شکسته می شود اما مسافری را که به زور بدون هیچ اختیاری به سفر برود مثلا بیهوش بشود یا مثلا دست و پاهای او را بسته باشند و با وسیله ای او را ببرند نمازش شکسته نمی شود چون مفاد ادله، فعل مستند است و برای شکسته شدن نماز ما نیاز به فعل مستند داریم. یعنی تفاوت است بین فعل اکراهی و بین فعل الجائی. فعل الجائی مستند نیست اما فعل اکراهی مستند است و ظاهر ادله فعل مستند است.

ایشان می فرمایند یختلج بالبال که نماز نباید شکسته شود اما ظاهر کلمات فقهاء این است که نمازش شکسته می شود.

با این که این مساله در کلمات فقهاء معنون نیست و این همان مذاق فقهاء است از مذاق فقهاء استفاده می شود که منظور این ها از سفر، اعم از سفر مستند و سفر غیر مستند است.

مذاق شریعت را نیز می توان استفاده کرد. گاهی می توان نظر شارع را از مذاق استفاده کرد. مثلا مذاق شریعت عدم جواز تقلید از زن است. در هیچ روایت و دلیلی نیامده است که تقلید از زن جایز نیست اما با این حال مذاق شریعت این است که تقلید از زن جایز نیست. مستفاد از مذاق شارع این است که شارع راضی به تصدی زن نسبت به مرجعیت نیست. شارع راضی نیست زن در اجتماع حضور پیدا کند در نماز جماعت بیاید در نماز جمعه شرکت کند در تشییع جنازه باشد گفته اند نماز در خانه اش افضل است از همه این موارد می توان استفاده کرد که شارع راضی به تصدی زن برای مرجعیت نیست و تقلید از زن جایز نیست.

البته مذاق ضابطه دارد و نمی شود هر جایی کشف مذاق کرد اما اگر بر اساس ضابطه کشف مذاق شود نمی توان آن را نفی کرد.

۲ .خروج از دین و مخالفت قطعیه کثیر

مرحوم شیخ گفته است اگر کسی بخواهد برائت را اجرا بکند و تکالیف را اهمال کند خروج از دین لازم می آید چون مستلزم مخالفت قطعیه کثیر پیش می آید و می دانیم که شارع راضی به این نیست. اینکه از کجا می دانیم شارع راضی

إن قلت إذا لم يكن العلم بها منجزا لها للزوم الاقتحام فی بعض الأطراف کما أشیر إلیه فهل کان العقاب علی المخالفة فی سائر الأطراف حینئذ علی تقدیر المصادفة إلا عقابا بلا بیان و المؤاخذة علیها إلا مؤاخذة بلا برهان.

قلت هذا إنما یلزم لو لم یعلم بإیجاب الاحتیاط و قد علم به بنحو اللم حیث علم اهتمام الشارع بمراعاة تکالیفه بحیث ینافیه عدم إیجابه الاحتیاط الموجب للزوم المراعاة و لو کان بالالتزام ببعض المحتملات مع صحة دعوی الإجماع علی عدم جواز الإهمال فی هذا الحال و أنه مرغوب عنه شرعا قطعا و أما مع استکشافه فلا یکون المؤاخذة و العقاب حینئذ بلا بیان و بلا برهان کما حققناه فی البحث و غیره.[۲۱۷]

نیست مرحوم آخوند می فرمایند از اهتمام شارع به احکام شریعت به دلیل لمی چنین چیزی استفاده می شود. این در حقیقت مذاق شریعت است. خصوصیتی که این دلیل را از علم اجمالی به احکام جدا می کند همین است.

۳ .علم اجمالی به وجود تکالیف در شریعت

تفاوت این ادله این است که اگر بر مبنای علم اجمالی عدم جواز اهمال تکالیف را اثبات کنیم حتی اگر یک تکلیف هم احتمال دهیم باز هم اهمال جایز نیست. البته کسی ممکن است علم اجمالی را منجز تکلیف نداند. اگر کسی عدم جواز اهمال را به خاطر وجود علم اجمالی اثبات کند باید کبرای تنجیز علم اجمالی را بپذیرد و همین طور علم اجمالی منحل نباشد و مکلف مرخص در برخی اطراف اطراف به خاطر اضطرار نباشد. اگر مکلف مرخص در برخی از اطراف باشد علم اجمالی دیگر منجز نخواهد بود. چون اضطرار به مخالفت در برخی از اطراف که ممکن است مطابق با آن معلوم اجمالی باشد مستلزم عدم وجود تکلیف در بین است.

مثلا اگر دو ظرف آب هست که می دانیم یکی از آنها نجس است و مکلف اضطرار برای نوشیدن یکی از آنها دارد، اینجا شکی نیست که مکلف می تواند یکی از دو آب را بنوشد و در این صورت ارتکاب آن ظرف بعدی هم اشکالی ندارد.

در اضطرار به معین همه قبول دارند تکلیف منجز نیست و در اضطرار به غیر معین هم نظر مرحوم آخوند این است. شاید همانی که مضطر به آن است همان باشد که در واقع نجس است و در صورت اضطرار واقعا تکلیفی نیست. و علم اجمالی به نجاست یکی از آنها تاثیری در تنجیز ندارد چون یکی از ارکان تنجیز علم اجمالی این است که تکلیف در هر صورت فعلی باشد در حالی که در فرض اضطرار این رکن وجود ندارد.

اگر مکلف مرخص در ارتکاب برخی اطراف باشد دیگر علم اجمالی منجز نیست.

با این بیان روشن می شود که مقدمه سوم غیر از مقدمه اول است. مقدمه اول این بود که علم اجمالی به تکالیف داریم و علم اجمالی باید منحل نباشد. اما ممکن است فرد علم اجمالی داشته باشد اما با این حال علم اجمالی کافی برای تنجیز نباشد چون به برخی از اطراف مضطر است یا به خاطر دلیل لا حرج و...

[۲۱۷] مرحوم آخوند در ضمن مقدمه چهارم تصریح دارند که اگر دلیل لا حرج منشا ترخیص مکلف در ارتکاب برخی اطراف باشد مکلف می تواند باقی اطراف را هم مرتکب شود و ارتکاب آنها از حیث علم اجمالی محذوری ندارد. اما در مقدمه سوم می گوییم هر چند علم اجمالی منشا تنجیز نباشد باز هم اهمال تکالیف معلوم بالاجمال جایز نیست

و أما المقدمة الرابعة [عدم وجوب الاحتياط التام]

فهی بالنسبة إلی عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام فيما يوجب عسرة اختلال النظام و أما فيما لا يوجب فمحل نظر بل منع لعدم حكومة قاعدة نفی العسر و الحرج علی قاعدة الاحتياط و ذلک لما حققناه فی معنی ما دل علی نفی الضرر و العسر من أن التوفيق بين دليلهما و دليل التكليف أو الوضع المتعلقين بما يعمهما هو نفيهما عنهما بلسان نفيهما فلا يكون له حكومة علی الاحتياط العسر إذا كان بحكم العقل لعدم العسر فی متعلق التكليف و إنما هو فی الجمع بين محتملاته احتياطا.

نعم لو كان معناه نفی الحكم الناشئ من قبله العسر كما قيل لكانت قاعدة نفيه محكمة علی قاعدة الاحتياط لأن العسر حينئذ يكون من قبل التكاليف المجهولة فتكون منفية بنفيه. و لا يخفی أنه علی هذا لا وجه لدعوی استقلال العقل بوجوب الاحتياط فی بعض الأطراف بعد رفع اليد عن الاحتياط فی تمامها بل لا بد من دعوی وجوبه شرعا كما أشرنا إليه فی بيان المقدمة الثالثة فافهم و تأمل جيدا.[۲۱۸]

به دلیل اجماع و خروج از دین.

مرحوم آخوند می فرمایند اگر اشکال کنید که چگونه می گویید اهمال جایز نیست در حالی که شاید مکلف مضطر به انجام برخی از اطراف باشد و در این صورت اهمال جایز است. جواب میدهیم که اهمال به خاطر دلیل دیگر که همان اجماع و خروج از دین است جایز نیست. البته مرحوم آخوند می فرمایند به خاطر اهتمام شارع، به دلیل لمی می فهمیم که اهمال جایز نیست. اگر علم اجمالی نتوانست عدم جواز اهمال را اثبات کند با این حال به خاطر اهتمام شارع یا همان خروج از دین و اجماع اهمال تکالیف جایز نیست.

[۲۱۸] مقدمه چهارم مشتمل بر سه قسمت است. یک قسمت این است که ما مجاز به تقلید کسی که قائل به انفتاح است نیستیم.

قسمت دوم این است که ما موظف به احتیاط تام بر اساس علم اجمالی به وجود تکالیف در شریعت نیستیم.

قسمت سوم این است که ما مرخص در رجوع به اصول عملیه چه ترخیصی و چه غیر آن نیستیم.

مرحوم آخوند در این مقدمه دو جا اشاره به احتیاط دارند یکی اینکه احتیاط لازم نیست به خاطر علم اجمالی و دیگری اینکه رجوع به اصل احتیاط جایز نیست و بین این دو تفاوت است. یکی این است که علم اجمالی مقتضی احتیاط تام است و دیگری اصل عملی خاص است که ربطی به علم اجمالی ندارد و نباید بین این دو خلط کرد.

اما اینکه احتیاط تام به نحو عام مرجع نیست در مقدمه سوم مرحوم آخوند بحث اختلال نظام را مطرح کرده اند. ایشان فرمودند شکی در عدم وجوب احتیاط در جایی که منشا اختلال نظام معاش مردم بشود نیست و در جایی که احتیاط به اختلال نظام بیانجامد احتیاط مطلوب شارع نیست.

اما جایی که احتیاط به اختلال نظام نرسد ولی عسر و حرج داشته باشد مرحوم آخوند می فرمایند قاعده لاحرج نمی تواند این مورد را شامل بشود و اگر کسی انسدادی شد باید به احتیاط تام تا جایی که به اختلال نظام نرسد قائل شود.

در مقابل شیخ قائل است که قاعده لاحرج شامل این مورد هم می شود و در جایی که احتیاط منشا عسر و حرج باشد

مسقط وجوب احتیاط است یعنی در جایی که احتیاط منجر به اختلال نظام شود جایز نیست و اگر به این حد نرسد واجب نیست.

مرحوم آخوند می فرمایند لاحرج مسقط وجوب احتیاط تام نیست. این بحث منوط به بحثی است که در ذیل قاعده لاضرر مطرح شده است. در این که مفاد لاضرر چیست دو نظر عمده وجود دارد یکی نظر شیخ است و یکی نظر آخوند است. مرحوم شیخ لاحرج را طوری تفسیر می کند که احتیاط تام حرجی را ساقط می کند و آخوند طوری تفسیر می کند که مسقط نیست.

خلاصه بحث این است که ما ترکیبی داریم که در روایات متعددی استعمال شده است مثل لاضرر، لاحرج، لاجدال، لافسوق، لارهبانیهٔ و... مرحوم شیخ می فرمایند ظهور اصلی لاضرر نفی تحقق تکوینی ضرر در خارج است و این در شان شارع نیست چون شارع در مسند تشریع، حکایت از امور تکوینی نمی کند جدای از اینکه در عالم واقع ضررهای زیادی واقع می شود پس منظور از لاضرر نفی حکمی که منشا ضرر است میباشد و نفی حکمی میکند که متعلق آن ضرری است. مثلا وضو اگر ضرری باشد هر چند در واقع وضو ضرری است اما منظور از ضرر اینجا آن حکمی است که به خاطر متعلقش متصف به ضرر می شود. در حقیقت وضو ضرری است اما حکم مجازا و عنایتا متصف به ضرر می شود و لا ضرر یعنی لاحکم ینشا منه ضرر.

اما مرحوم آخوند می فرمایند معنای لاضرر این نیست بلکه ضرر عنوان برای همان امر خارجی است که از آن تعبیر به متعلق می کنیم وضو ضرری است و ضرر بر وضو منطبق است اما شارع که نمی تواند آن را تکوینا نفی کند لذا کنایه است و گفته است متعلق حکم من ضرر نیست. نه اینکه حکم منشا ضرر نمی شود. وضوی ضرری نداریم یعنی وضوی ضرری متعلق حکم نیست.

نتیجه اینکه لا حرج نفی موضوع حرجی است یعنی نفی متعلق حکم حرجی است. آنچه متعلق حکم است و متصف به حرج می شود نفی می شود. یعنی آنچه بالحمل الشایع مصداق ضرر است همان منفی است اما به لسان نفی حکم است. یعنی مثلا وضویی که حرجی است نداریم اما چون تکوینا نفی آن مناسب با شارع نیست و ممکن نیست بنابراین نفی آن به داعی نفی حکم متعلق به آن است و کنایه است.

پس ضرر وصف حکم نیست بلکه وصف متعلق است. و این کنایه است از اینکه متعلق ضرری موضوع حکم نیست. بله در حقیقت نفی حکم است اما از باب کنایهٔ نه مجاز.

حال در مقام که احتیاط تام به مقتضای علم اجمالی واجب است و احتیاط تام منشا حرج است در اینجا لاحرج نفی وجوب احتیاط نمی کند چون لاحرج نمی گوید شارع منشا حرج نمی شود بلکه نفی موضوع حرجی است. یعنی آنچه به حمل شایع مصداق حرج است نفی می شود البته به داعی نفی تعلق حکم چون تحقق تکوینی آن از شؤون شارع نیست. و فرض این است که در موارد علم اجمالی متعلق حکم شارع که همان معلوم بالاجمال در بین است حرجی نیست. حرج در انجام احتیاط و رعایت محتملات است و این مجعول شارع نیست. مکلف برای انجام یک امر غیر حرجی دچار حرج می شود به اینکه محتملات را رعایت کند. آن حکم شارع حرجی نیست اما احراز امتثال آن حرجی است و این هم ربطی به شارع ندارد و لذا نمی شود آن را به شارع نسبت داد.

و أما الرجوع إلى الأصول فبالنسبة إلى الأصول المثبتة من احتياط أو استصحاب مثبت للتكليف فلا مانع عن إجرائها عقلا مع حكم العقل و عموم النقل هذا و لو قيل بعدم جريان الاستصحاب فی أطراف العلم الإجمالی لاستلزام شمول دليله لها التناقض فی مدلوله بداهة تناقض حرمة النقض فی كل منها بمقتضی (: لا تنقض) لوجوبه فی البعض كما هو قضية (: و لكن تنقضه بيقين آخر) و ذلک لأنه إنما يلزم فيما إذا كان الشک فی أطرافه فعليا.

