



مرکز تحقیقات اسلامی

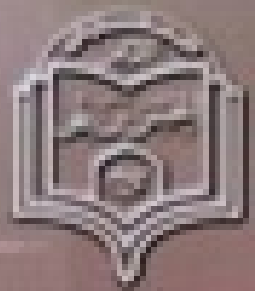
اصفهان

گامی



عمران
علیهما صلوات

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir



شرح
کفایۃ الاصول

علی محمدی خراسانی

جلد چهارم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شرح کفایه الاصول

نویسنده:

علی محمدی خراسانی

ناشر چاپی:

الامام الحسن بن علی علیه السلام

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۰	شرح کفایه الاصول جلد ۴
۱۰	مشخصات کتاب
۱۱	فهرست مطالب جلد چهارم
۱۵	[ادامه مقصد ششم]
۱۵	[ادامه باب قطع]
۱۵	امر سوم بیان سه مطلب
۱۵	اشاره
۱۵	۱- اقسام قطع
۲۰	۲- قیام اماره به جای قطع
۲۸	۳- قیام اصل عملی به جای قطع
۳۷	امر چهارم قطع و ظن موضوعی
۳۷	اشاره
۳۷	اقسام قطع موضوعی
۴۰	اقسام ظن موضوعی
۴۵	امر پنجم موافقت التزامیه
۵۴	امر ششم قطع قطاع
۶۳	امر هفتم علم اجمالی
۶۳	اشاره
۶۴	مقام اول: اقوال در تأثیر علم اجمالی
۷۲	مقام دوم: سقوط تکلیف با امتثال اجمالی
۸۰	امارات ظنیه
۸۰	اشاره

۸۰	مقدمه اول: تفاوت اساسی قطع و اماره ظنیه:-----
۸۴	مقدمه دوم: تعبد به اماره ظنیه-----
۱۰۳	امر سوم: تأسیس اصل در مسئله-----
۱۰۳	اشاره-----
۱۰۹	فصل اول حجیت ظواهر-----
۱۰۹	اشاره-----
۱۱۰	دلیل حجیت ظواهر-----
۱۱۲	اقوال در حجیت ظواهر-----
۱۱۵	ادله اخباریها-----
۱۲۹	اختلاف قرائتها-----
۱۳۲	فصل دوم حجیت قول لغوی-----
۱۴۱	فصل سوم اجماع منقول-----
۱۴۱	اشاره-----
۱۴۲	سه مطلب در باب اجماع-----
۱۴۲	اشاره-----
۱۴۲	مطلب اول-----
۱۴۲	اشاره-----
۱۴۳	اقسام اجماع منقول-----
۱۴۷	مطلب دوم: اجماع سببی و مسببی-----
۱۴۸	مطلب سوم: حجیت اجماع-----
۱۵۶	تنبيهات اجمال منقول-----
۱۵۶	اشاره-----
۱۵۶	تنبيه اول-----
۱۵۷	تنبيه دوم-----

۱۵۸	تنبيه سوم: نقل تواتر
۱۵۹	فصل چهارم شهرت فتوائيه
۱۶۴	فصل پنجم حجّيت خبر واحد
۱۶۴	اشاره
۱۷۵	ادله حجّيت خبر واحد
۱۷۵	الف) آیاتی از قرآن
۱۷۵	اشاره
۱۷۵	۱- آيه نبأ:
۱۸۸	۲- آيه نفر
۱۹۷	۳- آيه کتمان
۱۹۹	۴- آيه سؤال
۲۰۳	۵- آيه اذن
۲۰۶	ب) روايات حجّيت خبر واحد
۲۰۸	ج) اجماع و حجّيت خبر واحد
۲۰۸	اشاره
۲۱۲	سيره عقلا و حجّيت خبر واحد
۲۱۷	د) ادله حجّيت خبر واحد از عقل
۲۲۸	ادله حجّيت ظن مطلق
۲۲۸	فصل في الوجوه التي اقاموها على حجيه الظن:
۲۳۹	دليل انسداد
۲۴۳	مقصد هفتم اصول عملتيه
۲۴۳	اشاره
۲۴۶	اصل براءت
۲۴۶	اشاره

۲۴۷	ادله اصل برائت
۲۴۷	اشاره
۲۴۷	الف) آیه ای از قرآن
۲۵۰	ب) روایات و برائت
۲۵۰	اشاره
۲۵۰	۱- حدیث رفع
۲۶۲	۲- حدیث حجب
۲۶۳	۳- حدیث حلیت
۲۶۵	۴- حدیث سعه
۲۶۸	۵- حدیث اطلاق
۲۷۱	ج) اجماع و برائت
۲۷۲	د) عقل و برائت
۲۷۸	ادله اخباری ها و احتیاط
۲۷۸	اشاره
۲۷۸	الف) قرآن و احتیاط
۲۸۰	ب) سنت و احتیاط
۲۸۷	ج) عقل و احتیاط
۲۹۹	تنبیهات شکّ در تکلیف
۲۹۹	اشاره
۲۹۹	تنبیه اول
۳۰۷	تنبیه دوم
۳۲۰	تنبیه سوم
۳۲۴	تنبیه چهارم
۳۲۶	اصاله التخییر

۳۳۷	اصاله الاحتیاط
۳۳۷	اشاره
۳۴۰	مقام اول یا دوران بین متباینین
۳۴۰	اشاره
۳۵۰	تنبیهات مقام اول
۳۵۰	اشاره
۳۵۰	تنبیه اول
۳۵۵	تنبیه دوم
۳۶۰	تنبیه سوم
۳۶۲	تنبیه چهارم
۳۶۶	مقام دوم دوران بین اقل و اکثر ارتباطی
۳۶۶	اشاره
۳۸۵	تنبیهات اقل و اکثر
۳۸۵	اشاره
۳۸۵	تنبیه اول یا شک در قیدیت
۳۸۷	تنبیه دوم: زیاده یا نقصان جزء یا شرط
۳۹۰	تنبیه سوم: زیادی عمدی و سهوی جزء
۳۹۳	تنبیه چهارم: تقیید به حال تمکن
۴۰۹	خاتمه شرائط اصول عملیه
۴۰۹	اشاره
۴۱۲	شروط اصل براءت
۴۳۰	دو شرط دیگر برای اصل براءت
۴۳۳	درباره مرکز

شرح کفایه الاصول جلد ۴

مشخصات کتاب

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

عنوان و نام پدیدآور: شرح کفایه الاصول / نویسنده علی محمدی خراسانی.

مشخصات نشر: قم: الامام الحسن بن علی علیه السلام، ۱۳۷۹-

مشخصات ظاهری: ۵ ج.

وضعیت فهرست نویسی: فاپا

شابک: ۶۵۰۰۰ ریال: دوره: ۹۶۴-۹۲۹۱-۵۴-۷؛ ۱۰۰۰۰۰ ریال (دوره، چاپ چهارم)؛ ج. ۱: ۹۶۴-۹۲۹۱-۵۶-۰؛ ۱۶۰۰۰ ریال (ج. ۱، چاپ دوم)؛ ج. ۱، چاپ پنجم ۹۶۴-۹۷۸-۷۶۸۶-۱۹-۸؛ ج. ۲: ۹۶۴-۹۲۹۱-۵۷-۱؛ ۱۶۰۰۰ ریال (ج. ۲، چاپ دوم)؛ ج. ۲، چاپ پنجم ۹۶۴-۹۷۸-۷۶۸۶-۲۰-۴؛ ج. ۳: ۹۶۴-۹۲۹۱-۵۸-X؛ ۱۶۰۰۰ ریال (ج. ۳، چاپ دوم)؛ ج. ۳، چاپ چهارم: ۹۶۴-۹۲۹۱-۵۶-۳؛ ج. ۳، چاپ پنجم ۹۶۴-۹۷۸-۷۶۸۶-۲۱-۱؛ ج. ۴: ۹۶۴-۹۲۹۱-۵۴-۷؛ ج. ۴، چاپ چهارم)؛ ۱۶۰۰۰ ریال (ج. ۵، چاپ دوم)؛ ج. ۵، چاپ چهارم: ۹۶۴-۹۲۹۱-۵۶-۳

یادداشت: ج. ۱ - ۵ (چاپ دوم: ۱۳۸۲).

یادداشت: ج. ۲ - ۵ (چاپ چهارم: ۱۳۸۵).

یادداشت: ج. ۱ - ۳ (چاپ پنجم: ۱۳۸۸) (فیا).

یادداشت: کتابنامه.

عنوان قراردادی: کفایه الاصول. شرح

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

موضوع: اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴ ق.

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/۳۳ک ۷۰۲۱۷۶ ۱۳۷۹

سرشناسه: محمدی، علی، ۱۳۳۷-

شماره کتابشناسی ملی : م ۸۰-۲۳۶۲۶

ص: ۱

فهرست مطالب جلد چهارم

امر سوم (بیان سه مطلب) ۱

۱- اقسام قطع ۱

۲- قیام اماره به جای قطع ۶

۳- قیام اصل عملی به جای قطع ۱۴

امر چهارم (قطع و ظنّ موضوعی) ۲۳

اقسام قطع موضوعی ۲۳

اقسام ظنّ موضوعی ۲۶

امر پنجم (موافقت التزامیه) ۳۱

امر ششم (قطع قطّاع) ۴۰

امر هفتم (علم اجمالی) ۴۹

مقام اول: اقوال در تأثیر علم اجمالی ۵۰

مقام دوم: سقوط تکلیف با امتثال اجمالی ۵۸

امارات ظنیه ۶۶

مقدمه اول: تفاوت اساسی قطع و اماره ظنیه: ۶۶

مقدمه دوم: تعبّد به اماره ظنیه ۷۰

امر سوم: تأسیس اصل در مسئله ۸۹

فصل اول (حجیت ظواهر) ۹۵

دلیل حجیت ظواهر ۹۶

اقوال در حجیت ظواهر ۹۸

ادله اخباریها ۱۰۱

اختلاف قرائتها ۱۱۵

فصل دوم (حجیت قول لغوی) ۱۱۸

فصل سوم (اجماع منقول) ۱۲۷

سه مطلب در باب اجماع ۱۲۸

مطلب اول ۱۲۸

اقسام اجماع منقول ۱۲۹

مطلب دوم: اجماع سببی و مسببی ۱۳۳

مطلب سوم: حجیت اجماع ۱۳۴

تنبيهات اجمال منقول ۱۴۲

تنبيه اول ۱۴۲

تنبيه دوم ۱۴۳

تنبيه سوم: نقل تواتر ۱۴۴

فصل چهارم (شهرت فتوائیه) ۱۴۵

فصل پنجم (حجیت خبر واحد) ۱۵۰

ادله حجیت خبر واحد ۱۶۱

الف) آیاتی از قرآن ۱۶۱

۱- آیه نبأ ۱۶۱

۲- آیه نفر ۱۷۴

۳- آیه کتمان ۱۸۳

۴- آیه سؤال ۱۸۵

۵- آیه اذن ۱۸۹

ب) روایات حجیت خبر واحد ۱۹۲

ج) اجماع و حجیت خبر واحد ۱۹۴

سیره عقلا و حجیت خبر واحد ۱۹۸

د) ادله حجیت خبر واحد از عقل ۲۰۳

ادله حجیت ظن مطلق ۲۱۴

فصل فی الوجوه التي اقاموها علی حجیه الظنّ ۲۱۴

دلیل انسداد ۲۲۵

مقصد هفتم (اصول عملیه) ۲۲۹

اصل براءت ۲۳۲

ادله اصل براءت ۲۳۳

الف) آیه ای از قرآن ۲۳۳

روایات و براءت ۲۳۶

۱- حدیث رفع ۲۳۶

۲- حدیث حجب ۲۴۸

۳- حدیث حلّیت ۲۴۹

۴- حدیث سعه ۲۵۱

۵- حدیث اطلاق ۲۵۴

ج) اجماع و براءت ۲۵۷

د) عقل و براءت ۲۵۸

ادله اخباری ها و احتیاط ۲۶۴

الف) قرآن و احتیاط ۲۶۴

ب) سنت و احتیاط ۲۶۶

ج) عقل و احتیاط ۲۷۳

تنبیهات شکّ در تکلیف ۲۸۵

تنبیه اوّل ۲۸۵

تنبیه دوّم ۲۹۳

تنبیه سوّم ۳۰۶

تنبیه چهارم ۳۱۰

اصاله التخییر ۳۱۲

اصاله الاحتیاط ۳۲۳

مقام اوّل یا دوران بین متباینین ۳۲۶

تنبیهات مقام اوّل ۳۳۶

تنبیه اوّل ۳۳۶

تنبیه دوّم ۳۴۱

تنبیه سوّم ۳۴۶

تنبیه چهارم ۳۴۸

مقام دوم (دوران بین اقلّ و اکثر ارتباطی) ۳۵۲

تنبیهات اقلّ و اکثر ۳۷۱

تنبیه اوّل یا شکّ در قیدیت ۳۷۱

تنبیه دوّم: زیاده یا نقصان جزء یا شرط ۳۷۳

تنبيه سوّم: زيادى عمدى و سهوى جزء ۳۷۶

تنبيه چهارم: تقييد به حال تمكّن ۳۷۹

خاتمه (شرائط اصول عمليّه) ۳۹۵

شروط اصل برائت ۳۹۸

دو شرط ديگر براى اصل برائت ۴۱۶

[ادامه مقصد ششم]

[ادامه باب قطع]

امر سوم بيان سه مطلب

اشاره

در امر اول احكام قطع بيان شد كه عبارت بودند از: حجّيت، يعنى منجزيت عند الإصابه و موجب عذر بودن عند الخطأ و وجوب متابعت و حرمت مخالفت و تمام اين احكام به حكم عقل مستقلّ بود.

در امر ثانى اين مطلب بيان شد كه در احكام مذكور فرقى ميان قطع مصيب و خاطى نيست. با اين تفاوت كه اگر قطع مصيب باشد، موافقت آن اطاعت و مخالفت آن معصيت ناميده مى شود و اگر خطا كند، موافقتش انقياد و مخالفت آن تجرّى است و هر دو عنوان موجب استحقاق مدح و ثواب يا مذمت و عقاب بودند، به بيانى كه مفصلاً گذشت.

اينك در امر سوم راجع به سه مطلب بحث مى شود.

۱- اقسام قطع

قطع نسبت به احكام عقليه اى كه در دو امر سابق بيان شده، موضوعيت داشت و تمام موضوع احكام مذكور قطع بود و احكام مذكور دابر مدار قطع بودند؛ ولى نسبت به احكام شرعيّه باشد، وجوب نماز جمعه، حرمت شرب خمر و ... قطع به آنها به دو نحو متصوّر است و بر همين اساس قطع دو قسم پيدا مى كند. الف) قطع طريقي ب) قطع موضوعى.

الف) قطع طريقي عبارتست از قطعى كه در خطاب شارع و لسان دليل به هيچ وجه اخذ و اعتبار و منظور نشده است، بلكه حكم شرعى روى ذات موضوع رفته و حكم در واقع ثابت است، چه ما قاطع بشويم يا نشويم. منتهى اگر قاطع شديم، آن حكم واقعى در حق ما

ص: ۲

منجز می شود، و گرنه در مرحله فعلیت باقی می ماند و به مرحله تبحر نمی رسد. مثلاً- وقتی شارع می فرماید الخمر حرام، موضوع خمر واقعی است و محمول هم حرمت واقعی.

(الفاظ برای معانی واقعی و نفس الامری وضع شده اند) در این خطاب سخن از قطع در میان نیست. آنگاه اگر از خارج قطع به صغری یا موضوع حکم پیدا کردیم، یعنی یقین کردیم که فلاّن مایع خمر است، این قطع طریق به سوی موضوع حکم است و اگر قطع به کبری یا خود حکم پیدا کردیم، یعنی از راه اجماع محصّل قطعی یا خبر متواتر یا نص قرآنی قاطع شدیم به اینکه خمر در اسلام حرام است، باز این قطع طریق به سوی حکم شرعی است، و اصل ثبوت حکم وابسته به قطع نیست، بلکه در واقع حکم ثابت است. اگر از راهی از راههای مذکور قاطع شدیم، آن حکم واقعی در حق ما منجز هم می شود. (و در مباحث بعدی خواهد آمد که قطع راه خاصی ندارد، بلکه از هر راهی انسان قاطع شود، قطعش حجت است و واقع را بر او منجز می سازد.)

ب) قطع موضوعی، قطعی است که در لسان دلیل و خطاب شارع، در موضوع حکم شرعی اخذ و لحاظ شده، مثل رکعت اول و دوم نماز که باید مقطوع باشد، یا مثل باب شهادت که شاهد باید قاطع باشد و به چشم خود دیده باشد تا بتواند شهادت دهد و ...

اینکه قطع موضوعی در موضوع چه حکمی می تواند اخذ شود و شارع در چه مواردی و نسبت به چه حکمی آن را می تواند در موضوع حکمش منظور کند، صور مختلفی دارد که فعلاً- به آن اشاره مختصری می شود و مبسوطاً در امر چهارم از امور مربوط به قطع خواهد آمد. اما اجمال صور به لحاظ مقام تصوّر به شرح زیر است.

۱- قطع به حکمی در موضوع خود همان حکم اخذ شود. مثلاً: اذا قطعت بوجوب الجمعه فهو لك واجب.

۲- قطع به حکمی در موضوع حکم دیگری که مماثل حکم مقطوع است، اخذ شود.

مثال: اذا قطعت بوجوب الجمعه، فهو لك واجب بوجوب آخر، که وجوب دیگر مثل وجوب مقطوع است نه عین آن.

۳- قطع به حکمی در موضوع حکم دیگری که ضد حکم مقطوع است اخذ شود. مثلاً:

ص: ۳

اذا قطعت بوجوب الجمععه فهو لك حرام، که حرمت جمععه ضدّ و جوب جمععه است.

۴- قطع به حکمی در موضوع حکم دیگری که غیر از حکم مقطوع می باشد و متعلق آنها دو چیز است، اخذ شود. مثال: اذا قطعت بوجوب الجمععه فيجب التصدّق بدرهم، که قطع به و جوب جمععه موضوع و جوب تصدّق گردیده و متعلق و جوب مقطوع، جمععه است و متعلق و جوب دیگر، تصدّق است.

۵- قطع به حکمی در موضوع نقیض آن حکم اخذ شود. مثال: اذا قطعت بوجوب الجمععه فهو ليس بواجب.

از این اقسام خمس، قسم اول محال است؛ زیرا مستلزم دور است. قسم ثانی هم محال است؛ چون مستلزم اجتماع مثلین در موضوع واحد است. قسم ثالث نیز محال است؛ چون مستلزم اجتماع ضدّین است. قسم پنجم نیز محال است؛ چون اجتماع نقیضین است (البته مرحوم آخوند این قسم را ذکر نکرده اند). تفصیل این استحاله ها در امر رابع خواهد آمد و فعلا هدف از اشاره به این صور، بیان صورت محلّ بحث است که قسم رابع باشد که کاملاً امری ممکن و معقول است که قطع به موضوعی در موضوع حکمی اخذ شود. مثلاً بگوید: «اذا قطعت بكذا فيجب كذا و كذا» مثل شروط علمی و ذکری در نماز از قبیل اباحه مکان و ... (این را هم آخوند متعرض نیست، ولی روشن است.) و یا قطع به حکمی در موضوع حکم دیگری اخذ شود، مثل قطع به و جوب جمععه که موضوع و جوب تصدّق شده است. و تا قطع حاصل نشود، اصلاً و جوب تصدّقی در واقع ثبوت ندارد و سالبه به انتفاء موضوع است، برخلاف قطع طریق که گذشت.