و أما إذا لم يكن كذلک بل لم يكن الشک فعلا إلا فی بعض أطرافه و كان بعض أطرافه الأخر غير ملتفت إليه فعلا أصلا كما هو حال المجتهد فی مقام استنباط الأحكام كما لا يخفی فلا يكاد يلزم ذلک فإن قضية (: لا تنقض) ليس حينئذ إلا حرمة النقض فی خصوص الطرف المشكوک و ليس فيه علم بالانتقاض كی يلزم التناقض فی مدلول دليله من شموله له فافهم.

و منه قد انقدح ثبوت حكم العقل و عموم النقل بالنسبة إلى الأصول النافية أيضا و أنه لا يلزم محذور لزوم التناقض من شمول الدليل لها لو لم يكن هناک مانع عقلا أو شرعا من إجرائها و لا مانع كذلک لو كانت موارد الأصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلا أو نهض عليه علمی بمقدار المعلوم إجمالا بل بمقدار لم يكن معه مجال لاستكشاف إيجاب الاحتياط و إن لم يكن بذاک المقدار و من الواضح أنه يختلف باختلاف الأشخاص و الأحوال.

پس آنچه متعلق حکم شرعی است حرجی نیست و آنچه حرجی است متعلق حکم شرعی نیست و لاحرج نفی موضوع حرجی برای حکم شارع را می کند.

اما شیخ گفت حکم شرعی منشا حرج نمی شود. آنچه اینجا منشا حرج است حکم شارع است گرچه عقل حکم به وجوب احتیاط می کند اما منشا حکم عقل به وجوب احتیاط حکم شارع است یعنی چون شارع تکالیفی دارد که مشخص نیستند عقل حکم به لزوم احتیاط می کند پس منشا حرج حکم شارع است و قاعده لاحرج آن را نفی می کند.

نتیجه آنکه اگر احتیاط تام منشا حرج باشد مطابق مبنای آخوند احتیاط تام واجب است اما مطابق مبنای شیخ احتیاط تام واجب نیست.

حکم شارع وارد بر حکم عقل است نه اینکه حاکم بر حکم عقل باشد یا مخصص باشد.

مرحوم آخوند می فرمایند اگر بر مکلف احتیاط تام واجب نباشد احتیاط ناقص هم لازم نیست البته اگر ملاک در وجوب احتیاط علم اجمالی باشد چون اضطرار به برخی از اطراف علم اجمالی، باعث می شود علم اجمالی منجز نباشد فرقی ندارد که اضطرار به معین باشد یا اضطرار به لامعین باشد. اگر مضطر به برخی از اطراف شد مجاز به ارتکاب سایر اطراف هم هست. و فرقی ندارد که اضطرار متاخر از علم اجمالی باشد یا متقدم بر علم اجمالی باشد.

اما اگر مبنای ما در وجوب احتیاط اجماع یا خروج از دین باشد تبعیض در احتیاط واجب است. اما احتیاطی که به واسطه علم اجمالی بر مکلف ثابت می شود با احتیاطی که به واسطه اجماع و خروج از دین ثابت می شود متفاوت است.

و قد ظهر بذلک أن العلم الإجمالی بالتکالیف ربما ینحل ببرکة جریان الأصول المثبتة و تلک الضمیمة فلا موجب حینئذ للاحتیاط عقلا و لا شرعا أصلا کما لا یخفی.

کما ظهر أنه لو لم ینحل بذلک کان خصوص موارد أصول النافیة مطلقا و لو من مظنونات عدم التکلیف محلا للاحتیاط فعلا و یرفع الید عنه فیها کلا أو بعضا بمقدار رفع الاختلال أو رفع العسر علی ما عرفت لا محتملات التکلیف مطلقا.[۲۱۹]

و أما الرجوع إلی فتوی العالم فلا یکاد یجوز ضرورة أنه لا یجوز إلا للجاهل لا للفاضل الذی یری خطأ من یدعی انفتاح باب العلم أو العلمی فهل یکون رجوعه إلیه بنظره إلا من قبیل رجوع الفاضل إلی الجاهل.[۲۲۰]

---

[۲۱۹] اینکه سایر اصول جاری نیستند بیان مرحوم آخوند این است که سایر اصول یا اثبات حکم الزامی می کنند یا اصولی ترخیص هستند. ترخیص با مقدمه سوم که عدم جواز اهمال تکالیف بود منافات دارد و اگر اصل مثبت حکم الزامی باشد مرحوم آخوند فرموده اند مشکلی در جریان آنها نیست حتی اگر مثل استصحاب باشد و حتی اگر قائل به این باشیم که در مثل استصحاب با علم اجمالی با انتقاض برخی از حالات سابقه در برخی از موارد استصحاب جاری نیست باز هم اینجا استصحاب جاری است.

مثلا اگر دو لیوان باشند که قبلا نجس بوده اند و ما الان یقین داریم یکی از آنها طاهر شده است مشهور این است که در هر دو لیوان استصحاب نجاست جاری است و مشکلی از آن پیش نمی آید چون لازمه آن احتیاط تام است.

اما برخی گفته اند استصحاب در این مورد جاری نیست. مرحوم آخوند می فرمایند حتی با این مبنا باز هم اینجا استصحاب جاری است چون اجتهاد یک امر تدریجی است نه دفعی و لذا یقین فعلی به انتقاض برخی از موارد ندارد.

این حرف آخوند مورد اشکالات عدیده قرار گرفته است که بالاخره وقتی اجتهاد در همه ابواب تمام میشود مجتهد علم دارد که برخی از حالات سابق نقض شده است و این اشکال به نظر به آخوند وارد است.

برخی گفته اند حتی از همان ابتدای اجتهاد فقیه می داند که در طول اجتهادش برخی از موارد نقض خواهد شد و لذا نمی تواند استصحاب جاری کند. و لذا اصل مثبت تکلیف در این موارد هم جاری نمی شود.

مرحوم آخوند فرموده اند حتی اصول نافی هم جاری می شود. اگر موارد علم به تکلیف و موارد اصول مثبت تکلیف به مقدار معلوم بالاجمال باشند اصول نافی جاری می شوند بلکه اگر کمتر از این مورد هم باشد ولی دلیل عدم جواز اهمال تکالیف اجماع یا خروج از دین باشد باز هم اصول نافی جاری هستند حتی اگر کمتر از معلوم بالاجمال باشند.

؟؟؟ نیاز به تکمیل

[۲۲۰] فردی که قائل به انسداد است مجاز به تقلید از کسی که قائل به انفتاح است نیست زیرا فرض ما جایی است که مجتهدی قائل به انسداد است و تقلید برای مجتهد مشروع نیست خصوصا در این جا که معتقد است مقلد (به فتح) اشتباه می کند.

تقلید یعنی متابعت از قول خبیر و رجوع به اهل خبره؛ در جایی در بنای عقلاء ثابت است که احتمال مطابقت با واقع بر اساس خبرویت خبیر باشد اما جایی که احتمال مطابقت با واقع بر اساس اتفاق باشد نه بر اساس خبرویت بنای

و أما المقدمة الخامسة [قبح ترجيح المرجوح على الراجح]

فلاستقلال العقل بها و أنه لا يجوز التنزل بعد عدم التمكن من الإطاعة العلمية أو عدم وجوبها إلا إلى الإطاعة الظنية دون الشكية أو الوهمية لبداهة مرجوحيتها بالإضافة إليها و قبح ترجيح المرجوح على الراجح لكنک 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 الإجمالى بما فى أخبار الكتب المعتبرة و قضيته الاحتياط بالإلزام عملا بما فيها من التكاليف و لا بأس به حيث لا يلزم منه عسر فضلا عما يوجب اختلال النظام.

و ما أوردنا على المقدمة الرابعة من جواز الرجوع إلى الأصول مطلقا و لو كانت نافية لوجود المقتضى و فقد المانع عنه لو كان التكليف فى موارد الأصول المثبتة و ما علم منه تفصيلا أو نهض عليه دليل معتبر بمقدار المعلوم بالإجمال و إلا فإلى الأصول المثبتة وحدها و حينئذ كان خصوص موارد الأصول النافية محلا لحكومة العقل و ترجيح مظنونات التكليف فيها على غيرها و لو بعد استكشاف وجوب الاحتياط فى الجملة شرعا بعد عدم وجوب الاحتياط التام شرعا أو عقلا على ما عرفت تفصيله هذا هو التحقيق على ما يساعد عليه النظر الدقيق فافهم و تدبر جيدا.[۲۲۱]

فصل [الظن بالطريق و الظن بالواقع]

هل قضية المقدمات على تقدير سلامتها هى حجية الظن بالواقع أو بالطريق أو بهما أقوال.[۲۲۲]

عقلاء رجوع اهل خبره نيست.

ملاک تقليد رجوع جاهل به عالم است و کسی که معتقد به انسداد است علم به انسداد دارد و معتقد است کسی که معتقد به انفتاح است راه را خطا رفته است و جهل مرکب دارد پس چگونه می تواند عالم از جاهل تقليد کند؟

[۲۲۱] در مقدمه پنجم بحث در اين است که امر دائر است بين اينکه عمل کنيم به مظنونات يا احتياط در موهومات کنيم چون احتياط تام که مقدور نبود و يا لازم نبود.

عقل حکم می کند که بايد در مظنونات احتياط کرد و در موهومات عمل به احتياط لازم نيست. و مرحوم آخوند فرموده اند اگر مقدمات سابق تمام باشد اين مقدمه تمام است.

؟؟؟نياز به تکميل

[۲۲۲] بحث از اين جهت است که بنابر تماميت مقدمات انسداد و تاثير آنها در حجيت گمان و ظن، آيا نتيجه دليل انسداد حجيت ظن به واقع است يا اينکه نتيجه حجيت ظن به طريق؟

گاهی ظن به واقع تعلق می‌گيرد بدون طريق معتبر مثل موارد قياس که گمان به واقع پيدا می‌شود و شارع در موارد قياس نفی واقع نمی‌کند اما شارع حجيت قياس را الغاء کرده است. پس ملازمه‌ای بين ظن به واقع و اعتبار طريق نيست و ظن به واقع حتی با قطع به عدم اعتبار طريق هم ممکن است.

گاهی ظن به واقع است بدون اينکه موداى طريقی حتی محتمل الاعتبار باشد و گاهی ظن به طريق معتبر است بدون

و التحقیق أن یقال إنه لا شبهۀ فی أن هم العقل فی کل حال إنما هو تحصیل الأمن من تبعۀ التکالیف المعلومۀ من العقوبۀ علی مخالفتها کما لا شبهۀ فی استقلاله فی تعیین ما هو المؤمن منها و فی أن کلما کان القطع به مؤمنا فی حال الانفتاح کان الظن به مؤمنا حال الانسداد جزما و أن المؤمن فی حال الانفتاح هو القطع بإتیان المکلف به الواقعی بما هو کذلک [هو] لا بما هو معلوم و مؤدی الطریق و متعلق العلم و هو طریق شرعا و عقلا أو بإتیانه الجعلی و ذلک لأن العقل قد استقل بأن الإتیان بالمکلف به الحقیقی بما هو هو لا بما هو مؤدی الطریق مبرئ للذمۀ قطعا. کیف و قد عرفت أن القطع بنفسه طریق لا یکاد تناله ید الجعل إحداثا و إمضاء إثباتا و نفیا و لا یخفی أن قضیۀ ذلک هو التنزل إلی الظن بکل واحد من الواقع و الطریق[۲۲۳]

اینکه نسبت به واقع گمانی حاصل بشود. مثل موارد شهرت که در مورد شهرت ممکن است گمان به واقع نداشته باشیم اما گمان به جعل حجیت برای شهرت هست و لذا گمان به موادی شهرت گمان به طریق است بدون اینکه ملازم به گمان به واقع باشد و از این قبیل است خبر معرض عنه مشهور بنابر عدم ثبوت حجیت برای آن که گمان می‌شود خبری که مشهور از آن اعراض کرده‌اند معتبر باشد اما از آن ظن به واقع پیش نمی‌آید بلکه حتی ممکن است گمان به خلاف واقع بودنش باشد.

نتیجه آنکه ما دو گمان داریم یکی گمان به واقع با قطع نظر از طریق و دیگری گمان به طریق با قطع نظر از واقع. حال آیا نتیجه دلیل انسداد آیا حجیت ظن به واقع است فقط یا حجیت ظن به طریق است یا اینکه نتیجه دلیل انسداد حجیت هر دو ظن است (هر کدام از ظن به واقع و ظن به طریق) که مرحوم آخوند قائل به آن است و به برخی حجیت ظن به طریق را نسبت داده است و احتمال هم داده است بعضی حجیت ظن به واقع را قائل باشند.

[۲۲۳] از نظر آخوند هم ظن به واقع معتبر است و هم ظن به طریق معتبر است. ظن به واقع مثل خبری که موافق با مشهور باشد و ظن به طریق مثل خود شهرت.

آنچه ایشان در توجیه این انتخاب فرموده‌اند این است که عقل که حکم به اعتبار ظن می‌کند معیارش مومن است. بعد از حصول مومن تفاوتی در نظر عقل نیست که در مورد آن مومن، واقع هم محقق هست یا نه.

برای عقل فقط تحصیل مومن مهم است چه در فرض انفتاح باشد و چه در فرض انسداد باشد. مکلف در فرض انفتاح باب علم و تمکن از تحصیل علم گرچه می‌تواند علم به واقع پیدا کند ولی لازم نیست دنبال علم به واقع برود و می‌تواند اکتفای به طریق معتبر و مومن کند. آنچه برای عقل مهم است این است که بدون مومن اقدام نکند اما حصول واقع یا عدم آن برای عقل مهم نیست.

مومن در فرض انفتاح اموری است مثل علم و حجج معتبری که به جعل شارع مومن شده‌اند و در فرض انسداد می‌شود گمان به آنچه که اگر شما یقین به آن داشتید مومن بود. در فرض انفتاح فقط علم به واقع مومن نیست بلکه هم علم به واقع مومن بود و هم علم به حجت و طریق مومن بود در فرض انسداد هم گمان به واقع مومن است و هم گمان به حجت و طریق مومن است.

در نظر عقل که حاکم در باب اطاعت است همان طور که در حال انفتاح تفاوتی بین قطع به واقع و قطع به طریق

و لا منشأ لتوهم الاختصاص بالظن بالواقع إلا توهم أنه قضية اختصاص المقدمات بالفروع لعدم انسداد باب العلم فی الأصول و عدم إلجاء فی التنزل إلی الظن فیها و الغفلة عن أن جریانها فی الفروع موجب لکفایة الظن بالطریق فی مقام یحصل الأمن من عقوبة التکالیف و إن کان باب العلم فی غالب الأصول مفتوحا و ذلک لعدم التفاوت فی نظر العقل فی ذلک بین الظنین[۲۲٤]

نیست تفاوتی بین ظن به واقع و ظن به طریق در حال انسداد هم نیست و عقل حکم به حجیت قطعی گمان به واقع و گمان به طریق می‌کند.