پس قطع، یا طریقی است یا موضوعی. البته اصل در قطع آن است که طریق محض به سوی واقع باشد و در اغلب احکام شرعی نیز چنین است؛ ولی در مواردی هم قطع موضوعیت یافته و در لسان دلیل اخذ شده است که تابع دلیل خودش می باشد که چگونه قطعی در موضوع حکم اخذ شده باشد. خود قطع موضوعی در تقسیمی دو قسم می شود:

۱- تمام الموضوع، ۲- جزء یا قید موضوع.

۱- قطع تمام موضوع عبارتست از قطعی که علت تامه حکم و تمام موضوع ثبوت حکم

ص: ۴

دیگر است؛ یعنی به مجرد اینکه قطع آمد، حکم هم می آید و حالت منتظره ندارد و کاری نداریم که مطابق واقع هست یا نیست. به دیگر سخن، مطلق قطع موضوعیت دارد و در لسان دلیل در موضوع حکم اخذ شده، چه مصیب باشد، و چه خاطی.

مثال: اذا قطعت بوجوب الجمع فیجب التصدق بدرهم، که جز قطع به وجوب جمعه هیچ خصوصیتی در موضوع حکم اخذ نشده است و قید و شرطی ندارد و جزء و ضمیمه ای هم ندارد.

قطع جزء موضوع آن است که خود قطع تمام موضوع حکم نیست، بلکه جزء موضوع است و جز دیگر هم دارد. به دیگر سخن قطع خاص موضوعیت دارد و آن خصوص قطع مصیب است؛ یعنی اگر قطع ما مطابق واقع باشد، به دنبالش حکم شرعی می آید و گرنه نه.

مثال: اذا كان الجمع واجباً واقعا و قطعت بها فیجب التصدق بدرهم. که یک جزء موضوع وجوب واقعی جمعه و جزء دیگر قطع به آن است و مجموعاً موضوع وجوب تصدق هستند. (البته اصل در قطع موضوعی آن است که تمام موضوع باشد و هر کجا ضمیمه و قیدی داشت حمل بر جزء موضوع می شود و گرنه ظاهر خطاب ایجاب می کند که تمام موضوع باشد. نتیجه این تقسیم آنجا ظاهر می شود که قطع ما به وجوب جمعه مخالف واقع در آید. در اینجا بنا بر اینکه قطع تمام موضوع باشد، همین که یک آن قطع مزبور حاصل شد، وجوب تصدق هم واقعا ثابت می شود ولی بنا بر اینکه قطع جزء موضوع باشد و قطع خاص موضوعیت داشته باشد، در فرض خطا و کشف خلاف وجوب تصدق در واقع نبوده و از اول ثابت نشده است).

قوله: و فی کل منهما: قطع موضوعی چه تمام موضوع باشد و چه جزء موضوع، هر کدام به دو قسم تقسیم می شوند. قبل از بیان این دو قسم مقدمه ای می آوریم. در علوم عقلی (فلسفه (۱) و کلام) صفات را به دو دسته تقسیم کرده اند:

۱- صفات حقیقی: صفاتی که اصیل هستند و مابازاء خارجی دارند. مثل صفت حیات، علم، قدرت، شجاعت، کرم، و ... که در نفس انسان موجودند. (البته صفات مادی نیستند).

۱- نهاییه الحکمه، مرحله ۱۲، فصل ۸، ص ۲۸۴.

ص: ۵

و از راه آثارشان به وجود آنها منتقل می شویم و گرنه مشت پرکن و چشم پرکن نیست.

۲- صفات انتزاعی و اعتباری که منشأ انتزاع خارجی دارند هرچند خود این صفات در خارج موجود نیستند. مثل: فوقیت و تحتیت، ملکیت، زوجیت و ...

صفات حقیقی هم دو قسم می شوند:

۱- حقیقی محض: صفاتی که دارای اضافه و نسبت نیستند. مثل صفت حیات که برای موجود زنده ثابت است، چه گیری باشد یا نه، خداوند حی لا یموت است، چه موجود دیگری باشد یا نه.

۲- حقیقی ذات الإضافه: صفاتی که دارای اضافه و نسبتی به غیر می باشند. مثل صفت علم و اراده و قدرت و ... که علم بدون معلوم و متعلق معنی ندارد. اراده بدون مراد و متعلق معقول نیست و ... تا شما ادعا کنید که علم دارید، فوری می پرسیم که علم به چه چیز دارید؟ علم معلوم می طلبد و معنا ندارد که علم باشد؛ ولی معلومی نباشد و لذا در تعریف علم گفته اند که نور لفسه و نور لغیره که بخش اول اشاره به صفت حقیقی بودن آن دارد و بخش دوم اشاره به ذات الإضافه بودن و طریق بودن آن دارد. خود صفت علم یا قطع که مورد بحث ما است، دارای دو جنبه است:

۱- جنبه کاشفیت و طریقت به سوی واقع که لازم به لا- ینفک و بلکه عین علم و قطع است و از او تفکیک ناپذیر است، آنهم کاشفیت در حد اعلی و تام و تمام.

۲- جنبه صفتی از صفات نفسی بودن در مقابل صفت ظن و شک و وهم: انسان گاهی نسبت به امری قاطع است و صفت قطع در نفس او موجود است و گاهی ظان است و گاهی شاک و ... قطع نظر از اینکه قطع او طریق به سوی واقع هم هست یا نه؟ که در این قسم کاری به جنبه کاشفیت و مرآت بودن قطع نداریم.

با توجه به این مقدمه، قطع موضوعی، چه تمام موضوع باشد و چه جزء موضوع، دو قسم دارد:

۱- گاهی به عنوان اینکه طریق به سوی واقع است، در موضوع حکم اخذ می شود که نامش «قطع موضوعی طریقی» است.

ص: ۶

۲- گاهی به عنوان اینکه صفت خاصی از صفات نفس است (در مقابل صفت ظن و شک و ...) در موضوع حکم اخذ می شود که نامش «قطع موضوعی وصفی» است. (نتیجه این دو قسم بعدا در قیام اماره به جای قطع روشن خواهد شد. ضمنا اصل اولی در قطع موضوعی همین وصفی بودن است؛ یعنی قطع خصوصیت دارد و به عنوان اینکه صفت خاصی است در موضوع اخذ شده است، لذا مواردی که از اجماع یا ظاهر خود خطاب و یا هر قرینه معتبر دیگر یکی از دو قسم روشن شد، تابع قرینه خواهیم بود؛ ولی مواردی که دلیل خاص نبود، به اصل اولی برگشته و بنا را بر موضوعی وصفی بودن می گذاریم).

نتیجه: اقسام قطع موضوعی چهار قسم شد و قطع طریقی محض هم قسم اول بود که در مجموع پنج قسم می شود: ۱- قطع طریقی محض. ۲- قطع موضوعی طریقی به نحو تمام موضوع. ۳- قطع موضوعی طریقی به نحو جزء موضوع. ۴- قطع موضوعی وصفی به نحو تمام موضوع. ۵- قطع موضوعی وصفی به نحو جزء الموضوع.

قوله: ثم لا ريب: مطلب دوم از مطالب امر ثالث، پیرامون قیام امارات معتبره به جای قطع است. اگر کسی پرسد که ثمره تقسیم قطع به اقسام مذکور چیست؟ می گوییم که در سه باب از ابواب علم اصول ثمره ظاهر می شود:

۱- در مبحث اجزاء که در جلد اول کفایه در باب اوامر گذشت. اجمال مطلب این است که اگر قطع به حکمی (و جوب جمعه مثلا) پیدا کردیم و مدتی هم برطبق آن عمل کردیم سپس کشف خلاف شد (معلوم شد که ظهر واجب بود) در اینجا، اگر قطع ما طریقی بود، حتما باید نماز ظهر را اعاده یا قضا کنیم و نماز جمعه مجزی نیست به بیانی که در جای خود گذشت اگر موضوعی باشد، اعاده و قضا لازم نیست و اصولا کشف خلاف معنی ندارد (در فرضی که مطلق القطع موضوعیت داشته باشد). زیرا تمام موضوع حکم، قطع بود و مکلف طبق قطع انجام وظیفه کرده و کمبودی ندارد تا اعاده کند.

۲- قیام اماره به جای قطع

مطلب دومی که در امر سوم از موارد قطع مطرح است با عناوین گوناگون طرح می شود

ص: ۷

(الحاق ظن معتبر به قطع، تنزیل اماره معتبره به منزله قطع، قیام طرق معتبره مقام القطع)

سؤال این است که آیا امارات ظنیه ای که از سوی شارع مقدس حجّت شده و اعتبار یافته اند و دلیل شرعی بر حجّیت و اعتبار آنها قائم شده (ادله حجّیت امارات در مباحث ظن مبسوطا خواهد آمد.) ملحق به قطع هستند یا نه؟ جانشین قطع هستند یا خیر؟ قدر مسلم آن است که الحاق، موضوعی ندارند و ظن موضوعا داخل در قطع نیست؛ زیرا قطع یعنی اعتقاد جازم و ظن یعنی اعتقاد راجح. این ها دو موضوع مستقل هستند و هیچ کدام داخل در دیگری نیست؛ ولی سخن در الحاق و تنزیل و قیام حکمی است:

دانستیم که قطع احکامی دارد از قبیل: حجّیت، یعنی منجز بودن عند الإصابه، معذر بودن عند الخطاء، و جوب متابعت، حرمت مخالفت، استحقاق مدح و ثواب بر موافقت قطع، استحقاق مذمت و عقاب بر مخالفت قطع، و فرقی میان قطع مصیب و خاطی نبود و تمام این آثار به حکم عقل برای قطع ثابت بود. حال آیا اماره ظنیه معتبره در این آثار و احکام و لوازم جانشین قطع می شود و همین احکام را دارد یا خیر؟

مثال: در موضوعات احکام، اگر قطع به خمر بودن فلان مایع پیدا می کردیم، تمام آن احکام مترتب بود ولی حالا قاطع نیستیم؛ اما بینه و شهادت دو عادل بر خمر بودن آن مایع دلالت کرده، آیا باز هم تمام آن احکام مترتب است یا خیر؟ در خود احکام، اگر قطع به وجوب جمعه پیدا می کردیم، احکامی داشت. حال قطع نداریم؛ ولی خبر واحد عادل یا ثقه ای بر وجوب جمعه دلالت کرده آیا همان احکام مترتب است؟ در مجموع از عبارت مرحوم آخوند در کفایه، چهار احتمال مستفاد می شود که به ترتیب کتاب ذکر می کنیم.

احتمال اول: مختار خود مصنف است که قائل به تفصیل هستند.

الف) قطع طریقی محض: نسبت به این قطع، جای کوچک ترین شک و شبهه نیست که اماره معتبره قائم مقام آن می شود و تمام آثاری که بر قطع به حکم مترتب می شد بر ظن معتبر مترتب می شود (و احدی در این مخالفت نکرده؛ زیرا اگر این آثار هم مترتب نشود، لازم می شود که جعل حجّیت برای اماره لغو و عبث و بی فایده باشد که کار لغو از مولای حکیم صادر نمی شود).

ص: ۸

دلیل مطلب آن است که در قطع طریقی خود صفت قطع موضوعیت و خصوصیت ندارد، بلکه تمام مناط در کاشفیت و طریقت آن است. آنگاه اماره ظتیه نیز مانند قطع طریقی است و واقع را به ما ارائه می‌کند. با این تفاوت که طریقت قطع و مرآتیت آن و واقع نمایی آن تام و تمام و کامل است و نیازی به تکمیل ندارد؛ ولی واقع نمایی ظن ناقص و ناتمام است و نیاز به تکمیل و تتمیم دارد و پس از قیام دلیل معتبر و حجّت و طریقی قرار دادن آن از سوی شارع مقدس دیگر نقص و کمبودی ندارد. هر دو طریقی به سوی واقع هستند (منتهی یک ذاتا و بنفسه طریقی است و دیگری جعلی و اعتباری است). و هر دو حجّت هستند (البته یکی عقلا و دیگری شرعا). آنگاه تمام احکامی که برای قطع طریقی بود، برای ظن معتبر هم هست و معنای حجیت امارت معتبره جز این نیست و خود ادله حجیت کافی است برای اثبات این مطالب و نیازی به دلیل خاصّ نیست.

ب) قطع موضوعی و صفی چه تمام موضوع باشد و چه جزء موضوع: نسبت به این قطع رأی مرحوم آخوند این است که امارات معتبره جانشین آن نمی‌شوند و احکامی که بر صفت قطع مترتب بود، بر صفت ظن مترتب نیست. (مثلا فرموده «اذا قطعت بوجوب الجمعه فیجب التصدق بدرهم» و فرض ما این است که قطع به عنوان اینکه صفت مخصوصی از صفات نفسانیه است، موضوع حکم واقع شده، در اینجا اگر به جای قطع به وجوب جمعه، خبر ثقه بر وجوب جمعه قائم شد، موجب وجوب تصدق نمی‌شود و آن حکم را ندارد).

سرّ مطلب آن است که در همه موضوعات و صفات، مطلب از این قرار است که هیچ موضوعی جانشین موضوع دیگر نمی‌شود. هر موضوعی مستقل از موضوع دیگر دارای حکم است. مثلا- خمر یک موضوع است و حکمش حرمت است. فلان مایع دیگر که در بعضی از صفات مثل خمر است ولی عنوان دیگر دارد، موضوع دیگری است و حکم دیگری دارد و نمی‌توان این را بر آن عطف کرد. همچنین هیچ صفتی هم جای صفت دیگر را نمی‌گیرد. صفت قطع به عنوان اینکه صفت خاصی است و عالی ترین مرحله کشف را دارد غیر از صفت ظن به عنوان صفت خاصّ دیگر است و هرگز این جای آن را نمی‌گیرد.

ص: ۹

(البته مرحوم آخوند جمله دیگری هم دارد و آن اینکه ادله حجیت امارات ظنیه که خواهد آمد، برای این منظور کافی نیست و دلالت ندارد بر اینکه امارات معتبره جانشین قطع می شوند، به عنوان اینکه صفت خاص است؛ بلکه فقط دلالت دارند که اماره ظنیه جانشین قطع می شود. بما آنه حجه و احکام آن را دارد. مگر دلیل خاصی غیر از ادله خاصه حجیت، دلالت کند بر قیام اماره به جای قطع موضوعی وصفی. مثلاً بگویند که و اذا ظننت بوجوب الجمعہ يجب التصدیق بدرهم، ولی باید گفت این مجرد فرض است که مرحوم آخوند فرض محال را طرح کرده؛ زیرا وقتی قطع به عنوان صفت خاصی موضوع واقع شد، امکان ندارد دلیل دیگر از راه برسد و دلالت کند که ظن هم این حکم را دارد؛ و گرنه کاشف از این می شود که قطع خصوصیت نداشته و بما انه صفة خاصه موضوع واقع نشده است.

این خلف فرض و محال و باطل است. و لذا حق این است که اماره به هیچ وجه جانشین قطع موضوعی وصفی نمی شود، چه به برکت دلیل حجیت اماره که ادله عامه باشد و چه دلیل خاص).

ج) قطع موضوعی طریقی، چه تمام موضوع و چه جزء موضوع: به عقیده مرحوم آخوند نسبت به این قطع نیز، ظن معتبر جانشین آن نیست؛ زیرا درست است که قطع از جنبه طریقیّت و کاشفیّت، موضوع واقع شده و اماره هم این جنبه را دارد؛ ولی بالاخره این را نمی توان انکار کرد که در ظاهر خطاب قطع در موضوع حکم اخذ شده و در حقیقت طریق خاص و کاشف مخصوص، مناط حکم و موضوع حکم است و آن قطع کاشف و قطعی است که طریق باشد. به دیگر سخن، کاشف قطعی و طریق قاطع موضوع است و خبر واحد یا هر اماره ظن معتبر دیگر، اگرچه طریقیّت و کاشفیّت دارد، طریق قاطع که نیست، القاع الكاشف که نیست. الكاشف است. همان طور که در سایر موضوعات اگر قید و خصوصیتی در موضوع حکم و مناط آن اخذ شود؛ حکم برای همان خصوصیت ثابت است. مثل اکرم رجلاً مؤمناً، رقبه مؤمنه و ... و هر کدام از قید و مقید که نباشد، حکم هم نیست. هکذا در ما نحن فیه قطع موضوعیت دارد و اماره و لو حجّت باشد؛ ولی قطع کاشف نیست. لذا جانشین قطع موضوعی طریقی هم نمی شود (مگر دلیل خاصّ بر تنزیل

ص: ۱۰

اماره به منزله این قطع و دخالت اماره و ظن در موضوع حکم مثل قطع قیام کند. که باز همان اشکال قبلی در اینجا قابل طرح است.)

قوله: و توهم: احتمال دوم این است که اماره معتبر جانشین تمام اقسام قطع می شود و خود ادله عامه حجیت ظن معتبر، برای این منظور کفایت می کند و نیازی به قیام دلیل خاص نداریم. این متوهم به اطلاق ادله حجیت امارات استدلال کرد.

بیان مطلب: مفاد ادله حجیت امارات ظنیه از قبیل: ظواهر، خبر ثقه، بینه و ... عبارتست از اینکه صدق العادل او الثقه او البینه؛ یعنی سخن فرد مورد وثوق را تصدیق کن! البته مراد، تصدیق قولی نیست که به زبان بگوییم ثقه راست می گوید و فلان خبر را از امام صادق علیه السلام شنیده همچنین صرف تصدیق قلبی نیست که قلباً ملتزم به صدق و راستی آن خبر باشیم، بلکه مراد این است که رتب الاثر؛ یعنی به خبر ثقه ترتیب اثر بده و بنا را بگذار بر اینکه امام (ع) چنین وچنان فرموده و براساس آن مشی کن و به احتمال خلافی که می دهی اعتنا نکن! در یک کلام، مفاد ادله حجیت این است که اماره معتبر را به چشم علم و قطع بنگر و آن را تعبدا و تنزیلاً علم حساب کن! الاماره قطع او کالقطع. آنگاه این مفاد اطلاق دارد و قید نشده به اینکه اماره مثل قطع طریقی است، بلکه به طور مطلق فرموده که اماره مثل قطع است، چه قطع طریقی باشد و چه موضوعی. پس اماره جانشین هر قطعی می شود، چه قطع طریقی باشد و چه قطع موضوعی، پس اگر ظن به وجوب جمعه هم پیدا کردی، تصدق یک درهم واجب است.

قوله: فاسد جداً: مرحوم آخوند در دفع این توهم می فرماید که این توهم جدا فاسد و باطل و مستلزم محال است.

بیان مطلب: قبول داریم که مفاد ادله حجیت امارت ظنیه عبارتست از تنزیل اماره به منزله علم و قطع و معنایش آن است که اماره را به چشم علم بنگر و با آن مثل علم معامله کن و به احتمال خلاف اعتنا نکن و گویا قاطع هستی؛ ولی قاعده کلی این است که در هر تنزیلی که چیزی را نازل منزله چیزی قرار دهیم. (مثلاً زید را به منزله اسد قرار می دهیم، ظن را جای علم قرار می دهیم و ...) باید هریک از منزل و منزل علیه (در مثال ما منزل ظن

ص: ۱۱

است و منزل علیه قطع است.) را ابتدا لحاظ و تصور کنیم تا مصحح و مجوز تنزیل یکی به جای دیگری باشد و لحاظ منزل علیه (قطع) در صورت قطع طریقی یک لحاظ آلی است؛ یعنی به عنوان آلتی و مرآتیی برای غیر و طریق به سوی واقع لحاظ شده و تمام نظر به واقع است نه به صفت قطع ولی در صورت قطع موضوعی یک لحاظ استقلاللی است؛ یعنی به عنوان صفت خاصی از صفات نفسانی منظور نظر منزل است و کاری به جنبه طریقت او ندارد و قطع نظر از آن شده،

چه اینکه همین دو لحاظ در مورد منزل (اماره و طریق معتبر) نیز وجود دارد و امکان ندارد که دلیل واحدی (ادله حجیت اماره) که دال بر تنزیل اماره به منزله قطع است، مفادش این باشد که هم اماره به منزله قطع است؛ یعنی مؤدای اماره به منزله واقع است (در طریق) و هم خود اماره به منزله خود قطع است (در موضوعی)؛ زیرا جمع بین دو لحاظ آلی و استقلاللی در خطاب واحد و تنزیل واحد جمع میان نقیضین است. و چنین چیزی از محالات است. پس ادله حجیت خبر واحد کافی نیست که اماره را به جای مطلق قطع (موضوع و طریقی) بنشانند و تمام آثار و احکام قطع طریقی و موضوعی را بر آن مترتب کند.

قوله: نعم: دو تبصره:

تبصره اول: اگر دلیل حجیت اماره فقط ظن معتبر را جانشین قطع طریقی بکند و دلالت کند بر تنزیل اماره به منزله قطع طریقی و دلیل خاصی از خارج برسد مبنی بر اینکه ظن معتبر جانشین قطع موضوعی هم می شود و دلالت کند که اذا طننت بوجوب الجمع فیجب التصدق، در این صورت محذوری پیش نمی آید؛ زیرا در هر تنزیلی یک لحاظ بیشتر نیست. ولی متوهم این فرض را نمی گوید. او مدعی است که ادله حجیت خبر واحد برای هر دو منظور کافی است. و دیدیم که این محذور دارد و قابل قبول نیست. (این تبصره را مرحوم آخوند در این فراز مطرح نکرده؛ ولی قبلا در بیان احتمال اول که مختار خود ایشان بود بدان اشاره کردند).

تبصره دوم: اگر یک عنوان کلی باشد که به مفهومش جامع بین هر دو لحاظ باشد، مثلا

ص: ۱۲

بگویند که اماره جانشین قطع است مطلقاً و بایّ لحاظ لوحظ، یعنی قطع هرگونه که لحاظ شود (طریق یا صفت خاصه) اماره جانشین قطع است که همان جامع را لحاظ کرده، نه خصوصیت طریقی یا موضوعی بودن را. (مثل اینکه بگوییم انسان دارای فلان صفات و احکام است، چه عالم باشد یا جاهل.) در این صورت مانعی نیست و کلی بر هر یک از دو فرد منطبق می شود و اماره جانشین هر دو می شود.

ولی مرحوم آخوند می فرماید: این مجرد فرض است و چنین خطابی که به مفهومش شامل هر دو قسم بشود، وجود ندارد و در میان ادله چنین چیزی نداریم. و لذا تنزیل به اعتبار جامع نیست، بلکه به اعتبار خصوصیت است و دیدیم که خصوصیتها قابل جمع نبود. و لذا از دو حال خارج نیست.

یا دلیل حجّیت دالّ بر تنزیل اماره به منزله قطع است به لحاظ آلی و طریقی و تمام نظر منزّل به واقع است. در این صورت همان طور که قطع منجز واقع بود عند الإصابه، اماره نیز منجز است و همان طور که مخالفت قطع عقاب داشت آنهم مطلقاً (چه مصیب باشد که نامش معصیت بود و چه خاطی باشد که نامش تجزی بود). مخالفت اماره نیز مطلقاً عقاب دارد. البته بنا بر اینکه متجزی به اماره مؤاخذه داشته باشد (آن گونه که متجزی به قطع عقاب داشت).

و یا دلیل حجّیت دال بر تنزیل اماره به منزله قطع است به لحاظ استقلال. در نتیجه همان طور که قطع در موضوع حکم در خطاب شارع اخذ می شد (اذا قطعت بوجوب الجمعہ یجب التصدق) همچنین ظن هم در موضوع حکم اخذ می شود و به جای قطع اگر ظن به وجوب جمعہ هم پیدا کردی تصدیق واجب می شود و اثر که حکم شرعی (وجوب تصدق) باشد مترتب می شود.

قوله: لا یقال: احتمال سوم از احتمالات چهارگانه: مستشکل می گویند: که حالا که دلیل بر حجّیت نتوانست هر دو تنزیل را دلالت کند و حتماً بر یکی از دو تنزیل دلالت می کند، باید گفت که ادله حجّیت اماره مجمل است و ظهور در هیچ کدام ندارد، نه ظهور در تنزیل اماره به جای قطع. به لحاظ آلی دارد و نه به لحاظ استقلالی و تعیین هر کدام نیازمند. قرینه

ص: ۱۳

خارجیه است و با نبود قرینه خاص، خطاب اجمالی دارد و نمی توان گفت که اماره جانشین کدام قطع است.

قوله: فأنه یقال: مرحوم آخوند در جواب می فرماید که اجمالی نیست و ظهور ادله حجیت اماره در قیام اماره به جای قطع طریقی مسلم است و نیازی به قرینه خاص نیست.

(یا از باب ظهور انصرافی است که بارزترین ویژگی قطع همان طریقت و کاشفیت او است و اگر دلیل چیزی را جای قطع گذاشت، انصراف به همین اثر بارز دارد. یا از باب اینکه اصل اولی در باب قطع و ظن طریقت است و نیازی به دلیل خاص ندارد). بنابراین آنکه نیازمند دلیل خاص است، قیام اماره به جای قطع موضوعی است، و گرنه خطاب مجمل نیست و ظهور در تنزیل به لحاظ آلی دارد.

قوله: و لا یخفی: احتمال چهارم: شیخ اعظم در رسائل تفصیل دیگری داده. اماره هم جانشین قطع طریقی محض می شود و هم جانشین قطع موضوعی طریقی می شود، تنها جانشین قطع موضوعی وصفی نمی شود؛ (۱) زیرا در موضوعی طریقی هم گرچه در ظاهر خطاب، قطع در موضوع اخذ شده؛ ولی مناظش طریقت و کاشفیت است و به این ملاک در موضوع اخذ شده و این مناط در ظن معتبر هم وجود دارد. پس باید بتواند جانشین چنین قطعی بشود.

مرحوم آخوند این بخش را قبول ندارد و می فرماید: بالاخره این نکته قابل انکار نیست که در ظاهر خطاب، قطع در موضوع حکم شرعی (وجوب تصدق) اخذ شده و وقتی موضوعی شد، همان محذور برمی گردد که خطاب واحد (دلیل حجیت اماره) نمی تواند در آن واحد هم اماره را به جای قطع طریقی محض بنشاند و هم به جای قطع موضوعی؛ یعنی منزل و منزل علیه را هم آلی لحاظ کند و هم استقلال که این تناقض است. اگر به نظر شما چنین چیزی بلامحذور است، پس باید بگویید که اماره جانشین قطع می شود. مطلقاً (طریقی، موضوعی و وصفی، موضوعی طریقی) همان گونه که متوهم می گفت و وجهی برای تفصیل شیخ اعظم نیست.

ص: ۱۴

خلاصه کلام: دلیل حجیت اماره فقط اماره را جانشین قطع طریق محض می گرداند و اما جانشین قطع موضوعی نمی کند اصلا (نه موضوعی طریقی و نه وصفی) به خاطر محذور اجتماع لحاظین که ذکر شد. (آری اگر دلیل خاصی داشتیم اماره را جانشین قطع موضوع طریقی هم می کردیم؛ ولی عموماً حجیت اماره برای این منظور کافی نیست.

۳- قیام اصل عملی به جای قطع

قوله: و اما الاصول: مطلب سوم از مطالب امر ثالث و در واقع ثمره دیگر از ثمرات تقسیم قطع به اقسام خمسه این است که آیا اصول عملیه جانشین قطع می شود یا خیر؟

مثلاً- اگر قطع به طهارت فلاّن آب داشتیم احکامی داشت. حال اگر با قاعده طهارت، آن را ثابت کردیم، آیا همان احکام قطع را دارد یا خیر؟ یا مثلاً قطع به وجوب جمعه دارای آثاری بود حال قطع نداریم؛ ولی دوران امر میان ایجاب و تحریم بود و ما از اصاله التخییر استفاده کرده و جانب وجوب را اختیار کردیم. آیا همان احکام مترتب است یا نه؟ یا مثلاً- یقین به خمیریت فلاّن مایع احکامی داشت حال یقین وجدانی نداریم؛ ولی استصحاب بقاء خمیریت جاری کردیم. آیا همان احکام را دارد یا خیر؟

ضمناً اصول عملیه از نظر عقلی یا نقلی بودن سه بخش می شوند:

۱- عقلی محض، مثل اصاله التخییر در دوران بین محذورین.

۲- نقلی محض، مثل استصحاب: اصاله، الطهاره، اصاله، الحلیه و ...

۳- عقلی و شرعی مشترک، مثل اصل براءت و اصاله الاحتیاط که البته هر کدام به مناطی جاری می شوند؛ ولی در بحث ما فرقی میان این بخش ها نیست.

این نکته هم مسلم است که اصول عملیه جایگزین قطع موضوعی نمی شوند؛ زیرا رتبه اصول از امارات که بالاتر نیست. در بخش امارات دیدیم که به عقیده مرحوم آخوند اماره، جانشین قطع موضوعی (با همه اقسامش) نشد. پس اصول به طریق اولی جای قطع موضوعی را نخواهد گرفت، مگر دلیل خاصی دلالت کند بر اینکه به جای قطع اگر ظن به فلاّن امر هم پیدا کردی، وجوب تصدق پیاده می شود. همچنین اگر استصحاب هم کردی،

ص: ۱۵

باز همان اثر باز می شود، ولی این از بحث خارج است. بحث در قیام اصول و امارات به جای قطع است، به سبب ادله حجیت اماره و اصل همچنین این بحث هم به منزله ثمره سوم برای اقسام قطع است که قبلا اشاره شد. با توجه به این نکات مرحوم آخوند اصول عملیه را سه بخش می کنند و هر کدام را جدا بحث می کنند:

بخش اول: اصول عملیه غیر از احتیاط و غیر از استصحاب: آیا اصاله الاباحه و الطهاره و ... جانشین قطع طریقی می شود؟ خیر، این اصول جانشین قطع نمی شوند؛ زیرا منظور از جانشینی یعنی ترتیب آثار، یعنی آثار و لوازم و احکامی که قطع داشت بر این اصول هم مترتب شود و مهم ترین اثر قطع عبارت بود از منجزیت و معذوریت؛ یعنی اگر مصیب بود، موجب تنجز واقع می شد و اگر خاطی بود، موجب عذر نسبت به مخالفت با واقع می شد.

و اصول عملیه اصلا نظر به واقع ندارند تا عند الإصابه منجز باشند، بلکه این اصول یک سلسله وظایف عملی و دستورالعمل هایی هستند که عقل یا شرع یا هر دو، این وظایف را برای مکلف جاهل و شاک به واقع، جعل و مقرر کرده اند صرفا به منظور خروج مکلف از حیرت در مقام عمل؛ وگرنه اصلا کاری با واقع ندارند که منجز باشند یا نه (و در فرض خطا هم خود این اصول عذر هستند، نه اینکه این ها موجب عذر باشند و عذر لازم این ها باشد. بر خلاف قطع طریقی که موجب عذر بود). پس نسبت به بخش اول تکلیف روشن شد که خبری از جانشینی نیست.

بخش دوم: این بخش راجع به خصوص احتیاط است که با عنوان لا یقال به صورت اشکال و جواب طرح شده. مستشکل می گوید که سایر اصول را می پذیریم که جانشین قطع نمی شوند؛ ولی احتیاط که ما را به واقع می رساند و اصلا به مناط تحفظ بر واقع و رسیدن به آن حجت و واجب شده است، می تواند جانشین قطع شود. و همان طور که قطع موجب تنجز واقع بود و مخالفت با واقع مقطوع به موجب عقاب بود، احتیاط نیز منجز می باشد و مخالفت با واقع را عقاب آور می کند. پس احتیاط جانشین قطع می شود. در جواب می گوئیم که احتیاط دو شعبه دارد:

۱- احتیاط عقلی که به مناط دفع عقاب محتمل واجب می شود و عقل حاکم است به

اینکه باید تحصیل مؤمن نمایی و تا ایمن نشوی، حق نداری از پای بنشینی.

۲- احتیاط نقلی و شرعی که به مناط تحفظ بر واقع واجب می شود و سیاتی در باب خودش که ایجاب احتیاط طریقی است نه نفسی و تعبدی. (۱) حال احتیاط عقلی چیزی جز تنجز واقع نیست. عقل می گوید که باید احتیاط کنی؛ یعنی واقع در حق شما منجز است و حق نداری با واقع مخالفت کنی و اگر مخالفت کردی مستحق مؤاخذه و عقوبت هستی. پس احتیاط عقلی، خود تنجز تکلیف و نفس صحت عقوبت و مؤاخذه است؛ نه چیزی که قائم مقام قطع شود در این احکام، قطع خودش امری نفسانی است که لازم و اثرش تنجز و صحت عقوبت بر واقع است؛ ولی احتیاط عقلی خودش چیزی نیست که لازمه اش تنجز تکلیف واقعی باشد تا جای قطع بنشیند و این احکام بر او مترتب شود.

بلکه احتیاط عقلی خود همین احکام است. پس قائم مقامی بی معنی است.

و اما احتیاط نقلی آن است که شارع مقدس ما را ملزم به احتیاط کند و آن را در حق ما واجب کند. مثل اینکه شارع عمل به خبر ثقه را واجب می کرد در این صورت البته احتیاط نقلی مثل قطع امری است که لازمه اش تنجز تکلیف و بجا بودن عقوبت و مؤاخذه است و اگر شرعا واجب شد همانند اماره باید بتواند قائم مقام قطع شود. ولی اشکال اینجا است که در شبهات بدویّه (که مجرد شک در اصل وجوب یا حرمت داریم و شبهه مقرون به علم اجمالی نیست) اصلا احتیاط واجب نیست تا سخن از منجز بودن آن مطرح شود و در شبهات مقرون به علم اجمالی هم (مثل اینکه اجمالا می دانیم یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه) گرچه احتیاط واجب و لازم است، ولی نه ایجاب شرعی بلکه ایجاب عقلی، یعنی باز احتیاط به حکم عقل است نه شارع (و اخبار باب هم بر ارشادی بودن حمل شده است که در جای خود خواهد آمد). احتیاط عقلی هم که قبلا تکلیفش روشن شد که خود تنجز تکلیف است نه چیز دیگری که موجب تنجز تکلیف باشد. در نتیجه در باب احتیاط هم قائم مقامی معقول نیست و این اصل هم جانشین قطع نمی شود.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه در شبهه بدویّه بعد الفحص احتیاط را واجب

ص: ۱۷

نمی دانید، ولی قبل الفحص احتیاط واجب است پس باید بتواند جانشین شود. یا اشاره است به اینکه در شبهات بدویه بر مسلک شما احتیاط واجب نیست، ولی بر مسلک اخباریین احتیاط واجب است (در شبهه تحریمیه) پس باید بتواند جانشین شود. و یا اشاره به این است که در موارد علم جمالی هم از بعض اخبار شاید وجوب شرعی احتیاط مستفاد باشد، نه عقلی بودن. باز باید بتواند جانشین شود. (ولی حق این است که به این احتمالات نباید اعتنا کرد؛ زیرا منظور شبهه بدویه بعد الفحص است و در دو احتمال اخیر هم ما بر مبنای خودمان مشکل را حل کردیم و کاری به مبنای اخباری و غیره نداریم.)

بخش سوم: این بخش مخصوص استصحاب است. رمز جدا کردن استصحاب از سایر اصول عملیه آن است که در استصحاب جهت کشف از واقع نیز وجود دارد؛ زیرا وقتی انسان در زمان سابق یقین به امری داشت و در زمان لاحق شک در بقاء همان امر داشته باشد، به محض توجه به حالت سابقه قطعی، شک او تبدیل به ظن می شود و احتمال قوی می دهد که همان امر باقی باشد. و ظن هم طریق به سوی واقع است. (لذا قدماء استصحاب را از امارات ظنیه و به حکم عقل حجّت دانسته اند، و آنها هم که استصحاب را از اصول دانسته اند، اصل محرز می دانند. و نیز گفته می شود که استصحاب برزخ بین اصول و امارات است. و یا گفته می شود: استصحاب عرش اصول و فرش امارات است، یعنی در مقایسه با اصول عملیه خیلی مقامش بالا- است و در مقایسه با امارات نازل است.) البته متأخرین استصحاب را به مناط افاده ظن به بقاء حجّت نمی دانند، بلکه به حکم اخبار لا تنقض الیقین بالشک (۱) حجّت می دانند؛ ولی به هر حال جهت کشف از واقع در او موجود است. حال آیا استصحاب می تواند جانشین قطع به اقسامش (موضوعی و طریقی) شود و همان آثار و احکام را داشته باشد یا خیر؟

مرحوم آخوند می فرماید: ادله اعتبار استصحاب (لا ینقض الیقین...) نمی تواند هم بر قیام استصحاب مقام قطع و یقین موضوعی دلالت کند و هم بر قیام آن به جای قطع طریقی. (البته مفاد آن ادله یک تنزیل است. یعنی بنا را بر یقین سابق بگذاریم، گویا

۱- وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۱۷۴ و ۱۷۵، حدیث اول، باب اول از ابواب نواقض وضو.

ص: ۱۸

همچنان یقینت باقی است.) ولی جانشین همه اقسام نمی شود، زیرا هر تنزیلی متوقف بر لحاظ است و معنای جانشینی استصحاب به جای قطع طریقی آن است که ما قطع را آلی و مرآتی لحاظ کنیم و از یقین متیقن و متعلق یقین را اراده کنیم. معنای قیام به جای قطع موضوعی آن است که ما قطع را استقلالاً لحاظ کنیم و از یقین خود وصف یقین را اراده کنیم. جمع میان دو لحاظ در خطاب واحد ممکن نیست و منجز به اجتماع ضدین می شود.

(به بیانی که در باب امارات در جواب توهم ذکر شد.) در نتیجه یا باید مفاد دلیل استصحاب این باشد که استصحاب فقط جانشین قطع طریقی است و یا معنایش این باشد که استصحاب فقط قائم مقام قطع موضوعی است و از آنجا که جانشین قطع طریقی بودن مسلم است، نوبت به قطع موضوعی نمی رسد و آثار قطع موضوعی بر آن مترتب نمی شود یعنی نمی توان گفت که اذا استصحابت وجوب الجمعه فیجب التصدق بدرهم. مگر اینکه دلیل خاصی داشته باشیم در باب امارات هم این مطلب از زبان مرحوم آخوند بیان شد.

قوله: و ما ذکرنا فی الحاشیه: عقیده مرحوم آخوند در کفایه الاصول این است که امارات جانشین قطع طریقی می شوند، ولی جانشین قطع موضوعی نمی شوند آنهم مطلقاً.

یعنی چه قطع موضوعی طریقی و چه موضوعی وصفی، چه تمام موضوع باشد و چه جزء موضوع، از اصول عملیه هم خصوص استصحاب جانشین قطع طریقی شد ولی جانشین قطع موضوعی نشد چه موضوعی وصفی و چه طریقی، تمام موضوع یا جزء موضوع، دلیل هر دو باب (امارات و استصحاب) یکی بود و آن امتناع اجتماع لحاظین بود به بیانی که گذشت.