[۲۲٤] در مقابل قول مختار آخوند رحمه الله دو وجه دیگر وجود دارد. یکی این است که نتیجه دلیل انسداد حجیت ظن به خصوص واقع است نه حجیت ظن به طریق که مرحوم آخوند این را به کسی نسبت نداده است اما برای آن توجیه و محملی را بیان کرده است. در مقابل آن این است که نتیجه دلیل انسداد حجیت ظن به طریق است نه حجیت ظن به واقع.

توجیهی که مرحوم آخوند برای قولی که می‌گوید گمان به واقع معتبر است و گمان به طریق معتبر نیست ذکر می‌کند این است که ملاک حجیت در اینجا انسداد است و نسبت به واقع باب علم و علمی منسد است و لذا ظن به آن حجت است اما نسبت به طرق و حجج باب علم و علمی منسد نیست و ادعای انسداد در این موارد گزاف است.

مرحوم آخوند در جواب می‌فرمایند قبول است که باب علم و علمی در طرق منسد نیست اما همین که باب علم و علمی نسبت به واقع منسد شد همین کافی است برای اینکه ظن در طریق هم معتبر باشد. یعنی قبول که ملاک در حجیت، انسداد است اما انسداد باب علم و علمی نسبت به واقع برای حجیت ظن به طرق هم کافی است هر چند باب علم و علمی در آنجا منسد نیست.

زیرا ملاک در حجیت از نظر عقل، مومن است هر آنچه مومن قطعی باشد حجت است و آنچه علم به آن در فرض انفتاح مومن است گمان به آن در فرض انسداد مومن قطعی است. همانطور که علم به واقع مومن است علم به حجیت هم مومن است پس در فرض انسداد هم گمان به واقع مومن است و هم گمان به طریق مومن است. هر دو به ملاک حکم عقل به حجیت و تحصیل مومن حجت هستند و این حجیت قطعی است چرا که معنا ندارد حجیت ظنی یا مشکوک باشد. پس گمان به طریق در عرض گمان به واقع حجت است.

به عبارت دیگر در ظرف انفتاح علم به واقع مومن است (حال چه واقع جعلی و چه واقع حقیقی) پس در ظرف انسداد هم گمان به همان مومن است. گمان به واقع یا به بدل واقع مومن است. اگر عقل می‌گوید در صورتی که عمل به واقع کردیم مامون هستیم علم را به عنوان اینکه طریق به واقع است می‌داند. یعنی علم به واقع بما انه واقع نه اینکه بما انه مودی العلم. واقع بما هو معلوم مومن نیست بلکه واقع بما هو واقع مومن است اما کاشف آن علم است.

شان علم طریقیت صرف است و لذا مرحوم آخوند می‌فرمایند علم بما انه طریق بنفسه و لیس مجعولا (نه انشاء و نه امضاء و نه ثبوتا و نه اثباتا) علم مدخلیتی در موضوع ندارد و علم قابل جعل نیست و شان آن طریقیت است و شارع نمی‌تواند آن را اثبات یا نفی کند.

كما أن منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان أحدهما ما أفاده بعض الفحول و تبعه فی الفصول قال فيها (إنا كما نقطع بأنا مكلفون فی زماننا هذا تكليفا فعليا بأحكام فرعية كثيرة لا سبيل لنا بحكم العيان و شهادة الوجدان إلى تحصيل كثير منها بالقطع و لا بطريق معين يقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه أو قيام طريقه مقام القطع و لو عند تعذره كذلک نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلک الأحكام طريقا مخصوصا و كلفنا تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة و حيث إنه لا سبيل غالبا إلى تعيينها بالقطع و لا بطريق يقطع من السمع بقيامه بالخصوص أو قيام طريقه كذلک مقام القطع و لو بعد تعذره فلا ريب أن الوظيفة فی مثل ذلک بحكم العقل إنما هو الرجوع فی تعيين ذلک الطريق إلى الظن الفعلی الذی لا دليل على عدم حجيته لأنه أقرب إلى العلم و إلى إصابة الواقع مما عداه.)[۲۲۵]

---

[۲۲۵] قول دیگر حجیت ظن به طریق فقط است مثالی که مرحوم شیخ در اینجا بیان کرده‌اند قرعه است. مثلا اگر ما گمان داریم که شارع قرعه را طریق قرار داده است در حالی که قرعه هیچ ظنی به واقع ایجاد نمی‌کند.

این قول را به بعضی از فحول نسبت داده‌اند و صاحب فصول هم از آن تبعیت کرده است. اینکه آن فحل کیست احتمال دارد مرحوم تستری باشد و احتمال هم دارد مرحوم صاحب هدایة المسترشدین باشد.

ما علم وجدانی به تکالیف واقعی نداریم و باب علم منسد است و علم به طریق بر آنها مثل خبر واحد هم نداریم و علم به طریق بر طریق هم نداریم. مثلا علم به اینکه شارع استصحاب را حجت قرار داده باشد یا شهرت را قرار داده باشد یا اجماع را حجت قرار داده باشد هم نداریم.

پس ما علم به وجود وظایف فقهی و فرعی داریم که این علم ما علم اجمالی است و نسبت به آن علم تفصیلی نداریم نه علم تفصیلی به واقع و نه علم تفصیلی به طریق به واقع و نه علم تفصیلی به طریق به طریق به واقع.

اما شارع یک حجتی را برای ما اینجا قرار داده است که نه علم تفصیلی نسبت به آن داریم و نه علم به طریق بر آن داریم. باب علم و علمی در رابطه با حجتی که شارع در فرض انسداد علم اجمالی به واقع نصب کرده است برای ما مسدود است و این غیر از علم به واقع است. مکلف حالا که نمی تواند علم به آن طرق پیدا کند باید آن طرق را با ظن کشف کند. یعنی آن طریق را با گمان و ظن معین کند و به آن عمل کند.

مکلف می‌داند شارع طرقی را نصب کرده است و از مکلف رسیدن به واقعیت را از آن طرق را می‌خواهد. پس در نتیجه فقط ظن به طرق معتبر است و ظن به واقع حجت نیست چون واقع بما هو واقع ارزشی ندارد بلکه رسیدن به واقعیت از آن طرق منصوب مهم است و طرق موضوعیت دارد.

گمان به واقع ارزشی ندارد. شارع گفته است جایی که علم به واقع ندارید باید از طریقی که من نصب کردم استفاده کنید حال اگر با قطع و یقین به آن طریق دسترسی نداریم باید با گمان آن طریق را پیدا کنیم. طریق قطعی برایمان ممکن نیست باید از طریق ظنی پیروی کرد. و طریق ظنی مقدم بر طریق وهمی است و به حکم عقل وقتی طریق قطعی ممکن نیست باید به طریق ظنی تمسک کرد و طریق ظنی مقدم بر طریق وهمی است.

اینکه چرا ظن به واقع ارزشی ندارد مثلا اگر کسی از شهرت گمان به واقع به دست بیاورد در حالی که می‌داند شهرت معتبر هم نیست این گمان به واقع ارزشی ندارد. علت این است که از ادله حجیت و طریق و اماره این استفاده می‌شود

و فیه أولا بعد تسلیم العلم بنصب طرق خاصة باقیة فیما بأیدینا من الطرق الغیر العلمیة و عدم وجود المتیقن بینها أصلا أن قضیة ذلک هو الاحتیاط فی أطراف هذه الطرق المعلومة بالإجمال لا تعیینها بالظن.[۲۲۶]

لا یقال الفرض هو عدم وجوب الاحتیاط بل عدم جوازه لأن الفرض إنما هو عدم وجوب الاحتیاط التام فی أطراف الأحکام مما یوجب العسر المخل بالنظام لا الاحتیاط فی خصوص ما بأیدینا من الطرق. فإن قضیة هذا الاحتیاط هو جواز رفع الید عنه فی غیر مواردها و الرجوع إلی الأصل فیها و لو کان نافیا للتکلیف و کذا فیما إذا نهض الکل علی نفیه و کذا فیما إذا تعارض فردان من بعض الأطراف فیه نفیا و إثباتا مع ثبوت المرجح للنافی بل مع عدم رجحان المثبت فی خصوص الخبر منها و مطلقا فی غیره بناء علی عدم ثبوت الترجیح علی تقدیر الاعتبار فی غیر الأخبار و کذا لو تعارض اثنان منها فی الوجوب و التحریم فإن المرجع فی جمیع ما ذکر من موارد التعارض هو الأصل الجاری فیها و لو کان نافیا لعدم نهوض طریق معتبر و لا ما هو من أطراف العلم به علی خلافه فافهم.

که از غیر از این طرق استفاده نشود. شارع با دلیل حجیت ما را از توجه به واقع از سایر طرق غیر علم منصرف کرده است. یعنی دلیل حجیت می‌گوید اگر علم نبود از همین راهی که من مشخص می‌کنم باید طی طریق کرد. و گرنه خود شارع می‌توانست بگوید حالا که علم به واقع ممکن نیست از هر راهی به واقع ظن پیدا کردی حجت است. شارع با ادله حجیت طرق را محدود کرده است. و ما می‌دانیم شارع بعضی از طرق را قرار داده است اما نمی‌توانیم آن طرق را با علم کشف کنیم و با ظن معتبر کشف کنیم به ناچار باید آن طریق را با ظن کشف کنیم. حکم اماراتی که در اینجا هست مثل قیاس است. قیاس حتی در ظرف انسداد هم ارزشی ندارد و ظن به واقع حاصل از قیاس هیچ ارزشی ندارد. بلکه باید ظن به طریق معتبر پیدا کرد و از آن راه ظن به واقع پیدا کرد.

[۲۲۶] مرحوم شیخ چند اشکال به این کلام دارند که همه آنها در کلام مرحوم آخوند هم مذکور است.

در اینجا چهار اشکال مطرح میشود: اولا ما قبول نداریم که شارع طرقی را حتما منصوب کرده باشد شاید شارع مانند آنچه در روابط مولی و عبید وجود دارد عمل کرده است، لذا دیگر طریق نصب نکرده است آن هم به نحو تعیین و تکلیف.

اشکال دوم اینکه بر فرض که شارع طریقی را نصب کرده باشد اما چه کسی گفته است آن طریق در دسترس ما هست؟ شاید آن طریق منصوب اطمینان بوده است که به واسطه اخبار ثقات خاص ایجاد می‌شده است و در زمان معصوم بوده است اما در اعصار متاخر دیگر کسب اطمینان ممکن نیست.

اشکال سوم این که قدر متیقن از امارات در این بین هست. یعنی ما می‌دانیم شارع طرقی را نصب کرده است و در آنچه به دست ما رسیده است قدر متیقن از طرق حجت وجود دارد مثلا خبر ثقه امامی ... و به اندازه‌ای که وافی به معظم فقه باشد از این نوع روایات داریم. اگر از این اشکال هم صرف نظر کنیم و بگوییم قدر متیقنی نیست بنابراین باید به همه امارات عمل کرد.

اشکال چهارم این است که بر فرض که از سه اشکال قبل صرف نظر کنیم باید عمل به احتیاط کرد یعنی به همه امارات عمل کرد نه اینکه بگوییم آنچه را شارع حجت کرده است باید با ظن و گمان تعیین کرد.

و كذا كل مورد لم يجر فيه الأصل المثبت للعلم بانتقاض الحالة السابقة فيه إجمالا بسبب العلم به أو بقيام أمارة معتبرة عليه فى بعض أطرافه بناء على عدم جريانه بذلك.[۲۲۷]

---

[۲۲۷] اشکال: یکی از مقدمات انسداد این بود که احتیاط ممکن نیست و این اشکال شما خلف مبنای بحث است.

جواب: آن احتیاطی که در مقدمات انسداد نفی شد غیر از این احتیاط است. آنچه قبلا نفی شد احتیاط مطلق بود اما نگفتیم احتیاط به عمل هر آنچه در امارات و طرق است لازم نیست. احتیاط مطلق برای درک واقع لازم نیست اما اینکه عمل به همه امارات بشود را نفی نکردیم و از عمل به همه امارات هم هیچ حرجی پیش نمی‌آید چرا که موارد زیادی داریم که احتیاط لازم نیست مثلا:

۱. غیر از موارد امارات. جایی که هیچ نوع اماره‌ای وجود ندارد اصل برائت جاری می‌شود و این خود خیلی از موارد را شامل است.

۲. مواردی که همه امارات بر ترخیص توافق و اتفاق دارند. مثلا همه امارات متفق بر حلیت عصیر عنبی بعد از تبخیر دو سوم آن هستند.

۳. مواردی که برخی از امارات نسبت به موردی ساکت هستند و بعضی از آنها دال بر ترخیص و حلیت هستند.

٤. جایی که نسبت به حکم چیزی، برخی از افراد امارات متعارض باشند. مثلا یک روایت می‌گوید آهن پاک است و یک روایت می‌گوید آهن نجس است.

منظور جایی نیست که مثلا روایت می‌گوید آهن نجس است و شهرت می‌گوید پاک است بلکه جایی که یکی از افراد تعارض دارند در اینجا هم اصل برائت جاری است چون یا روایات حجت هستند از نظر شارع که خوب با هم تعارض دارند و مرجع اصول ترخیصی است و یا روایات حجت نیستند که عمل به هیچ کدام لازم نیست.

۵. جایی که این امارات برخی دال بر وجوب باشند و برخی دال بر حرمت باشند یعنی دوران بین محذورین باشد. در اینجا امر دائر بین محذورین است و با دوران امر بین محذورین مرجع اصل ترخیصی است.

٦. مورد دیگر جایی است که اصل مثبت داریم به شکلی که علم اجمالی داریم برخی از موارد ثبوت تکلیف نقض شده است مثلا می‌دانیم از پنجاه مورد استصحاب تکلیف الزامی که داریم دو مورد از آن نقض شده است در اینجا دلیل استصحاب تناقض داخلی پیدا می‌کند و در این صورت تمام این موارد استصحاب از اعتبار ساقط می‌شود.

مرحوم آخوند می‌فرمایند اگر در این موارد به اصول ترخیصی یا امارات ترخیصی عمل کنیم و در باقی مانده عمل به احتیاط کنیم محذوری پیش نمی‌آید و دلیلی برای نفی احتیاط در این موارد نداریم.

پس اگر بگوییم می‌دانیم که شارع طریقی نصب کرده است و عمل به آن را هم معین کرده است وقدر متیقنی هم در بین نیست باید به همه امارات عمل کرد نه اینکه امارات معتبر را با ظن و گمان تعیین کرد.