حال می فرماید که ما در حاشیه خود بر رسائل شیخ اعظم راهی یافته بودیم برای این مطلب که اماره و استصحاب جانشین همه اقسام قطع (طریقی و موضوعی با همه اقسامش) بشود بدون اینکه محذور اجتماع لحاظین پیش آید و تنها با یک لحاظ اماره نازل منزله مطلق قطع باشد. آن راه به این شرح است: مدلول مطابقی کلام نیازمند به لحاظ و تصور است و تا واضح یا مستعمل آن را لحاظ نکنند قدرت وضع و استعمال ندارند ولی مدلول التزامی نیازی به لحاظ مستقل ندارد بلکه تابع لحاظ معنای مطابقی است.

ص: ۱۹

با توجه به این مقدمه می‌گوییم که مفاد ادله حجیت امارات این است که مؤدای اماره مثل واقع و به منزله مقطوع به است و همان طوری که اگر قطع به وجوب جمعه داشتید، آثار و احکامی داشت، همچنین اگر اماره ای بر وجوب جمعه قیام کرد، همان احکام را دارد همچنین مفاد دلیل استصحاب این است که مستصحب به منزله واقع است، یعنی وجوب جمعه واقعی هر حکمی داشت وجوب جمعه ای هم که با استصحاب درست می‌شود همان احکام را دارد، و وقتی مدلول مطابقی ادله حجیت و اعتبار اماره و اصل این شد لازمه اش این است که خود اماره هم به منزله خود قطع باشد، خود استصحاب هم به منزله قطع باشد و هر اثری قطع به حکمی داشت (وجوب تصدق به درهم) همان اثر را اماره یا استصحاب هم داشته باشد. پس اماره و اصل هم جانشین قطع طریقی شد که تمام نظرش به واقع است و هم بالملازمه جانشین قطع موضوعی شد که تمام نظر به وصف قطع یا اماره یا اصل است.

قوله: و انما کان: از آنجا که عبارت مزبور در حدود دو سطر خیلی مغلق است، لذا کلمه به کلمه ترجمه می‌کنیم. تنزیل قطع (قطع به مؤدای اماره یا به مستصحب، به منزله واقع یا قطع به واقع تنزیلی به جای قطع به واقع وجدانی) در مواردی که برای قطع (مراد قطع به واقع است.) دخالتی در موضوع است (قطع موضوعی مثل اذا قطعت بحیاه زید یجب التصدق بدرهم، یا اذا قطعت بوجوب الجمعه یجب التصدق بدرهم) این تنزیل به دلالت مطابقی نیست. بلکه بالملازمه است؛ یعنی به سبب ملازمه ای است که میان تنزیل مؤدای و مستصحب به منزله واقع (مدلول مطابقی دلیل حجیت) با تنزیل قطع به واقع تنزیلی و تعبدی (قطع به مؤدی یا مستصحب قطع به واقع تنزیلی می‌توان خود اماره و استصحاب را گذاشت.) به منزله قطع به واقع حقیقی (مدلول التزامی) وجود دارد و این تنزیل دوم به دلالت التزامی است نه مطابقی (۱).

در نتیجه: دلیل حجیت اماره و اصل آن دو را جانشین همه اقسام قطع کرد، بدون اینکه نیازی به دو لحاظ باشد و اجتماع آن دو محال باشد، بلکه با یک لحاظ همه این‌ها تصویر و

امکان پذیر شد، به بیانی که گذشت.

قوله: لا- یخلو من تکلف: این فراز خبر از و ما ذکرنا فی الحاشیه است و می فرماید که الآن که مشغول نوشتن کفایه هستیم، از آن مطلب حاشیه رسائل عدول کرده و معتقدیم که آن راه خالی از تکلف (حکم بدون دلیل) بلکه خالی از تعسف (بطلان آن و قیام دلیل برخلاف آن) نیست. برای بیان مطلب، مقدمه ای می آوریم:

موضوع حکم گاهی امر بسیط و وجدانی است مثل حیات که موضوع وجوب نفقه است و گاهی یک امر مرکب و دارای اجزاء است، چه مرکب از دو امر وجودی باشد مثلاً بفرماید که خفاء اذان و خفاء دیوار شهر هر دو باهم موجب قصر نماز می شوند که هر کدام جزء موضوع هستند و یا یکی وجودی و دیگری عدمی باشد، مثل غصب که مرکب است از تصرف در ملک غیر (وجودی) همراه با نبودن اذن و رضایت مالک (عدمی و گاهی موضوع مقید و دارای قید است، مثلاً رقبه مؤمنه واجب العتق است، عالم عادل واجب الاکرام است و ... (فرق مرکب با مقید در این است که در مرکب اجزاء حقیقتاً از یکدیگر جدا هستند؛ ولی در مقید تنها در ذهن از یکدیگر تفکیک دارند و جزء ذهنی است؛ و گرنه در خارج اتحاد وجودی دارند و عینیت حاکم است و به یک وجود موجودند.)

حال موضوع حکم از هر قسم از اقسام مذکور که باشد، نیاز به احراز دارد و تا احراز نشود، حکمی هم نخواهیم داشت؛ زیرا تا علت نباشد، معلول هم نیست و موضوع حکم به منزله علت حکم است و احراز موضوع گاهی وجدانی است؛ یعنی یقین به حیات زید، غصبت و ... داریم و گاهی با بینه و شهادت عدلین است و گاهی با اصل عمل یا استصحاب است.

در مواردی که موضوع ها مرکب یا مقید است، باید هر دو جزء یا قید و مقید هر دو احراز شوند؛ و گرنه احراز یک جزء تنها مفید نیست؛ زیرا حکم شرعی بر مجموع مترتب می شود، نه بر یک جزء تنها و گاهی احراز همه اجزاء وجدانی است و گاهی احراز همه تنزیلی و تعبدی است و گاهی بعض اجزاء وجدانی و برخی تعبدی است. مثلاً شخصی در

ص: ۲۱

ملک غیر راه می رود. اصل تصرف در ملک غیر برای ما قطعی است؛ ولی بدون اذن بودن آن مشکوک است. با استصحاب عدم اذن این بخش را احراز می کنیم و موضوع که غصب باشد محرز می شود و به دنبالش حکم به حرمت می آید. ضمناً باید احراز همه اجزاء در عرض هم باشد، نه در طول هم و مترتب بر یکدیگر.

با توجه به این مقدمه در ما نحن فیه اگر اماره یا اصل عملی (استصحاب) جانشین قطع موضوعی بشود، به طریق مذکور در حاشیه (به دلالت التزامی) مستلزم دور است که محال و باطل می باشد،

بیان مطلب: قطع موضوعی دو جزء دارد مثلاً وقتی می گوید که اذا قطعت بحیاه زید یجب علیک التصدیق بدرهم یک جزء موضوع حیات زید است (واقع) و جزء دیگر صفت قطع است (قطع به واقع حقیقی و وجدانی) البته تعبیر به اینکه حیات زید در مثال، جزء موضوع یا قید موضوع است شاید بخاطر این باشد که نحوه تعبیر فرق می کند که قطع و حیات زید را با او جمع عطف کند و ظهور در جزئیت داشته باشد یا به صورت صفت و موصوف یا شرط و مشروط بیاورد که ظهور در قیدیت دارد و شاید بخاطر این باشد که در اولی یک جزء واقع است و جزء دیگر قطع است که مخصوص قطع مصیب خواهد بود. در دومی تمام موضوع خود صفت قطع است، چه مطابق واقع باشد یا نه و صفت حیات زید در مثال یا وجوب جمعه در مثل اذا قطعت بوجوب الجمعه فیجب التصدیق بدرهم، قید موضوع است. فعلاً این جهت برای ما مهم نیست.

وقتی موضوع مرکب از دو امر بود، باید هر دو احراز شود و چون وجدانا احراز نشده و قطع به واقع نداریم، تنزیلاً باید احراز شود. دلیل حجیت اماره و استصحاب می گوید که الاماره کالقطع، الاستصحاب کالقطع آنگاه تنزیل اماره یا استصحاب به جای هر دو جزء یعنی مؤدای اماره و مستصحب به جای واقع یعنی حیات زید یا وجوب جمعه باشد و خود اماره یا اصل به جای خود قطع باشد و این دو تنزیل یا تنزیل هر دو جزء به منزله آن دو جزء مذکور در قطع، به دلالت مطابقی که نیست، زیرا دیدیم که دلالت مطابقی لحاظ مستقل می طلبد و اجتماع دو لحاظ ممکن نیست وقتی بالمطابقه نبود، پس به دلالت

ص: ۲۲

التزامی هم نخواهد بود؛

زیرا مستلزم دور است به این بیان که تنزیل جزء اول یعنی مؤدی و مستصحب به جای واقع متوقف بر تنزیل جزء دوم، یعنی قطع به واقع تنزیلی به جای قطع به واقع وجدانی است؛ یعنی اماره و اصل به جای قطع است و سرّ توقف آن است که موضوع دو جزء دارد و هر دو باید در عرض هم احراز شود؛ و گرنه احراز و تنزیل یکی از آن دو اثر ندارد از طرفی هم تنزیل خود قطع به موادی و مستصحب به جای قطع به واقع متوقف بر تنزیل جزء اول است؛ زیرا این مدلول التزامی کلام است و مدلول التزامی بدون مطابقی نخواهد بود. قطع به موضوع بدون خود موضوع امکان ندارد (قطع به موضوع حقیقی موضوع حقیقی می‌طلبد و قطع به واقع تنزیلی نیاز به موضوع تنزیلی دارد). پس تنزیل جزء اول وابسته به جزء دوم است و تنزیل جزء ثانی وابسته به جزء اول است و این دور و محال است. پس راهی را که در حاشیه رفته و از راه مدلول التزامی خواستیم نتیجه بگیریم، مبتلا به دور و باطل گردید. در نتیجه، حق آن است که اماره یا استصحاب جانشین قطع موضوعی نمی‌شود.

قوله: ثم لا یذهب: این فراز تعریض به شیخ اعظم است. ایشان در رسائل فرموده که اماره و استصحاب جانشین قطع طریقی محض می‌شود، جانشین قطع موضوعی طریقی هم می‌شود؛ ولی جایگزین قطع موضوعی وصفی نمی‌شود. مرحوم آخوند می‌فرماید که آن راهی که در حاشیه رفتیم، اگر تمام باشد (که ناتمام بود و این فرض محال است) هر آینه عمومیت خواهد داشت؛ یعنی فرقی میان قطع موضوعی طریقی و موضوعی وصفی نمی‌گذارد و اماره و اصل مطلقاً جانشین قطع می‌شود و تفصیل شیخ اعظم ناتمام است.

نظیر این مطلب را در قیام اماره به جای قطع هم بیان کردند که چهار احتمال بود و احتمال اول تفصیل خود مرحوم آخوند و احتمال چهارم تفصیل شیخ اعظم بود که گذشت و مرحوم آخوند تفصیل مرحوم شیخ را نپذیرفتند.

امر چهارم قطع و ظن موضوعی

اشاره

مسئله چهارم از مسائل قطع درباره دو مطلب است: ۱- قطع موضوعی. ۲- ظن موضوعی. اما راجع به قطع: در مسئله سوم گذشت که قطع یا طریقی بود، یعنی به هیچ نحوی در خطاب شارع و در ظاهر خطاب اخذ نشده بود... و یا موضوعی بود که در موضوع حکم شرعی در لسان دلیل اخذ و لحاظ شده بود، آنهم با اقسام چهارگانه ای که داشت و در موضوعی گاهی قطع به موضوعی از موضوعات در موضوع حکمی اخذ شده.

مثل اذا قطعت بحیاه زید یجب التصدق بدرهم که حیات زید موضوع خارجی است و قطع به آن در موضوع وجوب تصدق اخذ شده و فعلا کاری به این قسم نداریم؛ ولی گاهی قطع به حکمی از احکام در موضوع حکمی اخذ می شود و فعلا این فرض مطرح است و به لحاظ مقام ثبوت و تصور و احتمالات چهار قسم متصور است؛ ولی به لحاظ مقام ثبوت و تصدیق بیشتر این اقسام از محالات است، و آن اقسام اربعه عبارتند از:

اقسام قطع موضوعی

۱- قطع به حکمی از احکام در موضوع خود همان حکم و شخص آن اخذ شود. مثلا بگویند که اذا قطعت بوجوب الجمععه فهی لک واجبه، که قطع به وجوب جمععه در موضوع خود همین وجوب جمععه اخذ شده است. این قسم قطعاً محال و باطل است؛ زیرا مستلزم دور است.

بیان مطلب: از طرفی قطع به وجوب امری متوقف است بر اینکه آن امر در واقع دارای

و جوب باشد تا ما بتوانیم به آن قطع پیدا کنیم؛ زیرا قطع و علم از صفات ذات الإضافة است و بدون متعلق و معلوم و مقطوع، معقول نیست. پس قطع به وجوب وابسته به وجوب واقعی جمعه است. از طرفی هم همین قطع موضوع همین وجوب جمعه شده و وجوب جمعه هم وابسته و متوقف به قطع شده؛ چون هر حکمی متوقف بر موضوعش می باشد. پس قطع به وجوب، وابسته به وجوب و جوب، وابسته به قطع به وجوب و این دور است.

۲- قطع به حکمی در موضوع حکم دیگری که مثل حکم مقطوع و متعلق قطع است اخذ شده باشد. مثلاً- بگویید که اذا قطعت بوجوب الجمعه فهی لک واجبه بوجوب ثانوی او بوجوب آخر. این قسم نیز محال است؛ زیرا مستلزم اجتماع مثلین در موضوع واحد است؛ یعنی نماز جمعه دارای دو وجوب واقعی فعلی منجز باشد و اجتماع مثلین هم محال است. (البته برخی از محشین محترم کفایه خواسته اند امکان این قسم را بیان کنند و فرموده اند وجوب دوم مؤکد وجوب اولی است و حمل بر تأکید می شود و اینکه محال نیست. ما در اسلام واجبات مؤکد هم داریم، ولی بنظر می رسد این فرض از بحث بیگانه است و منظور مرحوم آخوند اجتماع دو وجوب مستقل است. نه اینکه یکی مؤکد دیگری باشد که طبعاً استقلال نخواهد داشت.)

۳- قطع به حکمی در موضوع حکم دیگری که ضد حکم مقطوع است، اخذ شده باشد.

مثلاً- بگویید که اذا قطعت بوجوب الجمعه فهی لک حرام که حرمت ضد وجوب است. این نیز محال است؛ زیرا مستلزم اجتماع ضدین در موضوع واحد است، یعنی نماز جمعه در آن واحد هم حرام باشد و هم واجب باشد و این ناشدنی است.

۴- این صورت را در اینجا مطرح نمی کنند؛ زیرا مبسوطاً در امر ثالث گذشت و اجمال مطلب اینکه قطع به حکمی در موضوع حکمی دیگر که نه مثل حکم مقطوع و نه ضد آن بلکه غیر آن و متفاوت با آن است، اخذ شود. مثلاً- بگویید اذا قطعت بوجوب الجمعه فیجب التصدق بدرهم که وجوب اول مال جمعه و وجوب دوم مال صدقه است و این قسم کاملاً ممکن است و محالی پیش نمی آید و احکام قطع موضوعی در امر ثالث کلاً

ص: ۲۵

روی این قسم دور می زد.

قوله: نعم یصحّ: کرارا گفته شد که حکم شرعی دارای مراتبی است که به عقیده مشهور دو مرتبه دارد: انشایی و فعلی ولی به عقیده مرحوم آخوند چهار مرتبه دارد: ۱- شأنی و اقتضایی، ۲- انشایی، ۳- فعلی، ۴- تنجیزی. از بعض تعابیر ایشان مستفاد می شود که پنج مرتبه دارد که در ادامه همین مسئله در پاسخ «ان قلت» خواهد آمد.

با توجه به این مقدمه، آنچه تا به حال ذکر شد و سه قسم اول را محال دانستیم (به خاطر لزوم دور، اجتماع مثلین، اجتماع ضدین) بر این فرض بود که اتحاد رتبه باشد؛ یعنی قطع به حکم فعلی در موضوع خود حکم فعلی یا مثل خودش یک حکم فعلی دیگر و ... اخذ شود و اما با اختلاف مرتبه تمام آن اقسام ممکن است؛ یعنی مثلا قطع به مرتبه ای از حکم (رتبه انشاء) در موضوع مرتبه ای از خود آن حکم (مرتبه فعلیت) اخذ شود و بگوید که اگر قطع به وجوب انشایی جمعه پیدا کردی، پس جمعه در حق شما واجب فعلی می شود. یا در موضوع مرتبه دیگر از مثل آن اخذ شود یا در موضوع مرتبه دیگری از ضد آن اخذ شود.

مثلا بگوید که اذا قطعت بوجوب انشایی فلان امر پس فعلا در حق شما آن امر حرام است و ...

تمام این ها اموری ممکن و جایز و صحیح هستند و هیچ محذوری هم پیش نمی آید؛ زیرا اجتماع مثلین در یک مرتبه محال است. اجتماع ضدین در عرض هم محال است، نه در طول هم. دور هم پیش نمی آید؛ زیرا آن وجوبی که قطع بر آن متوقف است مرتبه انشاء است و آن وجوبی که او بر قطع متوقف است مرتبه فعلیت است و دو چیز بر یکدیگر توقف ندارند.

اما راجع به ظن: همان طور که قطع دو قسم شد ظن نیز دو قسم دارد: ۱- طریق ۲- موضوعی. ظنّ طریقی آن است که در موضوع حکم در خطاب شرعی اصلا اخذ و اعتبار نشده، بلکه حکم روی واقع و ذات رفته و مثلا فرموده که الخمر حرام؛ ولی ما از خارج بینه ای بر خمريت اقامه کردیم یا خبر ثقه ای بر حرمت قائم شد که این خبر ثقه یا آن بینه طریق به سوی خمر واقعی و حرمت واقعی است. تمام احکام قطع طریقی بر ظن طریقی

در صورتی که معتبر باشد، مترتب می‌شود. و فعلا کاری به ظن طریقی نداریم.

ظن موضوعی آن است که در موضوع حکم در ظاهر خطاب اخذ و اعتبار شده و فرموده که اذا ظننت بوجوب کذا ... و فرقی ندارد که موضوعی طریقی باشد یا موضوعی وصفی. در هر کدام هم تمام موضوع باشد یا جزء موضوع که در باب قطع مبسوطا بیان شد و ظن نیز همان اقسام را دارد؛ ولی فعلا مهم این است که ظن به حکم، مانند قطع به حکم چهار صورت پیدا می‌کند که باید دید که کدام قسم ممکن و کدام محال است.

اقسام ظن موضوعی

۱- ظن به حکم در موضوع خود همان حکم اخذ شود. مثلا- بگویند که اذا ظننت بوجوب الجمعه فهی لک واجبه. این قسم محال است، به همان دلیل که در قطع به حکم محال بود و آن لزوم دور است. ظن به حکم وابسته به خود حکم است و از طرفی خود حکم هم وابسته به ظن به حکم شده و این دور و باطل است به بیانی که در قطع به حکم گذشت.

۲- ظن به حکمی در موضوع حکم دیگری که مثل آن است اخذ شود. مثلا- بگویند که اذا ظننت بوجوب الجمعه فهی لک واجبه بوجوب آخر، که وجوب دیگر مماثل وجوب اول است.

۳- ظن به حکمی در موضوع حکم دیگری که ضد آن است اخذ شود. مثلا- بگویند: اذا ظننت بوجوب الجمعه فهی لک حرام، که حرمت ضد وجوب است.

حال در باب قطع این دو قسم هم محال بود؛ چون اجتماع مثلین یا ضدین پیش می‌آید.

ولی در باب ظن این دو قسم ممکن هستند و سرّ مطلب آن است که با قطع به حکم واقعی وجوب جمعه، موضوع حکم ظاهری (حکمی که مفاد اماره یا اصل باشد). منتفی است و مرتبه حکم ظاهری محفوظ نیست (زیرا موضوعش عدم العلم به حکم واقعی است و با وجود علم به حکم واقعی جای عدم العلم و احتمال خلاف نیست.) و لذا حکم مماثل یا مضاد هم یک حکم واقعی فعلی خواهد بود و اجتماع دو حکم فعلی منجز مماثل یا

ص: ۲۷

متضاد در متعلق واحد (نماز جمعه) از محالات است؛

ولی با ظن به وجوب واقعی جمعه، مرتبه حکم ظاهری محفوظ است؛ زیرا باز هم نسبت به واقع علم نداریم و عدم العلم و احتمال خلاف هست و لذا تشریح حکم ظاهری برطبق اماره یا اصل بلامانع است که بفرماید: «اذا ظننت بوجوب واقعی جمعه» پس در ظاهر و به حکم اماره یا اصل در حق تو واجب به وجوب ظاهری یا حرام به حرمت ظاهری است و جمع میان آن دو همان جمع میان حکم واقعی و حکم ظاهری است که ممکن است و به زودی در اوایل باب امارات خواهد آمد. لذا این دو قسم در مورد ظن ممکن شد، و لو در باب قطع محال بود.

۴- ظن به حکمی در موضوع حکم دیگری که نه مثل اولی و نه ضد آن است اخذ شود.

مثلا بگویند اذا ظننت بوجوب الجمعة فيجب التصديق بدهم. این قسم هم در مورد قطع ممکن بود و هم در مورد ظن ممکن است و محذور دور و اجتماع ضدین و مثلین را ندارد.

(البته در همان قسم اول ظن هم که محال است با حفظ اتحاد رتبه محال است که ظن به حکم فعلی در موضوع خودش اخذ شود؛ و گرنه با اختلاف مرتبه جایز است؛ یعنی ظن به مرتبه انشایی موضوع برای مرتبه فعلی همان حکم باشد، هیچ محالی و دوری پیش نمی آید.)

قوله: ان قلت: فرمودند که قطع به حکمی در موضوع حکم مماثل یا مضاد واقع نمی شود؛ ولی ظن به حکم در موضوع حکم دیگری که مثل یا ضد حکم مضمون است واقع می شود و محذوری ندارد. حال اشکالی در همین رابطه مطرح است و آن اینکه:

گاهی اختلاف رتبه در میان است؛ یعنی حکمی که متعلق ظن است (وجوب جمعه در مثال ان ظننت بوجوب الجمعة فهو لك واجب بوجوب آخر او حرام). حکم واقعی شأنی یا انشایی است و حکم دوم که مثل یا ضد آن است و موضوعش ظن به حکم واقعی است، حکم فعلی و تنجیزی است. چنین چیزی کاملاً معقول و ممکن است و در باب قطع هم ممکن بود، چه رسد به باب ظن.

ولی گاهی اتحاد رتبه مطرح است؛ یعنی حکمی که ظن به آن تعلق گرفته حکم واقعی

ص: ۲۸

فعلی است (مرتبه فعلیت وجوب جمعه) و حکمی هم که ظن موضوع آن است، حکم فعلی است که مثل یا ضد حکم واقعی است (و از قضا بحث ما هم در چنین موردی است و از اول کتاب گفتیم که قطع به حکم فعلی یا ظن به حکم فعلی دارای آثار و احکامی از قبیل منجز بودن و موجب عذر بودن و ... است). آنگاه در چنین فرضی همان محذوری که در قطع بود (اجتماع مثلین یا ضدین) در ظن هم موجود است، با این تفاوت که در باب قطع، قطع به اجتماع مثلین یا ضدین پیش می‌آید و در باب ظن، ظن به اجتماع ضدین پیش می‌آید (نتیجه تابع اخس مقدمات است.) و هر دو محال و باطل است؛ زیرا وقتی می‌گوییم که اجتماع ضدین یا مثلین محال است؛ یعنی مقطوع العدم است و چیزی که نبودش ضروری و حتمی و قطعی است، بودش اصلا محتمل هم نیست. چه رسد به مظنون یا مقطوع بودن. به دیگر سخن: احتمال اجتماع مثلین یا ضدین هم محال است چه رسد به ظن یا قطع به آن دو.

در نتیجه از اقسام چهارگانه قطع و ظن موضوعی تنها قسم چهارم ممکن است که قطع به حکمی در موضوع حکم دیگری غیر از حکم مقطوع اخذ شود. مثل اذا قطعت بوجوب الجمعه فيجب التصديق بدرهم و یا ظن به حکمی در موضوع حکم دیگر اخذ شود. مثل اذا ظننت بوجوب الجمعه فيجب التصديق بدرهم، اما سه قسم دیگر هم در قطع محال بود و هم در ظن محال است.

قوله: قلت: مقدمه: حکم فعلی دو شعبه دارد: ۱- فعلی تعلیقی یا غیر حتمی ۲- فعلی حتمی و غیر معلق منظور از حکم فعلی غیر حتمی عبارتست از آن حکم واقعی ای که مکلف بالفعل قطع به آن ندارد و تحصیل قطع فعلی هم لازم نیست؛ ولی به گونه ای است که اگر بر حسب اتفاق و تصادف مکلف بدان قاطع شود، در حق او حتمی و منجز می‌شود و مخالفتش موجب استحقاق عقوبت است. در قبال حکم فعلی حتمی که تعریفش دانسته شد، یعنی حکم واقعی ای که اتفاقا قطع به آن پیدا شده و تحتم یافته است.

ضمنا از این جمله شاید بتوان استفاده کرد که آخوند برای حکم پنج مرتبه قائل است:

۱- شأنی، ۲- انشایی، ۳- فعلی معلق، ۴- فعلی منجز، ۵- منجز، فرق قسم پنجم با قسم

چهارم در این است که در چهارمی تحصیل قطع بر مکلف لازم نبود و مفروض الحصول بود (نظیر استطاعت برای حج). ولی در پنجمی تحصیل علم لازم است و باید مکلف احکام دینش را تعلم کند و فرابگیرد، و گرنه در قیامت مؤاخذه دارد.

با توجه به این مقدمه قبول داریم که بحث در ظن به حکم فعلی است؛ ولی چه مانعی دارد که بگوییم مراد از حکم فعلی در اینجا حکم فعلی تعلیق است به معنایی که در مقدمه ذکر شد و مراد از حکم مماثل یا مضا د یک حکم فعلی ظاهری (مؤدای اماره یا اصل) منجز است؟ اینکه محذوری ندارد.

قوله: و مع ذلك: گویا کسی می گوید که اگر حکم واقعی فعلی است، چرا حاکم (شارع مقدس یا هر مولای دیگری) عذر مکلف را مرتفع نساخته و تکوینا او را عالم به این حکم نمی کند تا به واقع عمل کند؟ البته اگر چنین کاری تکوینا ممکن است، مثل مولای حقیقی که ولایت تکوینی دارد. یا چرا تشریعا در حق او احتیاط را واجب نمی کند (البته در مواردی که احتیاط ممکن باشد؛ یعنی دوران بین محذورین نباشد). تا مکلف به واقع برسد و نوبت به حکم ظاهری نرسد؟

در جواب می فرماید که مع ذلك که حکم واقعی فعلی است؛ ولی عالم کردن یا ایجاب احتیاط هم لازم نیست (یا به خاطر عدم اعتناء مولی به رسیدن به واقع که چندان مهم نیست و یا به خاطر مصالح مهمتری که در تشریح حکم ظاهری وجود دارد). بلکه کافی است که در حق ما اماره یا اصل عملی را تشریح کند که در نتیجه گاهی مصیب است و ما را به مثل حکم واقعی (و خوب جمعه دیگر) می رساند و یا به ضد آن (حرمت جمعه) می رساند؛ ولی در باب قطع چنین چیزی ممکن نیست، زیرا وقتی مکلف به حکم واقعی فعلی قاطع شد، آن واقع در حق او فعلی منجز می شود و نوبت به جعل حکم فعلی منجز دیگری مثل یا ضد آن نمی رسد و سر از اجتماع دو حکم منجز درمی آورد که قطعاً محال است.

قوله: فافهم: شاید اشاره به این باشد که با حفظ اتحاد رتبه در ظن هم اجتماع دو حکم محال است و فرض مزبور در جواب مرحوم آخوند که برای حکم واقعی دو مرتبه تصویر

ص: ۳۰

کردند، موجب اختلاف رتبه می شود و از بحث خارج است. البته این اختلاف رتبه (واقعی و ظاهری) در قطع معقول نبود؛ ولی در مورد ظن امری است ممکن.

قوله: ان قلت: معترض سماجت کرده و می گوید که اجتماع دو حکم فعلی حتی به این نحو هم که واقعی فعلی معلق باشد و مع ذلک در مورد آن اماره یا اصلی باشد و مؤدی شود به مثل یا ضد آن، باز محال است؛ زیرا هر دو فعلی هستند و محذور اجتماع مثلین یا ضدین به حال خود باقی است.

قوله: قلت: مرحوم آخوند در جواب می فرماید که به زودی در باب امارات در جمع میان حکم واقعی و ظاهری خواهد آمد که این نحو از اجتماع، یعنی اجتماع حکم واقعی فعلی تعلیقی با حکم ظاهری فعلی که مؤدای اماره یا اصل یا دلیل خاصّ باشد (همین دلیلی که می گوید اذا ظننت بوجوب الجمع فهو لک واجب او حرام). محذوری ندارد (زیرا واقعی فعلی غیر منجز است و ظاهری فعلی که در مورد آن واقعی است و مفاد اصل یا اماره است منجز است و غیر منجز با منجز تنافی ندارد، فعلی معلق با فعلی منجز منافاتی ندارد). پس ظن به حکمی در موضوع مثل یا ضد آن اخذ می شود؛ ولی قطع به حکم در موضوع مثل یا ضد آن حکم اخذ نمی شود.

امر پنجم موافقت التزامیه

مقدمه: موافقت و مخالفت از زوایای مختلف تقسیماتی پیدا می کند:

۱- موافقت و مخالفت با واقع که نامش اطاعت و معصیت است یا با قطع و اعتقاد که نامش تجزی و انقیاد است و در امر ثانی از امور قطع بیان شد.

۲- موافقت و مخالفت با علم تفصیلی یا با علم اجمالی که در مسئله هفتم از مسائل قطع خواهد آمد.

۳- موافقت و مخالفت قطعی و احتمالی که باز هم در مسئله هفتم خواهد آمد.

۴- موافقت و مخالفت، عملیه و التزامیه که محور بحث ما در این امر است.

با توجه به این مقدمه، می گوئیم یکی از احکام و آثار قطع (و هکذا طرق و امارات معتبره ولی چون بحث ما در باب قطع است این ها را ذکر نکردند.) عبارت است از تنجز تکلیف. معنای تنجز هم استحقاق عقوبت بر مخالفت می باشد حال در مسائل اصول دین و امور عقیدتی آنچه واجب و لازم است همان موافقت التزامیه و عقد القلب است، یعنی انسان قلباً به مبدأ و معاد معتقد باشد و در برابر آنها تسلیم باشد و آنها را باور کند بیش از این هم لازم نیست و بر چنین موافقتی ثواب داده می شود، چه اینکه بر مخالفت التزامیه با آنها مؤاخذه می شود.

ولی سؤال این است که آیا در مسائل فرعی و حلال و حرام الهی علاوه بر اینکه موافقت عملیه واجب و مخالفت عملیه حرام است (و این معنا را قطع به تکلیف به واسطه منجز کردن تکلیف، ایجاب می کند.) آیا موافقت التزامیه هم لازم است (یعنی قلباً هم انسان

معتقد باشد و در برابر واجب و حرام تسلیم و منقاد باشد.)

یا اینکه موافقت التزامیه لازم نیست؟ (یعنی و لو قلبا از انجام روزه و نماز کراهت دارد و در برابر آنها چون و چرا می کند، عملا آنها را انجام می دهد. مثل عبدی که از ترس کتک امر مولی را انجام می دهد، ولی خودش انجام آن کار را قبول ندارد و به صلاح نمی داند و یا شک دارد و ...) در نتیجه اگر علاوه بر موافقت عملی، موافقت التزامی هم لازم باشد در این صورت مکلفی که هر دو موافقت را داشت، دو امتثال و اطاعت تحقق می یابد و دو استحقاق ثبوت پیدا می کند و اگر هر دو را مخالفت کرد، دو عصیان و دو استحقاق عقوبت پیدا کند و اگر یکی را داشت و دیگری را نداشت، یک عقاب و یک ثواب داشته باشد.

قوله: الحق هو الثانی: عقیده مرحوم آخوند این است که تنجز تکلیف فقط خواهان موافقت عملی است و اما موافقت التزامی واجب نیست و مخالفت التزامی حرام نیست.

دلیل ایشان مراجعه به وجدان و عقل فطری است که در باب اطاعت و عصیان و ثواب و عقاب، حاکم علی الاطلاق است. برای مثال اگر مولایی به عبدش دستوری بدهد و عبد آن دستور را امتثال کند، در نظر عقلاء چنین عبدی مطیع و ممتثل شمرده می شود، چه دارای التزام و انقیاد و تسلیم قلبی باشد و به خیر و صلاح خودش یا مولایش بداند و چه دارای چنان التزامی نباشد. عقلای عالم کاری به این جهات ندارند که در قلب او چه می گذرد و آیا این دستور را قبول دارد یا قبول ندارد. همین که در خارج آن را انجام داد و امتثال کرد، کفایت می کند. (و لذا در باب نواهی از نظر مشهور، مطلوب به نهی مجرد ترک و نفس ان لا یفعل بود و سخن از کف النفس و خودداری کردن نبود.)

البته ما هم این مقوله را می پذیریم که عدم التزام قلبی در برابر امر و نهی مولی نشانه منقصت و انحطاط درجه است و عبد آن است که وقتی مولی دستوری داد، از جان و دل آن را بپذیرد و در برابرش چون و چرا نکند و کراهتی نداشته باشد، و گرنه مقام عبودیتش کامل نیست و کاستی دارد. ولی این یک مطلب است و استحقاق عقوبت بر مخالفت التزامیه با امر و نهی مولی مطلب دیگری است. (البته اگر این عدم التزام منجز به تکذیب حضرت رسول صلی الله علیه و آله باشد، قطعاً حرام و موجب کفر است و نیز اگر موجب این امر شود که

در حکمت خداوند تشکیک شود، باز موجب کفر است؛ ولی اگر این اصول کلی را قبول دارد و وجوب روزه و .. را از طرف خدا قبول دارد و انجام هم می دهد؛ ولی آن روحیه انقیاد و تسلیم قلبی را ندارد. اینجا مورد بحث است.)

پس به عقیده مرحوم آخوند در فروع دین عمل مهم است و التزام مهم نیست. (البته در مقابل کسانی التزام قلبی را واجب دانسته اند و به دلیل عقلی و نقلی استناد کرده اند که مرحوم آخوند این نظریه را به صراحت متعرض نشده اند.)

قوله: ثم لا یذهب: به عقیده مرحوم آخوند موافقت التزامیه واجب نیست و مخالفت التزامیه در احکام عملیه حرام نیست؛ ولی بر مسلک طرفداران لزوم و وجوب موافقت التزامیه و حرمت مخالفت التزامیه این بحث مطرح می شود که آیا موافقت التزامی و عملی لازم و ملزوم یکدیگر هستند و لزوم التزام تابع لزوم عمل و موافقت عملی است و حرمت مخالفت التزامی تابع حرمت مخالفت عملیه است یعنی هر جا موافقت عملی واجب بود موافقت التزامی هم واجب می شود و هر جا مخالفت عملی حرام بود مخالفت التزامی هم حرام می شود؟ یا ملازمه و تبعیتی نیست و هر کدام استقلال دارند؟

نظر مرحوم آخوند این است که هیچ ملازمه ای در کار نیست و هر کدام مستقلا واجب هستند و ربطی به دیگری ندارند و دلیل آنها هم جد است. ثمره این بحث در دوران بین محدورین ظاهر می شود که اگر امر دایر شد، میان اینکه جمعه واجب باشد یا حرام، در اینجا موافقت قطعی عملی که هم با احتمال وجوب موافقت کند و هم با احتمال حرمت؛ امکان ندارد؛ زیرا موافقت هر دو یعنی هم جمعه را انجام بدهد و هم انجام ندهد و این اجتماع نقیضین و محال است. چه اینکه مخالفت قطعی عملی هم که احتمال وجوب را زیر پا بگذارد؛ یعنی جمعه را انجام ندهد و احتمال حرمت را هم نادیده بگیرد، یعنی جمعه را انجام بدهد، امکان ندارد و تناقض است.

آری حد اکثر یک موافقت احتمالی و مخالفت احتمالی است که اگر انجام بدهد با احتمال وجوب موافقت شده و با احتمال حرمت مخالفت کرده و اگر انجام بدهد، به عکس می شود. پس در دوران بین محدورین موافقت و مخالفت قطعی عملی ممکن و مقدور نیست و در نتیجه واجب و حرام هم نیست؛ چون تکلیف فرع بر قدرت است. ولی

ص: ۳۴

در همین مورد هم موافقت التزامی واجب و مخالفت التزامی حرام است زیرا چنین موافقت و مخالفتی مقدور مکلف است. به این نحو که به واقع علی ما هو علیه ملتزم شود و قلبا بگوید که واقع هر چه هست، قبول دارم که نامش التزام اجمالی است.

در نتیجه میان عمل و التزام ملازمه ای نیست تا اولی که ساقط شد، دومی هم ساقط شود، بلکه این ها دو واجب مستقل هستند و اگر یکی از آن دو متعذر و ساقط شد، دلیل آن نمی شود که دیگری هم ساقط شود. المیسور لا یسقط بالمعسور.

قوله: و ان ابیت: اگر بگویید که حتما باید التزام تفصیلی باشد و به تکلیف واقعی به خصوص عنوانش (وجوب جمعه مثلا) ملتزم شود و التزام اجمالی به واقع علی ما هو علیه کافی نیست، خواهیم گفت که بنابراین در ما نحن فیه (دوران بین محذورین) همان طور که موافقت عملی قطعی واجب نیست، هکذا موافقت التزامی قطعی (تفصیلی) هم واجب نیست؛ زیرا اولاً- مقدور نیست تا واجب باشد و قدرت شرط تکلیف است.

ثانیا التزام تفصیلی در دوران بین محذورین یا به این است که به هر دو حکم (وجوب و حرمت جمعه) ملتزم شویم که هم اجتماع ضدین و هم تشریح و بدعت و افتراء بر شارع است و یا به این نحو است که به یکی از آن دو معینا ملتزم شویم که این نیز ترجیح بلامرّحیح است. مضافا به اینکه شاید در واقع ضد این حکم باشد و التزام به این، التزام به ضد واقع است که محذورش از عدم التزام و ترک التزام رأسا بیشتر نباشد کمتر نیست. یا به این نحو است که به احدهما المخیّر ملتزم شویم که التزام تفصیلی نخواهد بود و اجمالی است، ضمن اینکه هر تکلیفی ما را به التزام به خودش دعوت می کند نه اینکه خواهان التزام به خودش یا به غیر خودش باشد.