نکته اول:

یکی از آن موارد این بود که اگر دو فرد از اطراف علم با هم متعارض باشند (مثلا دو روایت با هم متعارض باشند) و یکی دیگر این بود که اگر دو فرد از دو نوع مختلف اماره با هم تعارض کنند. مثلا یک شهرت با یک خبر واحد

و ثانیا لو سلم أن قضیته لزوم التنزل إلی الظن فتوهم أن الوظیفهٔ حینئذ هو خصوص الظن بالطریق فاسد قطعا و ذلک لعدم کونه أقرب إلی العلم و إصابهٔ الواقع من الظن بکونه مؤدی طریق معتبر من دون الظن بحجیهٔ طریق أصلا و من الظن بالواقع کما لا یخفی.[۲۲۸]

لا یقال إنما لا یکون أقرب من الظن بالواقع إذا لم یصرف التکلیف الفعلی عنه إلی مؤدیات الطرق و لو بنحو التقیید فإن الالتزام به بعید إذ الصرف لو لم یکن تصویبا محالا فلا أقل من کونه مجمعا علی بطلانه ضرورهٔ أن القطع بالواقع یجدی فی الإجزاء بما هو واقع لا بما هو مؤدی طریق القطع کما عرفت.

تعارض کنند.

جایی که دو فرد از یک صنف با هم تعارض کنند در این صورت حتی اگر دوران بین محذورین هم نباشد احتیاط لازم نیست چون تعارض داخلی پیش می‌آید اما در صورت دوم که دو فرد از دو صنف مختلف است در این صورت اگر دوران بین محذورین باشد اصل ترخیصی جاری است و احتیاط لازم نیست.

نکته دوم:

در عبارت مرحوم آخوند قیدی آمده است که اگر دو فرد از صنف واحد تعارض داشته باشند اصول ترخیصی جاری است در صورتی که دلیل نافی مرجحی داشته باشد. بعد می‌فرمایند بلکه اگر اماره مثبت مرجح نداشته باشد کافی است پس اگر مساوی باشند یا اماره نافی مرجح داشته باشد اصول ترخیصی جاری است. بعد می‌فرمایند اینکه اماره مثبت مرجح داشته باشد فقط در اخبار است و در غیر اخبار چنین چیزی لازم نیست بنابر اینکه مرجحات مختص به باب اخبار هستند.

[۲۲۸] اشکال دوم مرحوم آخوند که در حقیقت اشکال پنجم مرحوم شیخ است: بر فرض که بپذیریم عمل به همه امارات لازم نیست با این حال شما گفتید که فقط ظن به طریق حجت است و ظن به واقع حجت نیست اما دلیلی بر این نداریم. نتیجه حرف شما این شد که ظن به طریق هم حجت است نه اینکه فقط ظن به طریق حجت است.

شما گفتید عمل به ظن به طریق اقرب به علم و اقرب به عمل به واقع است ولی این ادعا بدون دلیل است. در مقابل ظن به طریق ما دو چیز دیگر داریم که ظن به طریق اقرب از آنها نیست یکی موارد ظن به واقع و یکی اینکه ممکن است ظن به حجیت نداشته باشیم اما ظن به اینکه طریق معتبری در بین باشد داشته باشیم .مظنون این است که خبر ثقه حجت است به این معنا که طریق معتبر است مثلا اطمینان است پس می‌شود ظن به طریق معتبر داشت بدون اینکه ظن به جعل طریق از طرف شارع داشته باشیم.

برداشت شیخ از کلام صاحب فصول این است که شارع حجتی را تاسیس کرده است و عمل به آن را بر ما معین کرده است و ما را مکلف به آن کرده است. اما مرحوم آخوند تا اینجا چنین برداشتی ندارد و گفته است مرحوم صاحب فصول چون ظن به طریق را اقرب به واقع می‌داند عمل به آن را لازم دانسته است و بعد اشکال می‌کنند که این طور نیست. بله ظن به حجیت هم معتبر است اما نه اینکه فقط ظن به حجیت معتبر است.

و من هنا انقدح أن التقييد أيضا غير سديد مع أن الالتزام بذلک غير مفيد فإن الظن بالواقع فيما ابتلى به من التكاليف لا يكاد ينفک عن الظن بأنه مؤدى طريق معتبر و الظن بالطريق ما لم يظن بإصابته الواقع غير مجد بناء على التقييد لعدم استلزامه الظن بالواقع المقيد به بدونه.

هذا مع عدم مساعدة نصب الطريق على الصرف و لا على التقييد غايته أن العلم الإجمالى بنصب طرق وافية يوجب انحلال العلم بالتكاليف الواقعية إلى العلم بما هو مضامين الطرق المنصوبة من التكاليف الفعلية و الانحلال و إن كان يوجب عدم تنجز ما لم يؤد إليه الطريق من التكاليف الواقعية إلا أنه إذا كان رعاية العلم بالنصب لازما و الفرض عدم اللزوم بل عدم الجواز.

و عليه يكون التكاليف الواقعية كما إذا لم يكن هناک علم بالنصب فى كفاية الظن بها حال انسداد باب العلم كما لا يخفى و لا بد حينئذ من عناية أخرى فى لزوم رعاية الواقعيات بنحو من الإطاعة و عدم إهمالها رأسا كما أشرنا إليها و لا شبهة فى أن الظن بالواقع لو لم يكن أولى حينئذ لكونه أقرب فى التوسل به إلى ما به الاهتمام من فعل الواجب و ترک الحرام من الظن بالطريق فلا أقل من كونه مساويا فيما يهم العقل من تحصيل الأمن من العقوبة فى كل حال هذا مع ما عرفت من أنه عادة يلازم الظن بأنه مؤدى طريق و هو بلا شبهة يكفى و لو لم يكن هناک ظن بالطريق فافهم فإنه دقيق.[۲۲۹]

---

[۲۲۹] بعد از این مرحوم آخوند متوجه اشکالی می‌شوند که در حقیقت اشکال به اشکال اخیر مرحوم آخوند است. اشکال این است که اگر برای شارع واقع موضوعیت داشت حق با اشکال شما بود اما احتمال دارد شارع ما را با ادله حجیت منصرف از واقع کرده باشد هر چند به نحو تقیید نه به نحو تصویب که اصلا واقعی را نخواهد بلکه به نحو تقیید یعنی واقع محفوظ است و ملحوظ است اما باید از این طرق به آن رسید. یعنی به ما گفته است که به واقعی عمل کنید که موادی طریق است در این صورت مشخص می‌شود که واقع برای شارع موضوعیت ندارد بلکه واقع مقیدا به اینکه موادی طریق باشد برای شارع اهمیت دارد. اگر این طور باشد دیگر اشکال وارد نیست چون شارع صرفا واقع را نخواسته است تا بگوییم ظن به واقع هم قریب به واقع است بلکه شارع ظن به واقع موادی طریق را می‌خواهد و حال که با علم برای ما کشف طریق ممکن نیست باید به ظن برای کشف طریق اکتفا کرد.

مرحوم آخوند به این حرف سه اشکال دارند:

۱. این حرف باطل است چون خلاف اجماع است. اگر شارع ما را از واقع منصرف کرده است و گفته است من واقع موادی طریق را می‌خواهم چرا هیچ کس غیر از صاحب فصول متوجه آن نشده است. اگر این چنین بود باید همه احتیاط را باطل می‌دانستند و حکم به عدم جواز احتیاط می‌کردند در حالی که همه احتیاط را قبول دارند و این نشان می‌دهد که همه فقهاء معتقدند که واقع مهم است هر چند از غیر طرقی باشد که حجیت برای آنها جعل شده است.

۲. این حرف فایده‌ای ندارد زیرا شما گفتید که شارع ظن به طریق را خواسته است من می‌گویم شارع ظن به واقع را خواسته است و این دوران بین متباینین است و ظن به طریق مرجحی ندارد. در دوران بین متباینین باید احتیاط کرد و به هر دو عمل کرد هم ظن به واقع و هم ظن به طریق.

بله ظن به واقع اولی از ظن به طریق است. چون اگر شارع ما را منصرف هم کرده باشد احتمال دارد ما را منصرف کرده باشد به آنچه طریق است در نظر عقلاء یعنی لازم نیست شارع حتما ما را منصرف به طریق تاسیسی کرده باشد

بلکه ممکن است منصرف به طریق امضایی کرده باشد.

حال اگر ظن به واقع داشته باشیم در مسائل مبتلا به این ملازم با این است که این ظن موادی طریق معتبری باشد چون جزو مسائل عام الابتلاء بوده است پس ما گمان به این داریم که این موادی ظن معتبری بوده است اما عکس آن صادق نیست یعنی اگر ظن به طریق داشتیم لازمه‌اش گمان به واقع نیست.

۳ . این ادعا باطل است (اینکه بگوییم شارع ما را با ادله نصب طرق از واقع منصرف کرده است) اینکه شارع ما را با ادله نصب طرق ما را موظف به طرق کرده است معنایش این نیست که شارع به طور کلی از واقع رفع ید کرده است ...

بله ادله حجیت اقتضای انحلال می‌کند یعنی اگر تکالیف واقعی در غیر جانب امارات باشد امارات اقتضا می‌کند که آن واقعیات منجز نباشند.

ان قلت: اگر واقعیات منجز نباشند و در مخالفت با آنها معذور باشیم پس چطور ظن به واقع منشا تعین عمل خواهد بود؟ چگونه با ظن به واقع، عمل به آن ظن را بر مکلف متعین کنیم؟ به خلاف موارد طرق و امارات که عمل به واقع متعین است اما چون تعیین با علم ممکن نیست با اماره تعیین می‌شود.

جواب: با وجود سقوط واقع از تنجز باز هم عمل به ظن به واقع متعین است چون جایی عمل به واقع بر ما متنجز نیست که اگر نصی بود رعایت احتمال نصب لازم باشد و مفروض ما در اینجا این است که رعایت احتمال نصب طریق لزومی ندارد چون اگر لازم بود احتیاط تام و عمل به همه امارات لازم بود. حالا که رعایت طریق لازم نیست شما گفتید عمل به گمان به آن طریق لازم است خوب این تعین ندارد.

ملاک عمل به طرق منصوب به خاطر علم اجمالی در این بین نیست چون اگر به ملاک علم اجمالی بود احتیاط تام لازم بود بلکه به خاطر خروج از دین احتیاط لازم است و این معنایش احتیاط تام نیست. پس همان طور که با گمان به نصب طریق می‌شود به آن عمل کرد اگر گمان به واقع هم پیدا شد باید به آن عمل کرد.

علاوه که ظن به واقع در مسائل عام الابتلاء ملازم با این است که این مضمون موادی طریق معتبر هم هست هر چند آن طریق به دست ما نرسیده است. مثلا اگر ظن به واقع از خبر غیر ثقه که موافق با مشهور باشد حاصل شده باشد در اینجا گمان به واقع هست اما ظن به واقع در اینجا ملازم با گمان به این است که طریق معتبری بر این مساله هم بوده است. ایشان می‌فرمایند گمان به واقع عادتا ملازم با این است که آن واقع مظنون موادی طریق معتبری هم بوده است هر چند به دست ما نرسیده است و از راه دیگری ظن به واقع برای ما حاصل شده است. پس اولای به اعتبار این است که ظن به واقع معتبر باشد چون مستلزم ظن به طریق هم هست اما عکس نیست. اگر از دلیل انسداد لزوم عمل به ظن به طریق را کشف کنیم این دلیل به طریق اولی لزوم عمل به ظن به واقع را افاده می‌کند چون ظن واقع ملازم با ظن به طریق است.

با این بیان کلام صاحب فصول مندفع است.

[الوجه الثانی مما استدل به لحجیة الظن بالطریق دون غیره]

ثانیهما ما اختص به بعض المحققین قال (لا ریب فی کوننا مکلفین بالأحکام الشرعیة و لم یسقط عنا التکلیف بالأحکام الشرعیة و أن الواجب علینا أولا هو تحصیل العلم بتفریغ الذمة فی حکم المکلف بأن یقطع معه بحکمه بتفریغ ذمتنا عما کلفنا به و سقوط تکلیفنا عنا سواء حصل العلم معه بأداء الواقع أو لا حسب ما مر تفصیل القول فیه. فحینئذ نقول إن صح لنا تحصیل العلم بتفریغ ذمتنا فی حکم الشارع فلا إشکال فی وجوبه و حصول البراءة به و إن انسد علینا سبیل العلم کان الواجب علینا تحصیل الظن بالبراءة فی حکمه إذ هو الأقرب إلی العلم به فیتعین الأخذ به عند التنزل من العلم فی حکم العقل بعد انسداد سبیل العلم و القطع ببقاء التکلیف دون ما یحصل معه الظن بأداء الواقع کما یدعیه القائل بأصالة حجیة الظن انتهی موضع الحاجة من کلامه زید فی علو مقامه.)[۲۳۰]

و فیه أولا أن الحاکم علی الاستقلال فی باب تفریغ الذمة بالإطاعة و الامتثال إنما هو العقل و لیس للشارع فی هذا الباب حکم مولوی یتبعه حکم العقل و لو حکم فی هذا الباب کان بتبع حکمه إرشادا إلیه و قد عرفت استقلاله بکون الواقع بما هو هو مفرغ و أن القطع به حقیقة أو تعبدا مؤمن جزما و أن المؤمن فی حال الانسداد هو الظن بما کان القطع به مؤمنا حال الانفتاح فیکون الظن بالواقع أیضا مؤمنا حال الانسداد.

و ثانیا سلمنا ذلک لکن حکمه بتفریغ الذمة فیما إذا أتی المکلف بمؤدی الطریق المنصوب لیس إلا بدعوی أن النصب یستلزمه مع أن دعوی أن التکلیف بالواقع یستلزم حکمه بالتفریغ فیما إذا أتی به أولی کما لا یخفی فیکون الظن به ظنا بالحکم بالتفریغ أیضا.

---

[۲۳۰] وجه دیگری برای تعین عمل به ظن به طریق از مرحوم صاحب هدایة المسترشدین نقل شده است. ایشان می‌گوید شارع احکامی را جعل کرده است و عقل می‌گوید آنچه وظیفه است تحصیل مومن است، اما مومنی که از نظر شارع مومن باشد حال چه واقع محقق بشود یا نشود. حال اگر ما مومنی از دید شارع تحصیل کنیم عمل به آن متعین است اگر ما در تحصیل مومن تمکن از علم و علمی داشته باشیم که عمل به آن لازم است اما وقتی باب علم و علمی منسد است عقل می‌گوید باید مومن از دید شارع را تحصیل کرد و تحصیل مومن قطعی ممکن نیست پس باید با ظن مومن را تحصیل کرد یعنی ظن به طریق یعنی ظن به آنچه شارع مومن قرار داده است چه به واقع منتهی شود یا نشود. اما اگر گمان به واقع باشد بدون اینکه ظن به طریق باشد فایده‌ای ندارد چون شارع واقع را نمی‌خواهد.
به عبارت دیگر اگر ما با قطع و علم به واقع رسیدیم که نیازی به طریق نداریم و نیاز به مومن نداریم و علم طریق ذاتی است. اما فرض ما این است که باب علم منسد است و اکنون باید تحصیل مومن کنیم و مومن چیزی است که شارع جعل کرده باشد و ما بدانیم که شارع آن را طریق و مومن می‌داند و چون نمی‌توانیم طریقی که شارع مومن می‌داند را با قطع و علم کشف کنیم باید به ظن اعتنا کنیم و دیگر واقع موضوعیت ندارد چون واقع جایی است که با قطع و علم به آن برسیم و فرض این است که چنین چیزی ممکن نیست.
این بیان از برخی از اشکالات مرحوم آخوند بر کلام صاحب فصول مصون است اما مرحوم آخوند سه اشکال به این بیان وارد می‌دانند.