سؤال: چه مانعی دارد همان گونه که در دوران بین محذورین نسبت به مرحله عمل اصاله التخییر جاری کرده و یک طرف را اختیار نموده و انجام می دهیم، نسبت به مقام التزام هم اصاله التخییر جاری کرده و یکی از دو احتمال وجوب و حرمت را اختیار کرده و به همان ملتزم شویم؟

پاسخ: اولاً- ممکن است مختار ما همان باشد که در واقع بوده پس تیرمان به هدف اصابت کرده و ممکن است مختار ما ضد واقع باشد و التزام به او التزام به ضد واقع باشد که

ص: ۳۵

چنین التزامی محذورش از ترك التزام رأسا کمتر نیست (اگر بیشتر نباشد که حتما بیشتر است).

ثانیا لزوم التزام از شئون تکلیف است و تکلیف (به قول طرفداران لزوم التزام) مقتضی وجوب التزام به آن است و شکی نیست در اینکه هر تکلیفی ما را به التزام به خودش فرا می خواند، نه اینکه خواهان التزام به خودش یا به ضدش باشد تا جای اصاله التخییر باشد.

در نتیجه، اگر التزام اجمالی کفایت می کند، در اینجا مقدر و واجب است و اگر کافی نیست بلکه حتما باید التزام تفصیلی باشد در ما نحن فیه چنین التزامی میسور نیست تا واجب باشد. پس اصل لزوم التزام ساقط می شود.

قوله: و من هنا: در مباحث اصول عملیه به تفصیل خواهد آمد که در مورد شبهه بدویه اصل عملی جاری می شود. در مورد علم تفصیلی هم قطعا جاری نمی شود؛ ولی در اطراف علم اجمالی (ظهر واجب است با جمعه اقل واجب است یا اکثر؟ که در هر دو احتیاط ممکن است. ظهر واجب است یا حرام؟ فلان مایع شربش واجب است یا حرام؟

که دوران بین محذورین است و احتیاط ممکن نیست چه در شبهه حکمیه و چه موضوعیه). آیا اصول عملیه جاری می شود یا خیر؟ مثلا- می توانیم بگوییم که الاصل عدم وجوب الظهر و عدم وجوب الجمعه؟ الاصل عدم وجوب الطهر و عدم حرمتها؟ یا الاصل البراءه من الوجوب و الحرمة؟ یا استصحاب عدم وجوب و حرمت کنیم؟

مشهور اصولیون بر آنند که حول علم اجمالی، اصل عملی قابل جریان نیست و موانعی برای جریان اصل عملی در موارد علم اجمالی ذکر کرده اند که مرحوم آخوند در این مبحث سه مانع را مطرح کرده؛

مانع اول: همین مسئله وجوب التزام است. فرض این است که در دوران بین محذورین اجمالا می دانیم که جمعه یا واجب است یا حرام. و قطعا یک الزامی در واقع وجود دارد و باید به آن ملتزم شد و با وجوب التزام به واقع جا ندارد که بگوییم الاصل البراءه من الوجوب من الحرمة و ملتزم به اباحه شویم؛ چون قطعا یکی از این دو اصل برخلاف واقع است و قابل قبول نیست. پس لزوم التزام مانع است.

مرحوم آخوند می فرماید: صرف نظر از اینکه اصول عملیه در اطراف علم اجمالی

ص: ۳۶

جاری نمی شوند و ادله اصول اطراف علم اجمالی را شامل نیست و در موانع بعدی خواهد آمد. اگر بخواهیم از آنها قطع نظر کرده و تمام نظر را به لزوم موافقت التزامیه بدوزیم، باید بگوییم که از این ناحیه مانعی از اجراء اصول در اطراف علم اجمالی نیست، چه اصول عملیه حکمیّه که در شبهه حکمیّه جاری می شوند. مثل اصل برائت از وجوب و حرمت جمعه که قبلا ذکر شد و چون اصول عملیه موضوعیه که در شبهات موضوعیه جاری می شوند. مثل اینکه مایعی است و نمی داند که قسم بر شرب آن خورده یا قسم بر ترک شرب؟ و آیا شربش واجب است یا حرام؟ اصل عدم قسم بر هر طرف جاری کند و حکم به اباحه شرب کند.

(سرّ مطلب آن است که اگر موافقت التزامیه اجمالی کافی باشد، در اینجا هست؛ یعنی مکلف واقع را هرچه هست قبول دارد و بدان ملتزم است و در ظاهر هم اصل برائت از وجوب و حرمت جاری می کند و حکم به اباحه ظاهری می کند و قبلا گذشت و بعد هم به تفصیل خواهد آمد که حکم واقعی غیر منجز با حکم ظاهری فعلی منجز قابل توفیق و جمع است. و از قضا در شبهات بدویه که مسلما اصل عملی جاری می شود، مطلب از این قرار است؛ یعنی ممکن است استعمال دخانیات در اسلام حرام باشد؛ ولی در ظاهر چون نصی نیافتیم، اصل برائت جاری کرده و حکم به اباحه و حلّیت ظاهری می کنیم و منافاتی میان حرمت واقعی غیر منجز با حلّیت ظاهری و به مقتضای اصل نیست؛ چون اختلاف مرتبه در میان است. اگر موافقت التزامیه تفصیلی لازم باشد، می گوییم که در دوران بین محذورین چنین التزامی ممکن و مقدور نیست و واجب هم نخواهد بود. پس اصلا التزام لازم نیست تا از این ناحیه منعی از جریان اصول عملیه پدید آید.)

قوله: کما لا یدفع: لزوم التزام، مانع از اجراء اصول عملیه نشد. به بیانی که گذشت؛ ولی عکس مطلب چگونه است؟ آیا اجراء اصول عملیه در کنار علم اجمالی در دوران بین محذورین می تواند جلو لزوم التزام را بگیرد و مانع از وجوب التزام شود و محذور عدم التزام را بردارد یا خیر؟

به عقیده شیخ اعظم این اصول اگر جاری شدند، مانع از وجوب التزام می شوند؛ زیرا با اجراء اصول عملیه موضوع وجوب التزام منتفی می شود و وقتی موضوع نبود حکم هم که

و جوب التزام باشد منتفی می شود.

مثلاً- در شبهه حکمیه، موضوع لزوم التزام به تکلیف عبارتست از خود تکلیف الزامی (وجوب یا حرمت) و وقتی اصل براءت یا استصحاب آمد و این وجوب یا حرمت و الزام را برداشت و حکم به اباحه کرد، دیگر جایی برای لزوم التزام نیست و موضوعیت ندارد و در شبهه موضوعیه، موضوع لزوم التزام عبارت بود از قسم به شرب یا ترک. و وقتی با اصل عدم تعلق قسم به فعل و اصل عدم تعلق قسم به ترک شرب، این موضوع را برداشتیم دیگر قسمی نیست تا وفا به آن واجب باشد. در نتیجه التزام به وجوب یا حرمت مطرح باشد و اصلاً موضوعیت ندارد و سالبه به انتفاء موضوع است. پس اصول عملیه این نقش را دارند که جلو وجوب التزام را می گیرند و محذور عدم التزام را دفع می کنند (۱).

مرحوم آخوند در جواب می فرماید که اصول عملیه محذور عدم التزام به واقع را مرتفع نمی سازد و دلیل بر عدم وجوب التزام و عدم حرمت ترک التزام به واقع نمی شود؛ زیرا مستلزم دور است. جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی متوقف است بر اینکه التزام به واقع واجب نباشد و عدم التزام به واقع محذور نداشته باشد، و گرنه قابل جریان نیستند؛ چون یقیناً بعضی از این اصل ها مخالف واقع است (واقع یا وجوب جمعه است یا حرمت آن و اجراء اصل عدم وجوب و عدم حرمت مخالف با واقع است) و اصول عملی تا زمانی جاری می شوند که یقین به مخالفت آنها با واقع نداشته باشیم، و گرنه جاری نمی شوند. پس جریان اصول وابسته به واجب نبودن التزام و حرام نبودن ترک التزام است. از طرف دیگر واجب نبودن التزام و حرام نبودن ترک آن هم متوقف بر جریان اصول عملیه است؛ زیرا فرض مرحوم شیخ همین بود که با اجراء اصول موضوعی و حکمی وجوب التزام را برمی داریم. پس اجراء اصول عملیه حول علم اجمالی متوقف شد بر اینکه التزام واجب نباشد و ترک آن حرام نباشد و متقابلاً واجب نبودن التزام هم از راه اصول عملیه می خواهد ثابت شود و متوقف بر اصول عملی است و این دور صریح است.

قوله: اللهم: این فراز رجوع از اشکال دور است. در مباحث علم اجمالی (در امر هفتم از

ص: ۳۸

امور قطع و نیز در اصاله الاحتیاط از اصول عملیه) این بحث مطرح است که آیا علم اجمالی مثل علم تفصیلی علت تامه تنجز تکلیف و موافقت عملی و التزامی است و به محض حصول علم اجمالی، موافقت التزامیه هم می‌آید و حالت منتظره ندارد و معلق بر چیزی نیست یا علم اجمالی مقتضی است و لولا المانع تأثیر می‌گذارد و موافقت عملی و التزامی را واجب می‌کند، و گرنه با وجود مانع، چنین تأثیری ندارد؟

حال بر مبنای علیت تامه جای اصول عملیه نیست و حتما باید به واقع ملتزم شد؛ ولی بر مبنای اقتضاء جایی برای سخن شیخ اعظم وجود دارد که شارع مقدس ترخیص در ترک دهد و به برکت ادله اصول عملیه جلو اقتضای علم اجمالی را بگیرد (البته اگر ادله اصول محذور دیگری نداشته باشد و اطراف علم اجمالی را شامل شود). آنگاه مانعی ندارد که ما اصل جاری کنیم و حکم به عدم وجوب التزام بنماییم، بلکه التزام به حکم دیگری که ضد واقع است نیز بلامانع است؛ یعنی ملتزم به اباحه و حلیت ظاهری شویم.

قوله: الا- ان: قبلا- اشاره شد که موانعی که از جریان اصول در اطراف علم اجمالی، ذکر شده سه مانع است. مانع اول مسئله لزوم موافقت التزامیه بود که مرحوم آخوند جواب دادند و تسلیم نشدند. حال در این فراز دو مانع دیگر را مورد بحث قرار می‌دهند.

۱- این مانع مخصوص باب دوران بین محذورین است: اصول عملیه همان طور که از نامشان پیداست، یک سلسله وظایف و دستورات و احکام عملی هستند؛ یعنی صرفا کار برد در مقام عمل دارند و به خاطر عمل تشریح شده اند. همانند احکام شرعیه فرعیه که احکام عملی هستند و در رساله های عملیه بیان می‌شوند. (آنگاه در موارد علم اجمالی و دوران بین دو محذور (وجوب جمعیه یا حرمت آن) اجراء اصول عملیه ثمره عملی ندارد؛ زیرا چه اصل عدم وجوب و عدم حرمت را جاری بکنیم و چه جاری نکنیم، در مقام عمل یا انجام می‌دهیم که با احتمال وجوب موافقت شده، یا ترک می‌کنیم که با احتمال حرمت موافقت شده. و جز این هم ممکن نیست و راهی برای موافقت یا مخالفت قطعیه وجود ندارد تا سخن از اثر عملی باشد. پس مانع اول عبارت شد از عدم ترتب اثر عملی بر این اصول جاریه حول علم اجمالی. (مرحوم آخوند این را قبول دارند.)

۲- شیخ اعظم در رسائل (۱) فرموده که ادله اعتبار اصول عملیه اطراف علم اجمالی را شامل نیستند و مخصوص شبهات بدویه می باشند و دلیل عدم شمول این است که اگر ادله مزبور شامل اطراف علم اجمالی شوند، لازم می شود که تناقضی در مدلول آن ادله پدید آید که محال است و مستلزم محال محال است. (در مثل کل شیء حلال حتی تعرف آنه حرام ... شمول نسبت به موارد علم اجمالی مستلزم تناقض صدر و ذیل حدیث می شود؛ زیرا صدر می گوید، هر چیز مشکوک الحلیه ای حلال است و اطراف علم اجمالی را هم می گیرد؛ چون خصوص جمعه و جوبش مشکوک است، خصوص ظهر و جوبش مشکوک است و صدر حدیث مزبور می گوید که اصل برائت جاری کن و حکم به جواز و اباحه بکن و ذیل می گوید که حتی تعرف یعنی پس از معرفت حرام جای اصل نیست. این اعم از معرفت تفصیلی و اجمالی است. پس در مورد علم اجمال هم غایت حاصل شده و جای اصل نیست. آنگاه صدر می گوید اینجا جای اصل است و ذیل بگوید که جای اصل نیست. در اینجا تناقض صدر و ذیل پیش می آید و در مثل رفع ما لا يعلمون تناقض منطوق و مفهوم پدید می آید که منطوق می گوید چون خصوص و جوب ظهر یا جمعه یا خصوص و جوب جمعه یا حرمت آن را نمی دانی آزادی؛ ولی مفهوم می گوید که وقتی عالم شدی، آزاد نیستی و این مفهوم اعم است و علم اجمالی را هم می گیرد. باز سر از تناقض در می آورد.)

مرحوم آخوند می فرماید که این سخن شیخ اعظم نیز قابل تأمل است. (زیرا در برخی روایات اصول عملیه سخن از این است که حتی تعرف الحرام بعینه و جا دارد کسی بگوید که این کلمه بعینه یعنی تفصیلاً و منظور معرفت تفصیلی است و ذیل حدیث علم تفصیلی را غایت قرار داده. پس شمول صدر نسبت به اطراف علم اجمالی موجب تناقض صدر و ذیل نمی شود. البته در جای خود باید به تفصیل این روایات را بررسی کرده و محاسبه کنیم. همچنین برخی از اصولیون، علم اجمالی را کالجهل رأسا می دانند که مانع از جریان اصل نخواهد بود.)

امر ششم قطع قَطاع

مطلب ششم از مطالب باب قطع درباره دو مطلب است که مفصلاً به آن اشاره می شود.

مطلب اول: سابقاً در امر ثالث به تفصیل گفته شد که قطع، یا موضوعی است و در خطاب شارع در موضوع حکم اخذ شده مثل اذا قطعت بكذا فيجب كذا. یا طریقی است که در ظاهر خطاب اصلاً عین و اثر و اسم و رسمی از آن نیست و حکم روی ذات موضوع رفته و فرموده که الخمر حرام؛ ولی مکلف از خارج از راههای خودش به این حکم واقعی قاطع شده است که قطع او صددرصد و خالصاً و صرفاً طریق به سوی واقع است.

البته گاهی از قطع طریقی به قطع موضوعی عقلی هم تعبیر می شود به لحاظ اینکه، گرچه قطع نسبت به واقع (و جوب جمعه، حرمت خمر) طریق است؛ ولی پس از حصول قطع به واقع، آثار و احکامی برای قطع ثابت می شود که در امر اول گذشت. (حجیت، یعنی منجزیت و معذرت، و جوب موافقت، حرمت مخالفت و ...) و قطع موضوع این احکام است. القَطع حجه، القَطع یجب اتباعه و ... اما موضوعی عقلی است؛ یعنی عقل مستقل به ترتب این احکام بر قطع است و ربطی به شارع ندارد. در قبال قطع موضوعی مصطلح که موضوعی شرعی است و شارع آن را در موضوع حکمش اخذ کرده است. و در امر ثالث ثمرات تقسیم قطع به طریقی و موضوعی را گفتیم (سه ثمره بود: ۱- اجزاء و عدم اجزاء. ۲- قیام امارات مقام قطع. ۳- قیام استصحاب به جای قطع).

اینک ثمره چهارمی را بیان می کنیم و آن اینکه قطع طریقی مطلقاً حجت است؛ یعنی از هر طریقی که حاصل شود، ارزشمند است، چه از طرق معمول و متعارف و متداول؛ یعنی

ص: ۴۱

راههایی که بجاست که آدمی از آن طریق قاطع شود و نوع انسانها از این راه قاطع می شوند (مثل خبر متواتر، نص قرآنی و ... که یقین آور است.) و چه از طرق غیر متعارف باشد؛ یعنی از راهی قاطع شده که نباید قاطع می شد و به جا نبود که قاطع شود و این راه نوعا یقین آور نیست. (مثل خواب دیدن، استخاره زدن، خبر واحد و ...) حال عقلا فرقی ندارد که قطع از چه راهی حاصل شود؟ از هر راهی که حاصل شد حجّت است؛ یعنی عند الإصابه موجب تنجز واقع است و مخالفت با آن موجب استحقاق عقوبت است و عند الخطأ موجب عذر است و عقاب را از قاطع برمی دارد.

سرّ مطلب آن است که حاکم به حجّیت قطع، عقل انسان است و مناط حکم عقل به حجّیت قطع، انکشاف واقع و طریق و کاشف بودن قطع از واقع است، آنهم به نوع کشف تام و کامل این مناط در مطلق قطع وجود دارد (چه قطع از طرق متعارف حاصل شود و چه از راههای غیر متعارف.) قطع که آمد مکلف قاطع صددرصد واقع را می بیند و حالت منتظره ندارد و هیچ عذر و بهانه ای برای او نیست که امتثال نکند.

در قبال این مطلب سخنی شیخ اعظم در رسائل از کاشف الغطاء نقل کرده که قطع قاطع (و زودباور که غالبا از هر راهی قاطع می شود؛ و لو راه متعارف نباشد.) حجّت نیست و به شک کثیر الشک قیاسی کرده که ارزشی ندارد و قابل اعتناء نیست. (۱)

ولی پاسخ همان است که از زبان مرحوم آخوند شنیدیم و شیخ هم در اوّل رسائل (۲) تصریح کرده که قطع طریقی مطلقا حجّت است؛ یعنی برای هرکسی حاصل شود و از هر راهی حاصل شود، نسبت به هر امری حاصل شود. در هر زمان و مکانی که باشد و این خصوصیات در قطع طریقی دخالتی ندارند. پس قطع طریقی مطلقا حجّت است.

قوله: نعم: و اما قطع موضوعی (موضوعی شرعی): از آنجا که شارع مقدس این قطع را در موضوع حکمش اخذ کرده است، زمام امر آن بدست خود شارع است و باید دلیل آن را ملاحظه کرد که آیا در لسان دلیل مطلق القطع (هر قطعی از هر راهی و برای هرکسی و در هر موردی) موضوع حکم واقع شده یا قطع خاصّ را موضوع قرار داده؟ مسئله از لحاظ

۱- فرائد الاصول، ص ۱۳.

۲- فرائد الاصول، ص ۳.

ص: ۴۲

سعه و ضیق و عموم و خصوص تابع دلیل شرعی است. ممکن است شارع مقدس مطلق قطع را موضوع قرار دهد و بگوید: اذا قطعت بوجوب الجمعہ فیجب التصدق بدرهم، و ممکن است قطع خاصّ (یعنی قطعی که مصیب و مطابق واقع باشد.) را موضوع قرار دهد و بگوید: «اذا كانت الجمعہ واجبه و قطعت بها فتصدق بدرهم»، ممکن است قطع را به عنوان اینکه طریق به سوی واقع است در موضوع حکمش اخذ کند (موضوعی طریقی) یا به عنوان اینکه صفتی از صفات نفسانی است، موضوع قرار دهد (موضوعی وصفی).

ممکن است قطع حاصل از دلیل خاص را موضوع قرار دهد. مثلاً بفرماید که اگر مجتهد از راه ادله تفصیلی و منابع فقه، علم و قطع به حکمی پیدا کرد، تقلید از او جایز است. ولی از راه رمل و جفر و دیگر علوم غریبه اگر قاطع به حکم شود، تقلیدش جایز نیست. و یا در موردی مطلق قطع موضوع باشد، مثلاً تقلید کردن از دیگران بر فردی که عالم به حکم باشد، حرام است و او باید به علمش عمل کند. ضمناً فرقی ندارد که علم او از چه طریقی حاصل شود. از هر راهی که عالم شود، باید از علم پیروی کند و حق ندارد پیرو دیگران باشد. درک این مطلب که در هر کجا به چه نحوی قطع در موضوع حکم اخذ شده؟ تابع امارات و قرائن خاصه است. از قبیل قرینه مناسبت حکم و موضوع، قرینه حالیه، مقالیه، مقامیه، و ... و ضابطه کلی و قرینه عمومی ندارد.

قوله: و بالجمله: در خصوص قطع طریقی (که نام دیگرش موضوعی عقلی بود.) به محض حصول قطع، تمام احکام و آثار قطع (منجز بودن، معذر بودن و ...) بر آن مترتب می شود و هیچ فرقی به حسب اشخاص و موارد و اسباب و مقدمات ندارد. نه عقلاً تفاوتی هست (زیرا حجیت و سایر احکام ذاتی و یا لازم ذات قطع است و از او منفک نیست و محال است تفکیک یابد.) و نه شرعاً تفاوتی هست که شارع مقدس در موردی قطع را حجّت قرار دهد و در مورد دیگر از آن سلب حجیت کند؛ زیرا در امر اول مبرهن شد که دست جعل و اعتبار به دامن قطع نمی رسد. نه جاعل می تواند حجیت و سایر احکام را به قطع بدهد و نه می تواند از قطع بستاند.

قوله: و ان نسب: به گروهی از اخباری ها (مرحوم سید صدر در شرح وافیه (۱) و مرحوم امین استرآبادی در الفوائد المدنیّه (۲) مرحوم سید نعمت الله جزایری در کتاب انوار نعمانیّه (۳) و مرحوم شیخ یوسف بحرانی در حدائق (۴)) نسبت داده شده که آنان تفصیل قائل شده اند و میان قطعی که از راه اسباب و مقدمات عقلی حاصل شود با قطعی که از راه اسباب مقدمات شرعی (کتاب و سنت و قول معصوم) بدست آید فرق گذاشته اند. قطعی که متکی به مقدمات عقلی باشد، ارزش ندارد و حجّت نیست؛ ولی قطعی که از طریق مراجعه به روایات و کلمات اهل بیت علیهم السلام بدست آید، ارزشمند و واجب الاتباع است.

قوله: الا ان: مرحوم آخوند می فرماید که اگر شما به کلمات اخباری ها مراجعه کنید، تصدیق خواهید کرد که نسبت مذکور به اخباری ها کذب محض است و آنها نیز منظورشان این نیست که قطع عقلی ارزشی ندارد. و گفتار آنان به یکی از دو مطلب ذیل برمی گردد و در صدد بیان یکی از این دو مطلب هستند.

۱- در علم اصول بحثی مطرح است تحت این عنوان که کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع ام لا؟ و کلّ ما حکم به الشرع حکم به العقل ام لا؟ یعنی آیا میان حکم عقل و حکم شرع ملازمه وجود دارد؟ یا نه؟ عده ای طرفدار اثبات ملازمه و بلکه عینیت هستند. (۵) عده ای هم منکر ملازمه هستند. (۶) سخن سید صدر مربوط به این مطلب است و صریحا می گوید که ملازمه ای وجود ندارد؛ ولی این بحث با توجه به این مقدمه، از مورد بحث ما دور است و ربطی به حجّیت قطع عقلی ندارد. (البته طبق عبارت دیگری که مرحوم شیخ در رسائل از سید صدر نقل کرده، کلام سید هم مربوط به حجّیت قطع عقلی است و بیگانه از بحث نیست. و آن اینکه انّ المعلوم هو انه يجب فعل شیء او ترکه او لا يجب اذا حصل الظن او القطع بوجوبه او حرّمته او غیرهما من جهة نقل قول المعصوم او فعله او تقریره لا

۱- به نقل شیخ اعظم در فرائد الاصول، ص ۱۱.

۲- الفوائد المدنیّه، ص ۱۳۱-۱۲۸.

۳- الانوار النعمانیّه، ج ۳، ص ۱۳۳-۱۳۲.

۴- الحدائق الناضره، ج ۱، ص ۱۳۱.

۵- اصول فقه، ج ۲، ص ۲۳۶.

۶- الفصول الغرویّه، ص ۳۳۷.

آنه یجب فعله او ترکه او لا- یجب مع حصولهما من ای طریق کان (۱) پس پاسخ اول مرحوم آخوند ناتمام است که کلام سید صدر را از ما نحن فیه اجنبی دانست.

۲- و یا کلام اخباری ها مربوط به این مطلب است که در رسیدن به احکام شرع، به مقدمات عقلی (صغری و کبری درست کردن و حدس و استنباط و اجتهاد و قیاس کردن و به حکمی رسیدن) اعتماد نکنید. آنها قابل اعتماد نیستند؛ زیرا این مقدمات حد اکثر مفید ظن است و ارزشی ندارد. این مطلب به وضوح از سخنان ملا محمد امین استرآبادی در کتاب فوائدالمدنیه اش استفاده می شود که مرحوم آخوند کلماتی از ایشان را نقل می کند و در مجموع سه قسمت کلام امین استرآبادی شاهد بر ادعای مزبور است.

وی در کتاب فوائدش (۲) مدعی شده که در ضروریات دین که بحثی نیست و نیازی به مراجعه و استدلال ندارد و فوق این مطالب است؛ اما از ضروریات که بگذریم در سایر احکام شرعی تنها راه قابل اعتماد، شنیدن حکم از معصومین علیهم السلام است و برای این مدعا به وجوهی استناد کرده که وجه چهارم ایشان این است:

هر راه و روشی غیر از راه و روش مراجعه به معصومین و تمسک به کلام آنها، مفید ظن به ثبوت یا نفی حکم شرعی است و در جای خود به اثبات رسیده که مظنه حجت نیست و برای رسیدن به احکام شرعی نمی توان از راهها و مسلکهای ظنی و گمان آور طی طریق کرد. (اولین موردی که شاهد ماست). سپس استرآبادی مقدمه ای دقیق و شریف (به اصطلاح خودش) را آماده کرده که شیخ اعظم در رسائل آورده (۳) سپس فرموده که اگر به گفتار معصومین علیهم السلام چنگ بزنیم، از اشتباه مصون و بیمه هستیم؛ و اگر از راههای دیگر برویم، از خطا و لغزش ایمن نیستیم، و پرواضح است که عصمت و پاکی از خطا امری است که عقلا و شرعا مطلوب و مورد ترغیب است (و لذا در علم کلام برای عصمت پیامبر و امام علیه السلام از همین راه استناد شده که خداوند ما را به پیروی از آنان امر کرده و اگر آنها خطا داشته باشند، ما را امر به افتادن در خطا نموده و چنین امری قبیح است و از مولای حکیم

۱- فرائد الاصول، ص ۱۱.

۲- الفوائد المدنیة، ص ۱۳۱-۱۲۸.

۳- فرائد الاصول، ص ۹.

محال است که صادر شود.) سپس فرموده که دقت در این مطلب به خوبی نشان می دهد که در احکام شرعیه اعتماد بر دلیل ظنی جایز نیست. (دومین موردی که شاهد ماست.) در جای دیگر در فهرست فصول کتاب فوائدش فرموده که مطلب اول درباره ابطال این مطلب است که تمسک به استنباطهای ظنی و گمان آور در احکام شرعیه جایز نیست، بلکه قطع به حکم الهی یا به آنچه از معصومین علیهم السلام وارد شده، لازم است و هر کجا قطع نبود توقف باید کرد و حق نداریم به یک سلسله استنباطهای ظنی بسنده کنیم. (۱) (سومین موردی که شاهد ماست.)

قوله: و انت تری: مرحوم آخوند می فرماید: اگر به صدر و ذیل کلام استرآبادی و پرسش و پاسخهای ایشان دقت کنیم، خواهیم دید که مورد بحث ایشان حکم عقلی ظنی است و تمام تلاش او برای این است که ثابت کند در مواردی که قطع به حکم نداریم و می خواهیم از مظنه پیروی کنیم، حق نداریم به ظن عقلی اعتماد کنیم و تنها باید از روایات و اخبار استفاده کنیم.

قوله: و کیف کان: نسبت تفصیل مزبور، به اخباری ها صحیح و صدق باشد یا کذب، اصل مطلب مسلم است که وقتی قطع آمد حجت است و اگر مصیب باشد، منجز است و اگر خاطی باشد، معذر است، متابعتش واجب است و مخالفتش حرام تمام این احکام بر قطع مترتب است و فرقی ندارد که قطع از راه مقدمات عقلی حاصل شود یا از راه اسباب شرعی پدید آید.

قوله: فلا بد: گفتیم که مخالفت با علم تفصیلی جایز نیست و همین که قطع حاصل شد، حتما حجت است و متابعت از آن واجب است، چه اینکه مخالفت با آن نیز حرام می باشد؛ ولی به روایات که مراجعه کنیم ظواهر برخی روایات موهم آن است که مخالفت با قطع در بعضی موارد اشکالی ندارد و روایات می گوید که فقط باید از طریق سمعی و نقلی، احکام دینتان را اخذ کنید و حق ندارید از طریق عقل حرکت کنید و با استدلالهای عقلی بدان برسید؛ و لو مفید قطع باشد. مثلا روایت می گوید که انّ دین الله لا یصاب

بالعقول (۱). یا من دان الله بغیر سماع من صادق فهو كذا و كذا. (۲) یا شرّ علیکم ان تقولوا بشیء ما لم تسمعوه منه (۳) و ... همچنین به کلمات عدّه ای از اخباری ها که مراجعه می کنیم (عدّه ای که قبلاً نام برده شدند) می بینیم آنها نیز هماهنگ با اخبار و روایات مذکور، حکم عقل را تخطئه کرده و ظاهر کلامشان این است که حکم عقل، و لو قطعی هم باشد، حجت نیست و مخالفت با آن بلامانع است. (شیخ اعظم مبسوطاً عبارات این عدّه را در رسائل نقل و نقد کرده است (۴).) همچنین به برخی از فروع فقهی که برخورد می کنیم، ملاحظه می شود که در ظاهر فقها، فتوایی داده اند که موهم مخالفت با علم تفصیلی است، (شیخ اعظم در رسائل در حدود هفت مورد از این فروع را آورده است. (۵)) برای نمونه یکی از آن موارد را نقل می کنیم. آقای «الف» کتابی در اختیار دارد و در محکمه و نزد قاضی صریحاً اقرار و اعتراف می کند که این کتاب مال آقای «ب» است. و چون اقرارش نافذ است، حاکم شرع حکم می کند که کتاب را به مقرّ له بدهد. سپس اقرار می کند که همین کتاب مال آقای «ج» است. باز به حکم نفوذ اقرار، حاکم حکم می کند به اینکه بدل کتاب را به مقرّ له بدهد.

سپس به سببی از اسباب ناقله کتاب و بدل آن، از آقای «ب» و «ج» به آقای «د» منتقل می شود و او هم هر دو را ثمن قرار داده و از آقای «ه» قالیچه ای را خریداری می کند الآن یقین تفصیلی دارد که بخشی از مثنی به او منتقل نشده؛ زیرا بعضی از ثمن در واقع مال مقرّ بوده است؛ ولی مع ذلک حضرات حکم به ملکیت قالیچه کرده و آثار ملک را بر او مترتب کرده اند.

حال این مواردی که در ظاهر شریعت و کلمات محدثان و فقیهان وارد شده و موهم جواز مخالفت با علم تفصیلی و عدم لزوم موافقت با آن است، چگونه پاسخ داده می شود؟

۱- بحار الانوار، ج ۲، ص ۳۰۳، روایت ۴۱.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، باب ۷، حدیث ۳۷، ص ۵۱.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۷، حدیث ۲۵.

۴- فرائد الاصول، ص ۹ به بعد.

۵- فرائد الاصول، ص ۱۸-۱۷.

ص: ۴۷

اما از روایات: مرحوم آخوند پاسخی نداده؛ ولی مرحوم شیخ در رسائل مبسوطا پاسخ داده اند و اجمال مطلب اینکه در قبال روایات مذکور که عقل را می گویند، روایات فراوانی هست که عقل را حجت باطنی می دانند و کمال ارزش و احترام را برای حکم عقل قائل است. (۱) در بدو امر، تعارضی میان آن دو به نظر می آید؛ ولی حلّ تعارض به این است که دسته اول حکم عقل ظنی یعنی قیاس و استحسان و مانند آن را که در مکتب عامه رواج دارد می گویند و دسته دوم حکم عقل قطعی را ارزشمند می دانند و تعارض هم نیست. (۲)

اما از کلمات اخباری ها: مرحوم مشکینی در حاشیه فرموده که هفت نوع پاسخ به این کلمات داده شده است؛ ولی بهترین پاسخ همان است که مرحوم آخوند در کفایه آورده.

منظور اخباری ها نیز حکم عقل ظنی است؛ و گرنه حکم عقل قطعی را معتبر می دانند و شاهد این پاسخ، سه مطلبی بود که از قول امین استرآبادی آوردیم.

اما از فروع فقهی: از آنجا که وقتی قطع حاصل شد، متابعتش واجب و مخالفتش حرام است و جای تردید نیست و قطع تفصیلی تمام موضوع و جوب متابعت و حرمت مخالفت است و به دیگر سخن علت تامه تنجز تکلیف است و با حصول علت، معلول هم حاصل می شود، لذا این مطلب قابل قبول نیست که کسی بگوید در این فروع فقهی علم تفصیلی حاصل شده و مع ذلک متابعت آن واجب نشده و مخالفتش حرام نگردیده و ناگزیر باید گفت که اصلا در این موارد علم تفصیلی به حکم فعلی (چون انشایی و شائی معلوم هم باشد اثری ندارد). یا عقلی (نسخه بدل که مراد حکمی است که از راه مقدمات عقلی حاصل شود). حاصل نشده. نه اینکه علم هست و مخالفتش حرام نیست.

سرّ مطلب آن است که علم تفصیلی از راه اسباب و مقدماتی حاصل می شود و در فروع مذکور حتما در مقدمات آن نقصی وجود دارد و نوبت به نتیجه و معلول یعنی حصول علم تفصیلی نمی رسد. حال اگر ممکن باشد روی خصوص فلان مقدمه انگشت گذاشته و خلل آن را بر ملا می سازیم و اگر ممکن نبود، اجمالا و سر بسته می گوئیم که حتما یکی از مقدمات غلط است و فلان شرط را ندارد و یا فلان مانع را دارد و ... لذا علم تفصیلی در کار

۱- اصول کافی، ج ۱، باب العقل و الجهل.

۲- فرائد الاصول، ص ۱۰، سطر اخیر، ص ۱۱ و ۱۲.

ص: ۴۸

نیست. فی المثل در مثال اقرار بگوئیم که اقرار موجب می شود که مقرّ له در ظاهر مالک باشد و دیگران وظیفه دارند آثار ملک واقعی را بر آن مترتب کنند. آنگاه آقای «د» که کتاب و بدلش را داد و قالیچه گرفت از ملک خودش ثمن را داده و مخالفت با قطع تفصیلی در میان نیست. (مرحوم شیخ به سه وجه از فروع سبعة پاسخ داده و توجیه کرده اند. [\(۱\)](#))

۱- فرائد الاصول، ص ۱۸.

امر هفتم علم اجمالی

اشاره

قطع در تقسیمی دو قسم می شود:

۱- قطع تفصیلی که عبارتست از اینکه معینا و مشخصا به فلان موضوع (خمریت این مایع خارجی معین) یا به فلان حکم (خصوص وجوب جمعه) قاطع باشیم و تردید و ابهامی در میان نباشد.

۲- قطع اجمالی که عبارتست از اینکه به صورت مجمل و سربسته و به نحو تردید و دوران، به یکی از دو یا چند امر قاطع باشیم. مثلا اجمالا بدانیم که یکی از این دو مایع خمر است، یا این یا آن، یا اجمالا بدانیم که یا ظهر واجب است و یا جمعه و ...

(اصطلاح علم اجمالی در مواردی به کار می رود:

۱- علم اجمالی ارتکازی، مطلبی در ذهن انسان مرتکز و ریشه دار است؛ ولی فعلا التفات به او ندارد و در باب علامت تبادل مشکل دور از این راه حلّ شد.

۲- علم اجمالی به معنای اینکه علم به چیزی داشته باشیم؛ اما نه با عنوان خاص آن، بلکه به عنوان کلیّ اش. مثل علم به صغریات کبری کلیّ که علم به کبری آنها داریم و صغریات هم در آن منطوقی است و در شکل اولّ مراد از علم به نتیجه در ضمن کبری همین علم به نتیجه به عنوان کلیّ آن است و مشکل دور از این راه حلّ می شود.

۳- علم اجمالی در اصطلاح اهل معقول که در مورد باری تعالی می گویند در ازل علم اجمالی در عین کشف تفصیلی داشته و منظورشان از علم اجمالی همان علم بسیط است.

۴- علم اجمالی در ما نحن فیه که در اصطلاح اصول معمول است و آن این است که

ص: ۵۰

متعلق علم و انکشاف میان دو یا چند امر مردّد باشد.)

حال مباحثی که تا به حال طیّ شش امر از امور باب قطع، مطرح شد، عموماً پیرامون قطع تفصیلی بود و دیدیم که چنین قطعی علّت تامّه تنجّز تکلیف است و با آمدن آن، تکلیف در حقّ مکلف منجّز می شود و موافقتش موجب استحقاق مثبت و مخالفتش باعث استحقاق عقاب است، ولی سخن در این است که آیا علم اجمالی هم مثل علم تفصیلی مؤثر است؟ مسئولیت آفرین است؟ واقع را در حق ما منجّز می کند یا خیر؟ درباره قطع اجمالی دو مقام از بحث مطرح است:

۱- ثبوت تکلیف توسط علم اجمالی.

۲- سقوط تکلیف بوسیله احتیاط و امثال اجمالی

مقام اول: اقوال در تأثیر علم اجمالی

پیرامون تأثیر علم اجمالی سه بحث به ترتیب مطرح است که اشاره می شود.

۱- آیا علم اجمالی کالجهل رأساً و در حکم شکّ بدوی است و همان طور که در شکّ محض و شبهات بدویّه از اصول عملیه استفاده می شود و حکم به برائت می شود، آیا حول علم اجمالی هم اصل عملی جاری می شود و وجود علم اجمالی کالعدم است و هیچ تأثیری ندارد؟ یا علم اجمالی مثل شک صرف نیست و فی الجمله مؤثر است؟

۲- برفرض که مؤثر و مثبت و منجّز تکلیف باشد، آیا علم اجمالی مثل علم تفصیلی علّت تامّه تنجّز تکلیف است که انفکاک معلول (تنجّز) از آن ممتنع باشد؟ یا مقتضی تنجّز است و لولا المانع تأثیر می گذارد و اگر مانع عقلی یا شرعی پیدا شد، جلو تأثیرش را می گیرد؟

۳- چه علت تامّه باشد و چه مقتضی، آیا هم نسبت به حرمت مخالفت قطعیه و هم وجوب موافقت قطعیه (دو مقام از بحث است که در علم اجمالی مطرح است: مخالفت قطعیه، یعنی نه ظهر بخواند و نه جمعه. موافقت قطعیه، یعنی هم ظهر بخواند و هم جمعه.) علّت تامّه است یا نسبت به هر دو مقتضی است؟ یا نسبت به حرمت مخالفت

قطعیه علت تامه است و نسبت به وجوب موافقت قطعیه مقتضی است؟

اقوالی درباره سه بحث مزبور وجود دارد که مرحوم مشکینی تا پنج قول در حاشیه نقل کرده و تفصیل این اقوال در مباحث اصول عملیه مبحث اصاله الاحتیاط خواهد آمد. فعلا سه قولی که مرحوم آخوند صریحا یا به اشاره متعزّض شده، محور مباحث ماست.