إن قلت كيف يستلزمه الظن بالواقع مع أنه ربما يقطع بعدم حكمه به معه كما إذا كان من القياس و هذا بخلاف الظن بالطريق فإنه يستلزمه و لو كان من القياس.

قلت الظن بالواقع أيضا يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ على الأقوى و لا ينافى القطع بعدم حجيته لدى الشارع و عدم كون المكلف معذورا إذا عمل به فيهما فيما أخطأ بل كان مستحقا للعقاب و لو فيما أصاب لو بنى على حجيته و الاقتصار عليه لتجريه فافهم.

و ثالثا سلمنا أن الظن بالواقع لا يستلزم الظن به لكن قضيته ليس إلا التنزل إلى الظن بأنه مؤدى طريق معتبر لا خصوص الظن بالطريق و قد عرفت أن الظن بالواقع لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى الطريق غالبا.[۲۳۱]

---

[۲۳۱] مرحوم آخوند بعد از تعرض به این کلام سه اشکال ذکر می‌کنند.

۱. اینکه گفتید وظیفه عمل به مومن از نظر شارع است باید گفت شارع طریقه خاصی در تامین ندارد تا لازم باشد بر اساس نظر او عمل کرد. اگر هم شارع حکمی در کیفیت مومن و خروج از عهده تکالیف داشته باشد ارشاد به همان است که عقل در موارد علم و غیر علم حکم می‌کند. این طور نیست که شارع طریقه خاصی در تامین داشته باشد بلکه طریق شارع همان است که عقل به آن حکم می‌کند. حکم شارع در موردی هم اگر فرض شود ارشاد به همان حکم عقل است.

۲. بر فرض بپذیریم که باید آنچه از نظر شارع مومن است را تحصیل کنیم. اصل اینکه فرمودید باید تحصیل مومن کرد دلیلش نهایتا این است که ادله شارع بر نصب برخی از طرق مستلزم دلالت بر این است که اگر مکلف عمل به طریق کرد ذمه‌اش فارغ می‌شود. مدلول التزامی دلیل حجیت اماره بنابر وجودش این است که ذمه با عمل به آن فارغ می‌شود.

اما یک دلالت دیگر در اینجا هست. ادله احکام واقعیه التزاما دلالت می‌کند که اگر به واقع عمل کنید ذمه شما فارغ می‌شود. همان طوری که دلیل اماره دلالت می‌کند که اگر به اماره عمل شود ذمه مکلف فارغ می‌شود مدلول التزامی احکام واقعی هم این است که اگر شما به واقع عمل کنید ذمه فارغ می‌شود.

ان قلت: دلیل احکام واقعی می‌گوید اگر به واقع عمل شود ذمه فارغ می‌شود. بعد می‌گویید اگر گمان به واقع هم داشته باشیم ذمه فارغ می‌شود همان طور که دلیل حجیت اماره که می‌گوید با عمل به اماره ذمه فارغ می‌شود و اگر با علم نشد باید با ظن احراز کنیم .

اشکال این است که گمان به واقع با قطع به عدم فراغ ذمه جمع می‌شود. در موارد قیاس با اینکه گمان به واقع هست اما یقین به عدم فراغ ذمه با عمل به قیاس داریم.

جواب: عمل به گمان واقع ملازم با گمان به فراغ ذمه هم هست اما دلیلی بر اعتبار آن نداریم و این فرق دارد با اینکه بگوییم یقین به عدم فراغ ذمه داریم.

۳. بر فرض که فقط ظن به طریق حجت باشد و ظن به واقع ارزشی نداشته باشد اما در رد کلام صاحب فصول گفتیم

فصل[۲۳۲]

لا یخفی عدم مساعدة مقدمات الانسداد علی الدلالة علی کون الظن طریقا منصوبا شرعا ضرورة أنه معها لا یجب عقلا علی الشارع أن ینصب طریقا لجواز اجتزائه بما استقل به العقل فی هذا الحال و لا مجال لاستکشاف نصب الشارع من حکم العقل

که ظن به واقع مستلزم این است که آن واقع مظنون موداى ظن به طریق معتبر هم هست. در احکام مورد ابتلاء گمان به حکم واقعی ملازم به گمان به طریق هم هست.

نکته:

اشکال اول مرحوم آخوند به صاحب حاشیه این بود که شارع طریق جدیدی ندارد و هر آنچه عقل بگوید را امضا کرده است. این نشان می‌دهد که مرحوم آخوند به کنه مطلب صاحب حاشیه نرسیده است. حرف مرحوم صاحب حاشیه این است که برای شارع امکان دارد طریق خاصی را مومن بداند که عقل آن را مومن نمی‌داند. آیا این وحدت رویه است؟ اگر منظورتان از اینکه شارع طریق جدیدی ندارد این است که بعد از اینکه شارع چیزی را حجت کرد عقل هم آن را حجت می‌داند و مومن می‌داند درست است اما رد کلام صاحب حاشیه نیست. و اگر منظورتان این است که شارع مومن جدیدی غیر از مومن عقلی ندارد اشتباه است. شارع قاعده تجاوز و فراغ را مومن می‌داند آیا عقل هم آن را مومن می‌داند؟! شارع خبر ثقه را مومن می‌داند آیا عقل هم آن را مومن می‌داند.

در حقیقت ایشان می‌گویند ما علم به نصب طریق نداریم اما گمان به نصب طریق داریم و اگر شارع طریقی را نصب کرده باشد تخطی از آن جایز نیست. یعنی ایشان هم معتقد است که اگر معنای نصب طریق این است که حق تخطی از آن نیست و فقط باید به آن طریق عمل کرد. بله صاحب فصول می‌گفت ما یقین به نصب طریق از طرف شارع داریم و ایشان می‌گوید ما یقین به نصب طریق نداریم اما احتمال نصب طریق می‌دهیم و همین احتمال معنایش این است که باید فقط آنچه از نظر شارع مومن است را تحصیل کنیم. بلکه حتی اگر گفتیم معنای حجیت طریق از نظر شارع یعنی اینکه تخطی از آن جایز نیست دیگر عقل حکم به حجیت ظن نخواهد کرد.

[۲۳۲] آنچه اینجا آخوند بیان کرده‌اند این است که آیا نتیجه دلیل انسداد حجیت دلیل انسداد به نحو مطلق است یا مهمل است؟

منظور این است که ظنی که فرض می‌شود اسبابی می‌تواند داشته باشد مراتبی می‌تواند داشته باشد و مواردی می‌تواند داشته باشد. مثلا گاهی ظن از خبر ثقه است یا از اجماع منقول است و ... آیا نتیجه دلیل انسداد حجیت ظن از هر سببی است یا اینکه از این حیث مهمل است؟

گاهی ظن در مورد دماء است گاهی در فروج است گاهی در معاملات و گاهی عبادات و... آیا نتیجه دلیل انسداد حجیت ظن در تمام موارد است؟ یا اینکه مهمل است؟

ظن مراتب مختلفی دارد آیا همین که از تساوی طرفین خارج شد ظن حجت است؟ یا اینکه باید به مرتبه خاصی برسد؟

لقاعدة الملازمة ضرورة أنها إنما تكون فی مورد قابل للحكم الشرعی و المورد هاهنا غير قابل له فإن الإطاعة الظنية التی يستقل العقل بكفايتها فی حال الانسداد إنما هی بمعنی عدم جواز مؤاخذة الشارع بأزيد منها و عدم جواز اقتصار المكلف بدونها و مؤاخذة الشارع غير قابلة لحكمه و هو واضح.

و اقتصار المكلف بما دونها لما كان بنفسه موجبا للعقاب مطلقا أو فيما أصاب الظن كما أنها بنفسها موجبة للثواب أخطأ أو أصاب من دون حاجة إلی أمر بها أو نهی عن مخالفتها كان حكم الشارع فيه مولويا بلا ملاک يوجبه كما لا يخفی و لا بأس به إرشاديا كما هو شأنه فی حكمه بوجوب الإطاعة و حرمة المعصية.

و صحة نصبه الطريق و جعله فی كل حال بملاک يوجب نصبه و حكمة داعية إليه لا تنافی استقلال العقل بلزوم الإطاعة بنحو حال الانسداد كما يحكم بلزومها بنحو آخر حال الانفتاح من دون استكشاف حكم الشارع بلزومها مولويا لما عرفت.[۲۳۳]

مرحوم آخوند این موارد را مبتنی بر بحث از کشف و حکومت دانسته‌اند و لذا در اینجا از دو مساله بحث کرده‌اند که نتیجه دلیل انسداد کشف است یا حکومت و دوم اینکه آیا نتیجه حجیت مطلق است یا مهمل است؟

[۲۳۳] آیا نتیجه دلیل انسداد این است که شارع حجیت ظن را در فرض انسداد جعل کرده است و عقل کاشف از این جعل است یا اینکه نتیجه دلیل انسداد این است که عقل برای ظن حجیت را درک می کند بدون اینکه کشف و حکایت از جعل شرعی داشته باشد. یعنی همان طور که عقل می گوید اجتماع نقیضین محال است و نیازی هم به جعل شارع نیست عقل می‌گوید ظن حجت است و نیازی به جعل شارع نیست بلکه اصلا جعل شارع معقول نیست.

مرحوم آخوند می‌فرمایند حق این است که نتیجه دلیل انسداد حکومت است. اگر باب علم و علمی منسد باشد عقل حکم به حجیت ظن می‌کند و لزومی ندارد که شارع حکم به حجیت ظن کرده باشد. آنچه هست این است که شارع نسبت به احکامش نباید مهمل باشد اما وقتی عقل حاکم به اعتبار طریقی هست شارع می‌تواند مکلفین را احاله به همان حکم عقل داده باشد.

ممکن است تصور شود که کاشفی از جعل شارع نداریم و همین مقدار که دلیل نداریم دیگر نمی‌توان حکم به جعل شرعی کرد اگر چه ممکن است شارع در واقع جعل حجیت کرده باشد. اما حرف مرحوم آخوند این است که اصلا جعل حجیت معقول نیست.

ممکن است کسی توهم کند که به خاطر قاعده ملازمه و قاعده کل ما حکم به العقل حکم به الشرع حتما شارع جعل طریق کرده است. ایشان می‌فرمایند جعل شرعی برای ظن در ظرف انسداد از باب ملازمه صحیح نیست .چون قاعده ملازمه در جایی است که جعل شرعی ممکن باشد مثلا قبح ظلم که جعل حرمت برای ظلم ممکن است. حجیت ظن در اینجا قابلیت جعل شرعی ندارد چون آن ظنی که عقل حکم به حجیتش می‌کند دو حکم دارد یکی اینکه شارع نمی‌تواند به بیش از گمان مواخذه کند یعنی اگر مکلف به گمان عمل کرد و بخشی از تکالیف در مشکوکات و موهومات بود شارع نمی‌تواند نسبت به آنها مواخذه کند و دیگر اینکه عبد مرخص در اقدام بر دیگر موارد است و در ارتکاب دیگر موارد مامون است. البته هر دو اینها به یک معناست اما یکی از طرف فعل شارع است و یکی از طرف

فانقدح بذلک عدم صحة تقریر المقدمات إلا علی نحو الحکومة دون الکشف و علیها فلا إهمال فی النتیجة أصلا سببا و موردا و مرتبة لعدم تطرق الإهمال و الإجمال فی حکم العقل کما لا یخفی.

أما بحسب الأسباب فلا تفاوت بنظره فیها. و أما بحسب الموارد فیمکن أن یقال بعدم استقلاله بکفایة الإطاعة الظنیة إلا فیما لیس للشارع مزید اهتمام فیه بفعل الواجب و ترک الحرام و استقلاله بوجوب الاحتیاط فیما فیه مزید الاهتمام کما فی الفروج و الدماء بل و سائر حقوق الناس مما لا یلزم من الاحتیاط فیها العسر.

و أما بحسب المرتبة فکذلک لا یستقل إلا بلزوم التنزل إلی مرتبة الاطمئنان من الظن بعدم التکلیف إلا علی تقدیر عدم کفایتها فی دفع محذور العسر.[۲۳٤]

فعل عبد است.

در این حکم عقل هیچ چیزی که قابلیت جعل داشته باشد وجود ندارد چرا که مواخذه یک حکم عقلی است و اصلا قابل جعل شرعی ندارد پس جعل مواخذه معقول نیست. اینکه عبد مرخص در اقدام است و مامون است این هم حکم عقلی است و شارع اگر حکم بکند حکم بی ملاک و لغوی خواهد بود. بعد از آنکه زوجیت برای اربعه هست معنا ندارد شارع جعل دیگری داشته باشد.

به تعبیر دیگر مصحح جعل شارع این است که اولا متعلق به فعل اختیاری باشد و ملاک داشته باشد. در محل بحث ما مواخذه که فعل اختیاری نیست تا قابلیت جعل داشته باشد و الزام عبد به عمل به ظن و ترخیص در غیر آن حکم شارع ملاک ندارد.

ان قلت: شارع در در فرض انفتاح جعل حجیت می‌کند با این بیان حتی شارع در فرض انفتاح نمی‌تواند جعل حجیت کند.

جواب: در فرض انفتاح جعل حجیت به ملاک دیگری ممکن است که عقل قاصر از آن است. عقل در انسداد باب علم می‌گوید شارع می‌تواند به غیر علم هم اکتفا کند اما عقل کفایت ظن را درک نمی‌کند اما در محل بحث ما عقل الزاما حکم می‌کند که ملکف باید طبق ظن عمل کند و مرخص در باقی است اینجا اگر شارع بخواهد حکم کند اگر به همین ملاک حکم عقل حکم کند امری لغو است و غیر از این هم ملاکی وجود ندارد.

[۲۳٤] اگر عقل حکم به حجیت ظن کرد در این صورت نتیجه حجیت حکم عقل به نحو مطلق است از هر سببی که حاصل شود و هیچ اهمالی در حکم عقل نیست. چون ملاک حکم عقل برای عقل روشن است و موضوع حکم عقل برای خودش آشکار است بنابراین اهمال معنا ندارد به خلاف جایی که نتیجه دلیل انسداد کشف باشد که در این صورت آنچه عقل کشف می‌کند ممکن است مهمل باشد چون موضوع و ملاک حکم شارع برای عقل روشن نیست.

اما به حسب موارد اگر از مواردی باشد که عقل احتمال اهتمام شارع را نسبت به آن می‌دهد حکم به حجیت ظن نمی‌کند و این معنایش اهمال نیست بلکه تقیید است. یعنی عقل در این موارد حکم به حجیت ظن نمی‌کند.

اگر ما احتمال دهیم که شارع اهتمام خاصی دارد و در برخی موارد اهتمام خاصی ندارد معنایش این است که شارع

و أما على تقرير الكشف فلو قيل بكون النتيجة هو نصب الطريق الواصل بنفسه فلا إهمال فيها أيضا بحسب الأسباب بل يستكشف حينئذ أن الكل حجة لو لم يكن بينها ما هو المتيقن و إلا فلا مجال لاستكشاف حجية غيره و لا بحسب الموارد بل يحكم بحجيته فى جميعها و إلا لزم عدم وصول الحجة و لو لأجل التردد فى مواردها كما لا يخفى. و دعوى الإجماع على التعميم بحسبها فى مثل هذه المسألة المستحدثة مجازفة جدا. و أما بحسب المرتبة ففيها إهمال لأجل احتمال حجية خصوص الاطمئنانى منه إذا كان وافيا فلا بد من الاقتصار عليه.

و لو قيل بأن النتيجة هو نصب الطريق الواصل و لو بطريقه فلا إهمال فيها بحسب الأسباب لو لم يكن فيها تفاوت أصلا أو لم يكن بينها إلا واحد و إلا فلا بد من الاقتصار على متيقن الاعتبار منها أو مظنونه بإجراء مقدمات دليل الانسداد حينئذ مرة أو مرات فى تعيين الطريق المنصوب حتى ينتهى إلى ظن واحد أو إلى ظنون متعددة لا تفاوت بينها فيحكم بحجية كلها أو متفاوتة يكون بعضها الوافى متيقن الاعتبار فيقتصر عليه.

و أما بحسب الموارد و المرتبة فكما إذا كانت النتيجة هى الطريق الواصل بنفسه فتدبر جيدا.

و لو قيل بأن النتيجة هو الطريق و لو لم يصل أصلا فالإهمال فيها يكون من الجهات و لا محيص حينئذ إلا من الاحتياط فى الطريق بمراعاة أطراف الاحتمال لو لم يكن بينها متيقن الاعتبار لو لم يلزم منه محذور و إلا لزم التنزل إلى حكومة العقل بالاستقلال فتأمل فإن المقام من مزال الأقدام.[۲۳۵]

عمل به احتیاط را یا مطلقا لازم نمی‌داند و یا در آن مواردی که احتمال اهتمام نیست لازم نمی‌داند و این یعنی اینکه در مواردی که احتمال اهتمام هست عقل حکم به حجیت نمی‌کند. به طور کلی هر کجا قدر متیقنی برای ظن پیدا شد عقل حکم به حجیت بیش از قدر متیقن نمی‌کند.

در اسباب حکم به حجیت ظن در فرض انسداد حکم به حجیت قطع در فرض انفتاح است .اما در موارد این طور نیست و اگر جایی احتمال اهتمام شارع بود عقل حکم به حجیت ظن نمی‌کند.

قید عقل نسبت به حکم خودش در حجیت ظن این است که احتمال اهتمام شارع نسبت به برخی از موارد نباشد و گرنه عقل حکم به حجیت ظن نمی‌کند.

اما نسبت به مراتب روشن است که عقل می‌گوید اگر کسی تمکن از مرتبه بالاتر ظن دارد نوبت به مرتبه پایین‌تر نمی‌رسد. اینجا هم حکم عقل مقید است. یعنی از نظر عقل تا وقتی تمکن از مرتبه بالاتر ظن باشد مرتبه پایین‌تر حجت نیست.

[۲۳۵] بنابر قول به کشف و اینکه عقل کشف می‌کند که شارع گمان را حجت قرار داده است مرحوم شیخ فرموده‌اند نتیجه دلیل انسداد مهمل است. اما مرحوم آخوند می‌فرمایند بستگی به مبانی مختلف دارد و نمی‌توان به طور کلی حکم کرد. ایشان سه احتمال مطرح می‌کنند:

۱. شارع برای ظنی که واصل بنفسه باشد جعل حجیت کرده است.

۲. شارع برای ظنی که واصل ولو بطریقه جعل حجیت کرده است.

۳. شارع برای ظنی که نه واصل بنفسه و نه واصل بطریقه جعل حجیت کرده است.
ایشان می‌فرمایند نتیجه دلیل انسداد در این موارد متفاوت است.
گاهی ما قائل به کشف می‌شویم به این معنا که نتیجه دلیل انسداد کشف از حکم شارع به حجیت ظن است اما ظنی که وصول مباشر و بنفسه به مکلف پیدا کرده است و دلیل دیگری برای وصول نیاز ندارد. یعنی دلیل انسداد فقط یک بار منطبق شده است و ظن به مکلف وصول پیدا کرده است.
مرحوم نایینی و اصفهانی طریق واصل بنفسه را معنا کرده‌اند یعنی بعد از اینکه ظنی هست در اعتبار آن زائد بر مقدمات انسداد نیاز به چیز دیگری نباشد. اگر در اعتبار ظن فقط به یک مرتبه مقدمات انسداد نیاز داشتیم معنایش این است که ظن واصل بنفسه حجت است و اگر در جایی گمان خاصی باشد که مقدمه خاصی نیاز دارد مقدمات انسداد آن را اقتضا نمی‌کنند. در این صورت نتیجه دلیل انسداد مطلق است.
اما اگر گفتیم که نتیجه دلیل انسداد حجیت ظن واصل و لو بطریقه است یعنی اینکه نتیجه دلیل انسداد فی الجمله این است که گمان حجت است. اما حالا چه ظنی حجیت است و چه خصوصیتی در نظر شارع هست باید مجددا بررسی کرد و دید آیا این خصوصیات هست اگر هست جزمی هست یا به نحو احتمال است و در اینجا ناچار می‌شویم که مقدمات انسداد را دوباره تطبیق کنیم. مثلا اول با مقدمات انسداد نتیجه می‌گیریم که شارع طریقی را حجت قرار داده است بعد دوباره با مقدمات انسداد نتیجه بگیریم که باب علم و علمی به آن طریق منسد است لذا برای کشف آن طریق باید به ظن اکتفا کنیم و...
یا اینکه عقل حکم به حجیت ظن کرده است ظنی که ممکن است نه بنفسه و نه بطریقه به دست مکلف نرسد.
اگر مبنای اول و دوم را بپذیریم نتیجه دلیل انسداد اطلاق است. اما اگر مبنای سوم را بپذیریم نتیجه دلیل انسداد مهمل است.
اما اینکه توضیح این موارد چیست؟
طریقی که بنفسه واصل است با طریقی که به طریقه واصل است چه تفاوتی با یکدیگر دارند؟ و مبنای هر کدام چیست؟ مرحوم آخوند متعرض این موارد نشده‌اند.
مرحوم اصفهانی در اینجا کلام مرحوم آخوند را توضیح داده‌اند. اینکه می‌گوییم نتیجه دلیل انسداد حجیت ظن واصل است چه معنایی دارد؟ مرحوم اصفهانی طبق مبنای خودشان می‌فرمایند شارع وقتی جعل حجیت می‌کند یعنی تنجز را بر مکلف قرار می‌دهد تا نسبت به واقعیاتی که علم وجدانی ندارد بدون تکلیف نباشد. شارع نصب طریق می‌کند حال گاهی حجت شرعی است که به واسطه نقلی برای ما ثابت است و گاهی حجت شرعی مستکشف به حکم عقل است.
فرض این است که ما در دلیل انسداد به این نتیجه رسیده‌ایم که عقل کشف کرده است که شارع برخی از ظنون را حجت قرار داده است.
حجیت به این است که مکلف نسبت به آن وقوف پیدا کند پس باید فرض کنیم آنچه به دست مکلف رسیده است اگر شارع بخواهد ظن خاصی را از بین ظنونی که به دست مکلف رسیده است حجت بداند باید آن ظن یک خصوصیت مرجحی داشته باشد و گرنه عقل نمی‌تواند بگوید کدام حجت است.

آن خصوصیت باید از نظر عقل مرجح باشد تا بگوییم شارع این را حجت قرار داده است و غیر از آن معلوم نیست حجت باشد.

این خصوصیت یکی رجحان است و دیگری قوت است. این همان معنای وصول است.

معنای وصول این شد که در موردی که می‌خواهیم ترجیح بدهیم یک خصوصیتی دارد (که همان قوت ظن و احتمال است) یعنی عقل می‌گوید اگر امر دائر باشد که شارع یکی از این دو ظن را حجت قرار داده است حتما این ظن که قوت احتمال دارد را حجت قرار داده است. یعنی خصوصیتی طوری است که در دوران بین ظن دارای خصوصیت و ظن بدون خصوصیت آنکه خصوصیت دارد حتما حجت است حال چه آن ظنی که خصوصیت ندارد حجت باشد یا نباشد.

پس اگر زمانی امر دائر بود بین ظن و شک و وهم خود ظن خصوصیت ذاتی دارد که موجب تعین نسبت به شک و وهم است. حال اگر جدای از این خصوصیت ذاتی ظن که در مقابل شک و وهم است یک خصوصیتی در خود ظنون بود که همان قوت احتمال است در اینجا هم عقل حکم می‌کند که حتما از نظر شارع ظن قوی حجت است. و این هم وصول است.

پس معنای وصول این شد که در فرض دوران با فرض حجیت شارع حتما آن دارای خصوصیت را حجت قرار داده است. توجه کنید که ما با دلیل انسداد به این حجیت رسیده‌ایم.

حال این وصول گاهی بنفسه است یعنی خود مقدمات انسداد به لحاظ خصوصیات ذاتی آن مورد نزد عقل واصل است و گاهی این است که خصوصیاتی دیگر را در نظر می‌گیریم که عقل آن ها را معتبر نمی‌داند اما ممکن است از نظر شارع آنها معتبر باشند و اگر این خصوصیات بخواهند معتبر باشند واصل نیستند چون شارع آنها را نگفته است و دلیل انسداد هم با انطباق اولش آن خصوصیات را افاده نمی‌کند در این موارد اگر قرار باشد آن خصوصیات دخیل باشد نیاز به دلیل دیگری دارد حال چه دلیل شرعی باشد یا دلیل عقلی به معنای نیاز به انطباق دلیل انسداد بیش از یک بار، در این موارد واصل بطریقه است.

اگر بگوییم نتیجه دلیل انسداد حجیت ظن واصل و لو بطریقه است معنایش این است که خصوصیاتی هست که عقل حکم به دخالت آنها نمی‌کند اما شرع حکم به دخالت آنها می‌کند هر چند به انطباق مجدد دلیل انسداد باشد.

در حقیقت این نشان می‌دهد که جعل حجیت برای ظن هم مراتب دارد. مرحله انشاء و مرحله فعلیت و مرحله تنجز. یعنی حجیت هم یک حکم واقعی است که مانند سایر احکام واقعی مراتبی دارد.

این طور نیست که اگر به دست مکلف نرسید و مکلف به آن علم پیدا نکرد جعل انشاء برای آن نشده است یا به مرحله فعلیت نرسیده است.

نتیجه دلیل انسداد یعنی اینکه شارع طریقی را نصب کرده است اما نصب طریق ملازم با تنجز آن نیست. این می شود همان که نتیجه دلیل انسداد حجیت ظن هر چند غیر واصل باشد است.

در مقابل می‌گوید جعل واقعی تا وقتی وصول پیدا نکند اثری ندارد. در احکام واقعی اگر وصول هم نداشته باشد اثر دارد مثل لزوم احتیاط. اما در طریق تا وقتی وصول پیدا نکند اثری ندارد. لذا اگر نتیجه دلیل انسداد کشف از جعل

وهم و دفع[۲۳۶]

لعلک تقول إن القدر المتیقن الوافی لو کان فی البین لما کان مجال لدلیل الانسداد ضرورة أنه من مقدماته انسداد باب العلمی أیضا.

لکنک غفلت عن أن المراد ما إذا کان الیقین بالاعتبار من قبله لأجل الیقین بأنه لو کان شیء حجة شرعا کان هذا الشیء حجة قطعا بداهة أن الدلیل علی أحد المتلازمین إنما هو الدلیل علی الآخر لا الدلیل علی الملازمة.

ثم لا یخفی أن الظن باعتبار ظن بالخصوص یوجب الیقین باعتباره من باب دلیل الانسداد علی تقریر الکشف بناء علی کون النتیجة هو الطریق الواصل بنفسه فإنه حینئذ یقطع بکونه حجة کان غیره حجة أو لا و احتمال عدم حجیته بالخصوص لا ینافی القطع بحجیته بملاحظة الانسداد ضرورة أنه علی الفرض لا یحتمل أن یکون غیره حجة بلا نصب قرینة و لکنه من المحتمل أن یکون هو الحجة دون غیره لما فیه من خصوصیة الظن بالاعتبار و بالجملة الأمر یدور بین حجیة الکل و حجیته فیکون مقطوع الاعتبار.

حجیت بود باید طریقی باشد که واصل باشد. و گرنه همان وجود احکام واقعی کافی است و نیازی به جعل طریق نیست. جعل طریق غیر واصل کار لغو و بیهوده است.

نتیجه دلیل انسداد حجیت ظن واصل است اما لازم نیست وصول بنفسه داشته باشد بلکه اگر وصول بطریق هم داشته باشد کافی است.

مرحوم اصفهانی می‌فرمایند چون آن خصوصیات دیگر را نمی‌دانیم آنها معتبر نیست و لذا نتیجه دلیل انسداد حجیت ظن واصل بنفسه است.

بعد می‌فرمایند نتیجه دلیل انسداد در این صورت اهمال نیست بلکه اطلاق است البته از حیث سبب و از حیث موارد اما از حیث مراتب مهمل است یعنی دلیلی بر حجیت مراتب پایین تر نداریم. از حیث موارد مطلق است چون اگر قرار باشد موردی خصوصیتی داشته باشد باید بطریقه واصل باشد و ما گفتیم نتیجه دلیل انسداد حجیت ظن واصل بنفسه است.

و اگر بگوییم نتیجه دلیل انسداد حجیت ظن هر چند واصل به طریقه باشد باز هم نتیجه از حیث سبب و مورد مطلق است اما از حیث مراتب مهمل است.

ولی اگر بگوییم نتیجه دلیل انسداد حجیت ظن هر چند غیر واصل باشد در این صورت نتیجه اهمال است چون معلوم نیست شارع چه چیزی را حجت قرار داده است ممکن است هر خصوصیتی دخیل باشد و لازم هم نیست وصول پیدا کند.

[۲۳۶] از اینجا تا آخر باید توضیح داده شود ؟؟؟؟؟؟

و من هنا ظهر حال القوة و لعل نظر من رجح بهما [بها] إلى هذا الفرض و كان منع شيخنا العلامة أعلى الله مقامه عن الترجيح بهما بناء على كون النتيجة هو الطريق الواصل و لو بطريقه أو الطريق و لو لم يصل أصلا و بذلک ربما يوفق بين كلمات الأعلام فى المقام و عليک بالتأمل التام.

ثم لا يذهب عليک أن الترجيح بهما إنما هو على تقدير كفاية الراجح و إلا فلا بد من التعدى إلى غيره بمقدار الكفاية فيختلف الحال باختلاف الأنظار بل الأحوال.

و أما تعميم النتيجة بأن قضية العلم الإجمالى بالطريق هو الاحتياط فى أطرافه فهو لا يكاد يتم إلا على تقدير كون النتيجة هو نصب الطريق و لو لم يصل أصلا مع أن التعميم بذلک لا يوجب العمل إلا على وفق المثبتات من الأطراف دون النافيات إلا فيما إذا كان هناک ناف من جميع الأصناف ضرورة أن الاحتياط فيها يقتضى رفع اليد عن الاحتياط فى المسألة الفرعية إذا لزم حيث لا ينافيه كيف و يجوز الاحتياط فيها مع قيام الحجة النافية كما لا يخفى فما ظنک بما لا يجب الأخذ بموجبه إلا من باب الاحتياط فافهم.

فصل [إشكال خروج القياس عن عموم النتيجة]

قد اشتهر الإشكال بالقطع بخروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بتقرير الحكومة و تقريره على ما فى الرسائل أنه.

(كيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطا للإطاعة و المعصية و يقبح على الآمر و المأمور التعدى عنه و مع ذلک يحصل الظن أو خصوص الاطمئنان من القياس و لا يجوز الشارع العمل به ف إن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكنا جرى فى غير القياس فلا يكون العقل مستقلا إذ لعله نهى عن أمارة مثل ما نهى عن القياس بل و أزيد و اختفى علينا و لا دافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلک على الشارع إذ احتمال صدور ممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلا بقبحه و هذا من أفراد ما اشتهر من أن الدليل العقلى لا يقبل التخصيص) انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد فى علو مقامه.

و أنت خبير بأنه لا وقع لهذا الإشكال بعد وضوح كون حكم العقل بذلک معلقا على عدم نصب الشارع طريقا واصلا و عدم حكمه به فيما كان هناک منصوب و لو كان أصلا بداهة أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم و لا علمى فلا موضوع لحكمه مع أحدهما و النهى عن ظن حاصل من سبب ليس إلا كنصب شىء بل هو يستلزمه فيما كان فى مورده أصل شرعى فلا يكون نهيه عنه رفعا لحكمه عن موضوعه بل به يرتفع موضوعه و ليس حال النهى عن سبب مفيد للظن إلا كالأمر بما لا يفيده و كما لا حكومة معه للعقل لا حكومة له معه و كما لا يصح بلحاظ حكمه الإشكال فيه لا يصح الإشكال فيه بلحاظه.

نعم لا بأس بالإشكال فيه فى نفسه كما أشكل فيه برأسه بملاحظة توهم استلزام النصب لمحاذير تقدم الكلام فى تقريرها و ما هو التحقيق فى جوابها فى جعل الطرق.

غاية الأمر تلک المحاذير التى تكون فيما إذا أخطأ الطريق المنصوب كانت فى الطريق المنهى عنه فى مورد الإصابة و لكن من الواضح أنه لا دخل لذلک فى الإشكال على دليل الانسداد بخروج القياس ضرورة أنه بعد الفراغ عن صحة النهى عنه فى الجملة قد أشكل فى عموم النهى لحال الانسداد بملاحظة حكم العقل و قد عرفت أنه بمكان من الفساد.

و استلزام إمكان المنع عنه لاحتمال المنع عن أمارة أخرى و قد اختفى علينا و إن كان موجبا لعدم استقلال العقل إلا أنه إنما يكون بالإضافة إلى تلك الأمارة لو كان غيرها مما لا يحتمل فيه المنع بمقدار الكفاية و إلا فلا مجال لاحتمال المنع فيها مع فرض استقلال العقل ضرورة عدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعه على ما يأتى تحقيقه فى الظن المانع و الممنوع

و قياس حكم العقل بكون الظن مناطا للإطاعة فى هذا الحال على حكمه بكون العلم مناطا لها فى حال الانفتاح لا يكاد يخفى على أحد فساده لوضوح أنه مع الفارق ضرورة أن حكمه فى العلم على نحو التنجز و فيه على نحو التعليق.

ثم لا يكاد ينقضى تعجبى لم خصصوا الإشكال بالنهى عن القياس مع جريانه فى الأمر بطريق غير مفيد للظن بداهة انتفاء حكمه فى مورد الطريق قطعا مع أنه لا يظن بأحد أن يستشكل بذلك و ليس إلا لأجل أن حكمه به معلق على عدم النصب و معه لا حكم له كما هو كذلك مع النهى عن بعض أفراد الظن فتدبر جيدا.

و قد انقدح بذلك أنه لا وقع للجواب عن الإشكال تارة بأن المنع عن القياس لأجل كونه غالب المخالفة و أخرى بأن العمل به يكون ذا مفسدة غالبة على مصلحة الواقع الثابتة عند الإصابة و ذلك لبداهة أنه إنما يشكل بخروجه بعد الفراغ عن صحة المنع عنه فى نفسه بملاحظة حكم العقل بحجية الظن و لا يكاد يجدى صحته كذلك فى ذب الإشكال فى صحته بهذا اللحاظ فافهم فإنه لا يخلو عن دقة.

و أما ما قيل فى جوابه من منع عموم المنع عنه بحال الانسداد أو منع حصول الظن منه بعد انكشاف حاله و أن ما يفسده أكثر مما يصلحه ففى غاية الفساد فإنه مضافا إلى كون كل واحد من المنعين غير سديد لدعوى الإجماع على عموم المنع مع إطلاق أدلته و عموم علته و شهادة الوجدان بحصول الظن منه فى بعض الأحيان لا يكاد يكون فى دفع الإشكال بالقطع بخروج الظن الناشئ منه بمفيد غاية الأمر أنه لا إشكال مع فرض أحد المنعين لكنه غير فرض الإشكال فتدبر جيدا.

فصل [فى الظن المانع و الممنوع]

إذا قام ظن على عدم حجية ظن بالخصوص فالتحقيق أن يقال بعد تصور المنع عن بعض الظنون فى حال الانسداد إنه لا استقلال للعقل بحجية ظن احتمل المنع عنه فضلا عما إذا ظن كما أشرنا إليه فى الفصل السابق فلا بد من الاقتصار على ظن قطع بعدم المنع عنه بالخصوص فإن كفى و إلا فبضميمة ما لم يظن المنع عنه و إن احتمل مع قطع النظر عن مقدمات الانسداد و إن انسد باب هذا الاحتمال معها كما لا يخفى و ذلك ضرورة أنه لا احتمال مع الاستقلال حسب الفرض و منه انقدح أنه لا تتفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة هى حجية الظن فى الأصول أو فى الفروع أو فيهما. فافهم.

فصل [فى عدم الفرق بين أقسام الظن بالحكم]

لا فرق فى نتيجة دليل الانسداد بين الظن بالحكم من أمارة عليه و بين الظن به من أمارة متعلقة بألفاظ الآية أو الرواية كقول اللغوى فيما يورث الظن بمراد الشارع من لفظه و هو واضح و لا يخفى أن اعتبار ما يورثه لا محيص عنه فيما إذا كان مما ينسد فيه باب العلم فقول أهل اللغة حجة فيما يورث الظن بالحكم مع الانسداد و لو انفتح باب العلم باللغة فى غير المورد.

نعم لا يكاد يترتب عليه أثر آخر من تعيين المراد فى وصية أو إقرار أو غيرهما من الموضوعات الخارجية إلا فيما يثبت فيه حجية مطلق الظن بالخصوص أو ذاک المخصوص و مثله الظن الحاصل بحكم شرعى كلى من الظن بموضوع خارجى كالظن بأن راوى الخبر هو زرارة بن أعين مثلا لا آخر.

فانقدح أن الظنون الرجالية مجدية فى حال الانسداد و لو لم يقم دليل على اعتبار قول الرجالى لا من باب الشهادة و لا من باب الرواية.

تنبيه [حجية الظن الحاصل من قول الرجالى]

لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات المتطرقة إلى مثل السند أو الدلالة أو جهة الصدور مهما أمكن فى الرواية و عدم الاقتصار على الظن الحاصل منها بلا سد بابه فيه بالحجة من علم أو علمى و ذلک لعدم جواز التنزل فى صورة الانسداد إلى الضعيف مع التمكن من القوى أو ما بحكمه عقلا فتأمل جيدا.

فصل [فى الظن بالفراغ]

إنما الثابت بمقدمات دليل الانسداد فى الأحكام هو حجية الظن فيها لا حجيته فى تطبيق المأتى به فى الخارج معها فيتبع مثلا فى وجوب صلاة الجمعة يومها لا فى إتيانها بل لا بد من علم أو علمى بإتيانها كما لا يخفى.

نعم ربما يجرى نظير مقدمات الانسداد فى الأحكام فى بعض الموضوعات الخارجية من انسداد باب العلم به غالبا و اهتمام الشارع به بحيث علم بعدم الرضا بمخالفة الواقع بإجراء الأصول فيه مهما أمكن و عدم وجوب الاحتياط شرعا أو عدم إمكانه عقلا كما فى موارد الضرر المردد أمره بين الوجوب و الحرمة مثلا فلا محيص عن اتباع الظن حينئذ أيضا فافهم.

خاتمة يذكر فيها أمران استطرادا

. الأول [حكم الظن فى الأصول الاعتقادية]

هل الظن كما يتبع عند الانسداد عقلا فى الفروع العملية المطلوب فيها أولا العمل بالجوارح يتبع فى الأصول الاعتقادية المطلوب فيها عمل الجوانح من الاعتقاد به و عقد القلب عليه و تحمله و الانقياد له أو لا.[۲۳۷]

---

[۲۳۷] بحث بعدی که مرحوم آخوند مطرح کرده‌اند بحث اعتبار ظنون در اصول اعتقادی است. مرحوم آخوند به مناسبت بحث انسداد متعرض این مطلب شده‌اند ولی مرحوم شیخ در رسائل به صورت مفصل متعرض مساله شده‌اند.
بحث به نحو وسیع‌تری قابل طرح است و آن اینکه آیا شارع می‌تواند با قطع نظر از انسداد، برای ظن در مسائل اعتقادی جعل حجیت کند یا نمی‌تواند؟ آیا شارع می‌تواند مکلف را موظف به اعتقاد بر اساس خبر واحد قرار بدهد؟ یا اینکه اصلا حجیت ظن در مسائل اعتقادی غیر معقول است؟ شبهه‌ای که مرحوم ابن قبه مطرح کرده است در مسائل اعتقادی قابل طرح است. چرا که اعتقاد متقوم به علم است و در صورتی که علم نباشد اصلا اعتقاد معنا ندارد.

الظاهر لا فإن الأمر الاعتقادی و إن انسد باب القطع به إلا أن باب الاعتقاد إجمالا بما هو واقعة و الانقیاد له و تحمله غیر منسد بخلاف العمل بالجوارح فإنه لا یکاد یعلم مطابقته مع ما هو واقعة إلا بالاحتیاط و المفروض عدم وجوبه شرعا أو عدم جوازه عقلا و لا أقرب من العمل علی وفق الظن.

و بالجملة لا موجب مع انسداد باب العلم فی الاعتقادیات لترتیب الأعمال الجوانحیة علی الظن فیها مع إمکان ترتیبها علی ما هو الواقع فیها فلا یتحمل إلا لما هو الواقع و لا ینقاد إلا له لا لما هو مظنونه و هذا بخلاف العملیات فإنه لا محیص عن العمل بالظن فیها مع مقدمات الانسداد.[۲۳۸]

نعم یجب تحصیل العلم فی بعض الاعتقادات لو أمکن من باب وجوب المعرفة لنفسها کمعرفة الواجب تعالی و صفاته أداء لشکر بعض نعمائه و معرفة أنبیائه فإنهم وسائط نعمه و آلائه بل و کذا معرفة الإمام علیه السلام علی وجه صحیح فالعقل یستقل بوجوب معرفة النبی و وصیه لذلک و لاحتمال الضرر فی ترکه و لا یجب عقلا معرفة غیر ما ذکر إلا ما وجب شرعا معرفته کمعرفة الإمام

اگر فرض کنیم که امکان اثبات شود و تعبد به غیر علم در مسائل اعتقادی ممکن باشد آیا چنین چیزی واقع شده است و ادله حجیت خبر دال بر وقوع تعبد به خبر در مسائل اعتقادی هست یا نه؟
پس یک مرحله بحث ثبوتی است و یک مرحله بحث اثباتی است.

[۲۳۸] مسائل اعتقادی دو قسمند: یک قسم از مسائل اعتقادی هست که وجوب اعتقاد در آنها مشروط به حصول معرفت بر وجه تفصیل و علم است. وجوب اعتقاد مطلق نیست بلکه مشروط است. اگر علم پیدا شد اعتقاد به آن لازم است اما تحصیل اعتقاد و معرفت لازم نیست. خصوصیات بهشت و جهنم و حوادثی که در آنها اتفاق می‌افتد، وقایعی که در قبر هست و ... همه از این موارند. تحصیل علم و معرفت در این موارد لازم نیست.
قسم دوم از مسائل اعتقادی مسائلی است که تحصیل معرف و علم به آنها وجوب مطلق دارد. اعتقاد به آنها واجب است و مشروط به حصول علم نیست. مثلا همان طور که وجوب نماز نسبت به طهارت مطلق است در اینجا هم وجوب اعتقاد نسبت به علم مطلق است. اعتقاد واجب است و برای آن باید تحصیل مقدمات کرد که از جمله مقدمات آن تحصیل علم است.
محل بحث ما قسم دوم است همان طور که مرحوم آخوند هم متعرض شده‌اند. قسم اول که از مسائلی هستند که اعتقاد به آنها مشروط به حصول علم واجب است اصلا بحث معرفت ظنی و حجیت ظن در آنها موضوع ندارد. مرحوم آخوند وجه دیگری اینجا ذکر کرده‌اند اما به نظر وجه صحیح همین است که در این موارد اصلا موضوع ندارد. در مسائل اعتقادی که از این قبیل است یعنی مسائل اعتقادی که تکلیف به اعتقاد در آنها مشروط به حصول علم است با عدم تحقق علم به آنها اصلا معنا ندارد.
اما مرحوم آخوند می‌فرمایند در اینجا ظن حجت نیست چون انسداد در آنها معنا ندارد و در این موارد اعتقاد تفصیلی لازم نیست بلکه اعتقاد اجمالی جزمی کافی است و این منسد نیست. در فروع اجمالی ممکن نبود اما در اعتقاد ممکن است و لذا چون باب علم منسد نیست نوبت به حجیت ظن نمی‌رسد.

علیه السلام علی وجه آخر غیر صحیح أو أمر آخر مما دل الشرع علی وجوب معرفته و ما لا دلالة علی وجوب معرفته بالخصوص لا من العقل و لا من النقل کان أصالة البراءة من وجوب معرفته محکمة.

و لا دلالة لمثل قوله تعالی وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ الآیة و لا (لقوله صلی الله علیه و آله و سلم: و ما أعلم شیئا بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس) و لا لما دل علی وجوب التفقه و طلب العلم من الآیات و الروایات علی وجوب معرفته بالعموم ضرورة أن المراد من لِیَعْبُدُونِ هو خصوص عبادة الله و معرفته و النبوی إنما هو بصدد بیان فضیلة الصلوات لا بیان حکم المعرفة فلا إطلاق فیه أصلا و مثل آیة النفر إنما هو بصدد بیان الطریق المتوسل به إلی التفقه الواجب لا بیان ما یجب فقهه و معرفته کما لا یخفی و کذا ما دل علی وجوب طلب العلم إنما هو بصدد الحث علی طلبه لا بصدد بیان ما یجب العلم به.[۲۳۹]

ثم إنه لا یجوز الاکتفاء بالظن فیما یجب معرفته عقلا أو شرعا حیث إنه لیس بمعرفة قطعا فلا بد من تحصیل العلم لو أمکن و مع العجز عنه کان معذورا إن کان عن قصور لغفلة أو لغموضة المطلب مع قلة الاستعداد کما هو المشاهد فی کثیر من النساء بل

---

[۲۳۹] در جمله‌ای از امور اعتقادی مثل اصل وجود خدا و توحید و نبوت و امامت عقلا تحصیل علم لازم است از باب شکر منعم و از باب دفع ضرر محتمل که این دلیل آخر بیشتر در مورد نبوت و امامت جاری است.

در همه موارد تحصیل معرفت لازم نیست. در مواردی که می‌دانیم تحصیل معرفت لازم است که خوب باید تحصیل معرفت کرد و مواردی که می‌دانیم تحصیل معرفت لازم نیست باز هم تکلیف روشن است اما در مواردی که مشکوک است اصل برائت جاری است.

مرحوم شیخ در رسائل وجوهی را برای وجوب تحصیل معرفت در این مسائل مشکوک بیان کرده‌اند.

1.استدلال به آیه شریفه و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون که در روایت تفسیر شده است معنای لیعبدون یعنی لیعرفون. پس تحصیل معرفت هدف خلقت است و واجب است و این اطلاق دارد و همه موارد را هم شامل است.

مرحوم آخوند می‌فرمایند این آیه هیچ دلالتی بر این ندارد. این آیه دلالت می‌کند که تحصیل معرفت خدا واجب است نه هر مساله‌ای. چون لیعبدون در اصل لیعبدونی بوده است و یاء محذوف است پس تحصیل معرفت به خدا لازم است. و معرفت به خدا همان توحید و اصل وجود خدا و ... هست.

2.روایتی که وارد شده است که معرفت از همه واجبات با اهمیت‌تر است و حتی نماز و ... از آن پایین‌تر هستند.

گفته‌اند این روایت دلالت می‌کند بر وجوب معرفت به صورت مطلق و اینکه در همه موارد تحصیل معرفت لازم است.

مرحوم آخوند جواب می‌دهند این روایت نگفته است چه معرفتی واجب است. بله یک معرفتی هست که از نماز هم بالاتر است اما آن چه معرفتی است مشخص نیست.

۳ . روایت طلب العلم فریضه علی کل مسلم

مرحوم آخوند می‌فرمایند این روایت ربطی به این مساله ندارد. طلب علم واجب است اما در چه مواردی؟ روایت ساکت است. همان مواردی که خودشان در روایات دیگر مشخص کرده‌اند و در غیر آنها دلیلی بر وجوب نداریم.

همین طور آیه نفر دلالتی بر لزوم تحصیل علم بر همه چیز ندارد. بله تحصیل علم و توسل به علم واجب است اما تحصیل معرفت به چه چیزی لازم است؟ آیه ساکت است.

الرجال بخلاف ما إذا كان عن تقصير فی الاجتهاد و لو لأجل حب طريقة الآباء و الأجداد و اتباع سيرة السلف فإنه كالجبلی للخلف و قلما عنه تخلف[٢٤٠]

و المراد من المجاهدة فی قوله تعالی وَ الَّذِينَ جاهَدُوا فِينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا هو المجاهدة مع النفس بتخليتها عن الرذائل و تحليتها بالفضائل و هی التی كانت أكبر من الجهاد لا النظر و الاجتهاد و إلا لأدی إلی الهداية مع أنه يؤدی إلی الجهالة و الضلالة إلا إذا كانت هناک منه تعالی عناية فإنه غالبا بصدد إثبات أن ما وجد آباءه عليه هو الحق لا بصدد الحق ف يكون مقصرا مع اجتهاده و مؤاخذا إذا أخطأ علی قطعه و اعتقاده.

ثم لا استقلال للعقل بوجوب تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم فيما يجب تحصيله عقلا لو أمكن لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه بل بعدم جوازه لما أشرنا إليه من أن الأمور الاعتقادية مع عدم القطع بها أمكن الاعتقاد بما هو واقعها و الانقياد لها فلا إلجاء فيها أصلا إلی التنزل إلی الظن فيما انسد فيه باب العلم بخلاف الفروع العملية كما لا يخفی.

و كذلک لا دلالة من النقل علی وجوبه فيما يجب معرفته مع الإمكان شرعا بل الأدلة الدالة علی النهی عن اتباع الظن دليل علی عدم جوازه أيضا.[٢٤١]

---

[٢٤٠] اما در قسم دوم آيا معقول است كه شارع ظن را حجت قرار دهد؟ و اگر معقول است آيا ادله حجيت ظنون وافی به اين مساله هست؟

مسائلی كه تحصيل معرفت و علم به آنها واجب است.

قبلا گفتيم كه علم مساوق با اعتقاد نيست. چرا كه ابليس علم به وحدانيت خدا و ربوبيت خدا و ... داشت اما معتقد نبود. همين طور كه عكس آن هم هست كسانی معتقد بودند اما علم به آن ندارند.

الان بحث در اين است كه اگر كسی متمكن از تحصيل علم در اين موارد نبود آيا تحصيل ظن و گمان بر او لازم است؟

مرحوم آخوند می‌فرمايند آنچه اينجا واجب است تحصيل علم و معرفت است و كسی كه نمی‌تواند معذور است و چيزی بر او لازم نيست. مثلا كسی كه نمی‌تواند روزه بگيرد لازم نيست روزه بگيرد نه اينكه حالا بايد جای آن نماز بخواند.

آنچه عقل يا شرع به آن حكم كرده است تحصيل علم و معرفت است اگر مكلف متمكن از آن باشد بايد تحصيل كند اما اگر برايش مقدور نبود مكلف معذور است.

[٢٤١] با فرض انسداد باب علم به مسائل معرفتی و اعتقادی آيا اعتقاد بر اساس گمان و ظن واجب است يا نه؟ گفتيم محل بحث در جايی است تحصيل معرفت واجب مطلق باشد و قسم اول كه واجب مشروط است از محل بحث ما خارج است. يک بحث در تحصيل گمان در اين موارد بود و يک بحث در مسائلی است كه شک در وجوب تحصيل معرفت نسبت به آنها باشد.

و قد انقدح من مطاوی ما ذکرنا أن القاصر یکون فی الاعتقادیات للغفلة أو عدم الاستعداد للاجتهاد فیها لعدم وضوح الأمر فیها بمثابة لا یکون الجهل بها إلا عن تقصیر کما لا یخفی فیکون معذورا عقلا.

و لا یصغی إلی ما ربما قیل بعدم وجود القاصر فیها لکنه إنما یکون معذورا غیر معاقب علی عدم معرفة الحق إذا لم یکن یعانده بل کان ینقاد له علی إجماله لو احتمله.[٢٤٢]

هذا بعض الکلام مما یناسب المقام و أما بیان حکم الجاهل من حیث الکفر و الإسلام فهو مع عدم مناسبته خارج عن وضع الرسالة.

مرحوم آخوند فرمودند آنچه برای ما تحصیلش لازم است معرفت است و ظن و گمان معرفت و شناخت نیست بلکه احتمال است. احتمال مراتب دارد احتمال قوی و ضعیف .آنچه برای ما لازم است تحصیل معرفت است و اگر تمکن از تحصیل معرفت نبود مکلف معذور است.

بعد می‌فرمایند عقل هم اقتضایی ندارد و نقل هم دلیلی بر وجوب تحصیل معرفت ظنی ندارد بلکه دال بر عدم لزوم تحصیل معرفت ظنی است.

ادله لزوم تحصیل معرفت مدلولش لزوم تحصیل علم است و اصلا ظن مشمول این ادله نیست تا فرض انسداد باب علم برای آن مفید باشد.

بعد می‌فرمایند بلکه عقل مستقل و جازم به عدم لزوم تحصیل ظن است چون اعتقاد اجمالی ممکن است و در مواردی که مکلف تمکن از تحصیل معرفت تفصیلی ندارد می‌تواند اعتقاد اجمالی پیدا کند مثلا بگوید من خدا را با صفات واقعی که دارد قبول دارم.

این قسمت طغیان قلم است. چون بحث در جایی است که تحصیل معرفت تفصیلی لازم بود بنابراین نمی‌توان گفت تحصیل معرفت اجمالی کافی است و مانع از انسداد است.

خلاصه کلام این شد که ادله تحصیل اعتقاد تفصیلی را لازم می‌دانند و اگر علم ممکن نبود دلیلی بر لزوم تحصیل اعتقاد ظنی نداریم.

تفاوت اینجا با مقدمات انسداد در احکام این است که آنجا گفتیم اهمال تکالیف جایز نیست. اما اینجا این طور نیست دلیلی بر عدم جواز اهمال اعتقاد در مواردی که تمکن از تحصیل علم نیست نداریم. بلکه اصلا کسی که نمی‌تواند تحصیل علم کند لازم نیست معتقد به گمانش باشد بلکه از روایات و آیات استخراج می‌شود که نباید معتقد به ظنش بشود.

این بر خلاف مرحوم شیخ است که از برخی کلمات ایشان استفاده می‌شود واجب است.

[٢٤٢] سوال دیگری اینجا مطرح است که اصلا در این مسائل جاهل قاصر داریم یا نداریم؟ مرحوم آخوند می‌فرمایند بله داریم و تفاوتی ندارد و نمی‌توان از آیه لنهدینهم سبلنا ربطی به بحث تحصیل معرفت و عدم وجود شخص قاصر ندارد.

الثانی [الترجیح و الوهن بالظن][٢٤٣]

الظن الذی لم یقم علی حجیته دلیل هل یجبر به ضعف السند أو الدلالة بحیث صار حجة ما لولاه لما کان بحجة أو یوهن به ما لولاه علی خلافه لکان حجة أو یرجح به أحد المتعارضین بحیث لولاه علی وفقه لما کان ترجیح لأحدهما أو کان للآخر منهما أم لا.

و مجمل القول فی ذلک أن العبرة فی حصول الجبران أو الرجحان بموافقته هو الدخول بذلک تحت دلیل الحجیة أو المرجحیة الراجعة إلی دلیل الحجیة کما أن العبرة فی الوهن إنما هو الخروج بالمخالفة عن تحت دلیل الحجیة فلا یبعد جبر ضعف السند فی الخبر بالظن بصدوره أو بصحة مضمونه و دخوله بذلک تحت ما دل علی حجیة ما یوثق به فراجع أدلة اعتبارها.

و عدم جبر ضعف الدلالة بالظن بالمراد لاختصاص دلیل الحجیة بحجیة الظهور فی تعیین المراد و الظن من أمارة خارجیة به لا یوجب ظهور اللفظ فیه کما هو ظاهر إلا فیما أوجب القطع و لو إجمالا باحتفافه بما کان موجبا لظهوره فیه لو لا عروض انتفائه و عدم وهن السند بالظن بعدم صدوره و کذا عدم وهن دلالته مع ظهوره إلا فیما کشف بنحو معتبر عن ثبوت خلل فی سنده أو وجود قرینة مانعة انعقاد ظهوره فیما فیه ظاهر لو لا تلک القرینة لعدم اختصاص دلیل اعتبار خبر الثقة و لا دلیل اعتبار الظهور بما إذا لم یکن ظن بعدم صدوره أو ظن بعدم إرادة ظهوره.

و أما الترجیح بالظن فهو فرع دلیل علی الترجیح به بعد سقوط الأمارتین ب التعارض من البین و عدم حجیة واحد منهما بخصوصه و عنوانه و إن بقی أحدهما بلا عنوان علی حجیته و لم یقم دلیل بالخصوص علی الترجیح به.

و إن ادعی شیخنا العلامة أعلی الله مقامه استفادته من الأخبار الدالة علی الترجیح بالمرجحات الخاصة علی ما فی تفصیله فی التعادل و الترجیح.

و مقدمات الانسداد فی الأحکام إنما توجب حجیة الظن بالحکم أو بالحجة لا الترجیح به ما لم یوجب ظن بأحدهما و مقدماته فی خصوص الترجیح لو جرت إنما توجب حجیة الظن فی تعیین المرجح لا أنه مرجح إلا إذا ظن أنه أیضا مرجح فتأمل جیدا هذا فیما لم یقم علی المنع عن العمل به بخصوصه دلیل.

و أما ما قام الدلیل علی المنع عنه کذلک کالقیاس فلا یکاد یکون به جبر أو وهن أو ترجیح فیما لا یکون لغیره أیضا و کذا فیما یکون به أحدهما [أحدها] لوضوح أن الظن القیاسی إذا کان علی خلاف ما لولاه لکان حجة بعد المنع عنه لا یوجب خروجه عن تحت دلیل حجیته و إذا کان علی وفق ما لولاه لما کان حجة لا یوجب دخوله تحت دلیل الحجیة و هکذا لا یوجب ترجیح أحد المتعارضین و ذلک لدلالة دلیل المنع علی إلغائه الشارع رأسا و عدم جواز استعماله فی الشرعیات قطعا و دخله فی واحد منها نحو استعمال له فیها کما لا یخفی فتأمل جیدا.

---

[٢٤٣] نیاز به توضیح ؟؟؟؟؟