قول اول: مختار خود مرحوم آخوند: ایشان در این بحث علم اجمالی را مقتضی می دانند، چه نسبت به حرمت مخالفت قطعی و چه وجوب موافقت قطعی و معتقدند که لو لا-المانع علم اجمالی مؤثر در حرمت مخالفت وجوب موافقت است. (البته در مباحث اصاله الاشتغال رأی دیگری خواهند داشت و آن علّیت تامه بودن است).

بیان مرحوم آخوند برای اثبات مدّعی فوق این گونه است که علم اجمالی مثل علم تفصیلی نیست که علّت تامه تنجّز باشد و فرق آن دو عبارتست از اینکه علم تفصیلی عبارتست از انکشاف واقع صددرصد و به نحو کشف تام و تمام و جای کمترین ابهام و تردیدی ندارد و با چنین وضعی مرتبه حکم ظاهری و موضوع آن (حکم ظاهری یعنی حکمی که مؤدای اماره یا مفاد اصل باشد). محفوظ نیست تا قابل اذن و ترخیص باشد و جای جریان اصل عملی باشد؛ زیرا موضوع اصول عملیه عبارتست از عدم العلم به واقع، با وجود علم تفصیلی نوبت به عدم العلم نمی رسد و همان حکم واقعی در حق قاطع منجّز می شود و نوبت به حکم ظاهری نمی رسد؛

ولی علم اجمالی چنین نیست و در مورد علم اجمالی تکلیف واقعی صددرصد منکشف نیست و موضوع حکم ظاهری محفوظ است؛ زیرا گرچه سربسته علم به یکی از آن دو داریم؛ ولی به نحو تفصیل و جزئی و خاص، روی خصوص هر کدام از دو طرف که انگشت بگذاریم علم نیست، مثلا- نسبت به خصوص وجوب جمعه یقین نداریم و صرف احتمال و شک است و هکذا نسبت به خصوص وجوب ظهر. و چون موضوع حکم ظاهری محفوظ است، جا دارد که شارع مقدس اذن در ترک و مخالفت بدهد و بفرماید که مجازید نسبت به یک طرف از اصل عملی استفاده کنید و وجوب ظهر را بردارید (مخالفت احتمالی با معلوم بالاجمال) و یا حتّی نسبت به دو طرف اذن در ترک بدهد (مخالفت قطعی

با علم اجمالی.) و هیچ محذوری هم پیش نمی آید. پس علم اجمالی مثل علم تفصیلی نیست که علت تامه باشد.

قوله: و محذور: قول دوم: هنوز مدّعی آخوند تکمیل نشده و بعد با نعم کان ... دنبال خواهد شد. در این میان به دلیل طرفداران علّیت تامه اشاره کرده و پاسخ می دهند که کسانی که علم اجمالی را مثل علم تفصیلی علّت تامه تنجّز تکلیف می دانند، دلیل آنها این است که از طرفی علم اجمالی داریم که یکی از ظهر و جمعه واجب است و از طرفی اگر اصل عملی جاری کنیم و بگوییم که ان شاء الله جمعه واجب نیست، ان شاء الله ظهر واجب نیست، بدان معناست که هیچ کدام واجب نباشد. پس هم یکی از آن دو واجب است و هم هیچ کدام واجب نیست و این تناقض است. پس اجراء اصول عملی در اطراف علم اجمالی سر از اجتماع نقیضین درمی آورد که محال است. پس نوبت به اذن و ترخیص نمی رسد و علم اجمالی هم علّت تامّه است.

مرحوم آخوند به استدلال مذکور دو گونه پاسخ داده است ۱- پاسخ نقضی ۲- پاسخ حلّی.

۱- جواب نقضی: دو ماده نقض برای آن ذکر می کنند:

۱- در باب علم اجمالی گاهی شبهه محصوره است. مثل اینکه یکی از دو یا ده کار واجب باشد و گاهی غیر محصوره است، مثل اینکه یکی از هزاران لبتیاتی، پنیر نجس می فروشد و ... و در شبهه غیر محصوره به اتفاق کلمه احتیاط واجب نیست و علم اجمالی منجّز نیست و می توان نسبت به اطراف آن اصل عملی جاری کرد. درحالی که همین محذور در آنجا هم هست که جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی موجب تناقض می شود که هم یکی از هزارتا حرام و نجس باشد و هم هیچ کدام حرام یا نجس نباشند.

حال هر جوابی در شبهه غیر محصوره از محذور تناقض دادید، ما همان را در شبهه محصوره هم می آوریم.

۲- در مورد شبهات بدویّه هم محذور وجود دارد: از طرفی احتمال حرمت واقعی استعمال دخانیات موجود است و از طرفی در ظاهر به اتفاق کلمه اصولیان، اصل برائت

جاری می‌شود. پس ممکن است حرام باشد یا حرام نباشد. این نیز تناقض است (منتهی احتمال تناقض نه قطع به آن؛ ولی احتمال تناقض هم محال است؛ زیرا تناقض مقطوع العدم است و احتمال وجودش هم داده نمی‌شود). حال هر جوابی از محذور مزبور در شبهه بدویه دادید، ما همان جواب را در مورد علم اجمالی و شبهه محصوره از محذور مزبور خواهیم داد.

قوله: لا يقال: قبل از پاسخ حلی، اشکال و جوابی را مطرح می‌کنند که طبق برخی نسخ کفایه این قسمت را خط زده اند و چندان هم ارتباطی به مطلب ندارد؛ ولی به هر حال در برخی نسخه‌ها آمده و ما اجمالا به آن اشاره می‌کنیم:

دو باب شبهه غیر محصوره و شبهه بدویه ماده نقضی بر استدلال مزبور نیست و قیاس ما نحن فیه (علم اجمالی و شبهه محصوره) به آن دو مورد مع الفارق است؛ زیرا در آن دو باب تکلیف واقعی بر فرض وجودش (چون در شبهه بدویه مسلم نیست، بلکه محتمل است). فعلی نیست و به درجه فعلیت نرسیده. و لذا اجراء اصول عملیه در آن دو مورد مانعی ندارد؛ ولی در ما نحن فیه تکلیف واقعی (وجوب ظهر یا جمعه) فعلی است و امتثال می‌طلبد و چون راهی برای امتثال تفصیلی نیست (علی الفرض) نوبت به امتثال اجمالی و احتیاط می‌رسد و قطعاً جای اصول عملیه نیست. پس پاسخ نقضی آخوند ناتمام است.

(البته اگر در دو باب مزبور تکلیف واقعی فعلی نباشد و در مرحله انشاء باقی مانده باشد، نیازی به اجراء اصول عملیه نیست؛ زیرا حکم انشایی چه محتمل و چه معلوم بالاجمال و چه بالتفصیل باشد قطعاً امتثال ندارد. پس باید گفت منظور این معترض آن است که تکلیف در مورد آن دو فعلی از جمیع جهات نیست و فعلی معلق است نه منجز، نه اینکه اصلاً فعلی نباشد.)

قوله: فانه يقال: مرحوم آخوند در پاسخ می‌فرماید که چه جوابی دارید برای فرضی که تکلیف واقعی در مورد آن دو فعلی باشد؟ بیان مطلب: در مورد شبهه غیر محصوره گاهی فعلیت و تنجز تکلیف و لزوم احتیاط در اطراف آن موجب اختلال نظام معاش و هرج و مرج می‌شود. در اینجا به حکم عقل و شرع احتیاط لازم نیست. و تکلیف واقعی فعلی

ص: ۵۴

نیست؛ ولی گاهی به این درجه نمی رسد و عقلاً تکلیف واقعی فعلی است و امتثال می طلبد. در چنین فرضی اشکال نقضی ما باقی است.

همچنین در شبهه بدویه گاهی از قبیل شک در حرمت استعمال دخانیات است که بعد الفحص و الی‌آس برائتی می شویم و می گوئیم حرام واقعی بر فرض وجودش فعلی نیست؛ ولی گاهی از قبیل اقل و اکثر ارتباطی است که تکلیف فعلی حتمی است مع ذلک نسبت به اکثر و ما زاد فتوی به برائت داده اند و در چنین فرضی اشکال نقض باقی است.

قوله: ضروره عدم: پاسخ حلی همان است که یک بار در امر چهارم از امور مربوط به قطع گفته شد. بار دیگر هم در اوائل بحث امارات در جمع میان حکم واقعی و ظاهری خواهد آمد.

اجمال این مطلب این است که از ترخیص شارع و جریان اصل عملی در اطراف علم اجمالی یا شبهات بدویه محذور قطع به تناقض یا احتمال آن، پیش نمی آید؛ زیرا تکلیف واقعی، فعلی معلق است و اگر علم تفصیلی بیاید، فعلی منجز می شود؛ ولی چون یا شک محض است و یا علم اجمالی است و تفصیلاً واقع را نمی دانیم لذا منجز نمی شود و فعلاً- وظیفه ظاهری فعلی تنجیزی ما پیروی از اصل عملی است و چون اختلاف مرتبه در کار است، هیچ تناقضی پیش نمی آید و جای نگرانی هم نیست. پس از جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی تناقضی پیش نمی آید.

قوله: نعم: مدعای مرحوم آخوند رحمه الله این بود که علم اجمالی علت تامه نیست، ولی مقتضی هست. تا به حال ثابت کردند که علم اجمالی مثل علم تفصیلی نیست که علت تامه تنجز تکلیف باشد و با آمدن آن جایی برای جریان اصول عملیه نباشد ... حال اگر سؤال شود که آیا علم اجمالی مثل شک محض و جهل بسیط است و هیچ نقشی ندارد یا دست کم مقتضی تنجز تکلیف هست؟ مرحوم آخوند معتقد است که از این جهت علم اجمالی مثل علم تفصیلی مقتضی تنجز است (البته علم تفصیلی بالاتر از مقتضی بودن علت تامه دارد؛ ولی علم اجمالی این ویژگی را ندارد.) ویژگی مقتضی آن است که اگر مانعی جلو تأثیر مقتضی را نگیرد، مقتضی مؤثر واقع می شود؛ و گرنه تأثیری ندارد. ضمناً

ص: ۵۵

فرقی ندارد که مانع، عقلی باشد یا شرعی.

اما مانع عقلی: در شبهات غیر محصوره اگر احتیاط مستلزم هرج و مرج و مختل شدن نظام معاش مردم شود، نه عقل به چنین احتیاطی راضی است و نه شرع بدان رضا می دهد.

چنین احتیاطی خلاف احتیاط است و این حکم عقلی مانع می شود و جلو لزوم احتیاط را می گیرد. (در همین فرض اگر احتیاط به درجه اختلال نظام نرسد و مستلزم عسر و حرج باشد، شرعا احتیاط لازم نیست و برداشته شده.)

و اما مانع شرعی: اگر در موردی با وجود علم اجمالی شرع مقدس به مکلفین اذن و ترخیص در ارتکاب داد و اجازه داد که آنان شبهه را مرتکب شوند و به علم اجمالی اعتنا نکنند، باز اذن شرعی مانع از آن است که علم اجمالی تأثیر کند و احتیاط را لازم کند.

سؤال: آیا مانع شرعی داریم؟ به دیگر سخن، آیا شارع مقدس اذن داده یا خیر؟

آخوند می فرماید: ظاهر روایتی که می گوید کل شیء فی حلال و حرام فهو لك حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه، (۱) این است که آری، شارع اذن داده است (البته این حدیث بحثهای دقیقی دارد که در باب اصول عملیه خواهد آمد و دو وجه در تقریب آن ذکر خواهد شد؛ ولی اجمال مطلب این است که فرض کنید علم اجمالی به حرمت یکی از دو مایع داریم و حدیث مزبور می گوید که هر چیزی که در او قسم حلال و قسم حرامی وجود دارد، آن چیز به طور کلی حلال است تا زمانی که حرام واقعی را شخصا و تفصیلا بشناسیم و تا اجمالی باشد، بدان اعتنا نمی شود و بنا را بر حلیت می گذاریم.)

قوله: و بالجمله: در واقع این فراز دلیلی بر مقتضی بودن علم اجمالی است: نفس اینکه نوع اصولیون می گویند در باب علم اجمالی و شبهه محصوره با نبودن اذن و ترخیص شرعی حتما باید احتیاط کرد؛ و گرنه عقاب و مؤاخذه بجاست؛ ولی در مورد شبهه محصوره با وجود ترخیص شرعی و در مورد شبهه غیر محصوره احتیاط لازم نیست و مؤاخذه بجا نیست، خود این تفصیل و فرق گذاری بهترین دلیل است بر اینکه علم اجمالی

۱- الکافی، ج ۵، ص ۳۱۳، حدیث ۳۹، باب نوادر از کتاب معیشت؛ و من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۲۱۶، حدیث ۹۲، باب ۹۶، صید و ذباحت.

ص: ۵۶

مقتضی تنجز تکلیف است نه علت تامه آن؛ و گرنه جای این تفصیل نبود، چرا که علم اجمالی اگر علت تامه بود با آمدن علت تامه، معلول که تنجز باشد ضرورت وجود پیدا کرده و حتمی موجود می شد. نه اینکه گاهی باشد و گاهی نباشد. پس کاملاً روشن شد که علم اجمالی مقتضی است و با وجود ترخیص شرعی، مخالفت قطعیه هم با آن جایز است و با نبود ترخیص شرعی موافقت قطعیه نیز واجب است.

قوله: و اما احتمال: قول سوم: شیخ اعظم در رسائل تفصیل قائل شده و فرموده که علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه علت تامه است و به محض حصول علم اجمالی مخالفت قطعیه حرام است و مکلف حق ندارد هم ظهر و هم جمعه را ترک کند، بلکه باید یکی از آن دو را بجا آورده و موافقت احتمالی بکند؛ ولی نسبت به وجوب موافقت قطعیه (هم ظهر بخواند و هم جمعه) مقتضی است و لولا-المانع تأثیر می گذارد؛ و گرنه با وجود مانع، تأثیری نخواهد گذشت و شارع می تواند در ترک یک طرف شبهه اذن دهد و طرف دیگر را بدل از واجب یا حرام واقعی قرار دهد (۱).

قوله: ضعیف: مرحوم آخوند احتمال مزبور را تضعیف کرده و به یک اشکال نقضی بسنده می کنند و آن اینکه چرا شیخ اعظم مخالفت قطعی را با علم اجمالی منع کردند و فرمودند حرام است؟ لا بدّ به خاطر این است که اجراء اصل در هر دو طرف مستلزم اجتماع نقیضین است (هم در واقع یکی از آن دو واجب است و هم در ظاهر به حکم اصل برائت و استصحاب هیچ کدام واجب نیست و این تناقض است) ما می گوئیم که همین محذور در جانب موافقت قطعیه نیز وجود دارد و حکم به اینکه موافقت قطعی واجب نیست و شارع می تواند اذن در ارتکاب بعض اطراف شبهه بدهد، نیز موجب تناقض است.

(از طرفی شاید در واقع همین طرف واجب باشد و از طرفی در ظاهر اصل عدم وجوب جاری می کنیم و این تناقض است.)

با این تفاوت که در قسمت اول که اصل را در هر دو طرف جاری کرده و مخالفت قطعی پیش آید، اجتماع نقیضین قطعی است و در قسمت دوم که اصل را در یک طرف جاری

ص: ۵۷

کنیم و موافقت قطعی نکنیم، اجتماع نقیضین احتمالی است؛ ولی این موجب نمی‌شود که اولی محال و دومی جایز باشد. خیر، هر دو محال هستند؛ زیرا اجتماع نقیضین مقطوع العدم است و چیزی که یقین به عدمش داریم، احتمال وجود آن را هم نمی‌دهیم، تا چه رسد به ظن یا قطع به آن. پس چنین نیست که تناقض قطعی محال باشد و تناقض احتمالی محال نباشد. قطع به تناقض محال باشد و احتمال آن ممکن باشد. هر دو محال اند،

بلکه اگر با وجود تناقض احتمالی اذن و ترخیص در مخالفت احتمالی (ارتکاب بعض الاطراف) صحیح و معقول باشد، باید اذن در مخالفت قطعی هم جایز باشد؛ چون مناط هر دو یکی است و آن اجتماع ضدان یا نقیضان است. (پس وجهی برای تفصیل شیخ وجود ندارد.)

قوله: فافهم: شاید امر به دقت باشد و شاید اشاره به ضعف فراز اخیر (بل لو صح ...) باشد که ملازمه ای میان اذن در مخالفت احتمالی با اذن در مخالفت قطعی وجود ندارد.

قوله: و لا یخفی: در میان مباحث اصولی، مبحث علم اجمالی در دو باب مطرح می‌شود:

۱- در کتاب القطع و مباحث و احکام آن (که فعلا محور بحث ما است).

۲- در باب اصول عملیه بخش اصاله الاشتغال (که در مقصد هفتم به تفصیل خواهد آمد).

جا دارد کسی بپرسد که چرا این بحث در دو باب مطرح می‌شود؟ تکرار و اعاده چرا؟

بنا به فرمایش مرحوم آخوند، سزّ مطلب آن است که در باب علم اجمالی دو مقام از بحث وجود دارد:

۱- آیا علم اجمالی علت تامه تنجز تکلیف واقعی است یا مقتضی تنجز تکلیف است؟

۲- برفرض که مقتضی باشد (نسبت به هر دو مرحله یا نسبت به خصوص وجوب موافقت قطعیه) آیا مانعی (عقلی یا شرعی) از تأثیر علم اجمالی وجود دارد یا خیر؟ از دو مبحث، مقام اول در مباحث قطع مطرح است و ما نیز در این امر هفتم از امور قطع آوردیم و انظار را بررسی کردیم.

ص: ۵۸

آنگاه اگر در ما نحن فیه به این نتیجه رسیدیم که علم اجمالی علت تامه تنجز تکلیف است و مثل علم تفصیلی است که هم مخالفت قطعی اش حرام هم موافقت قطعی اش واجب است، نوبت به مباحث اصول عملیه و اصاله الاشتغال نمی رسد و باید پرونده آن مباحث مختومه اعلام شود. اگر هم چنین قائلی وارد آن مباحث شود، باید بر مبنای دیگران بحث کند و برای خود او فرضی خواهد بود.

ولی اگر در ما نحن فیه طرفدار اقتضاء شدیم، آنگاه جای این بحث پیش می آید که مقتضی لولا المانع تأثیر می گذارد، آیا مانع عقلی یا شرعی داریم که جلو تأثیر مقتضی را بگیرد یا نه؟ اینجاست که بحث از اصل برائت و اشتغال مطرح می شود و بحث از آنها در واقع بحث از بود و نبود مانع است. پس هر دو بحث بجاست و هر کدام مربوط به مقامی است.

مقام دوم: سقوط تکلیف با امثال اجمالی

قوله: و امّا سقوطه به: مقام اول درباره اصل تأثیر علم اجمالی در تنجز تکلیف بود و اینکه آیا علم اجمالی علت تامه تنجز است؟ یا مقتضی است؟ و رأی آخوند تأثیر به نحو اقتضاء بود.

مقام دوم درباره سقوط تکلیف به سبب علم اجمالی و امثال اجمالی و احتیاط است.

شخصی علم اجمالی دارد که یا ظهر واجب است یا جمعه (شبهه حکمیه). نماز به یکی از چهار طرف واجب است (شبهه موضوعیه) حال آیا باید فحص و تحقیق کند و واجب واقعی را تعیین کرده و بجای آورد یا فحص و تحصیل علم لازم نیست و می تواند امثال اجمالی و احتیاط کند و هر دو را بجا آورد؟ اینجاست که به ترتیب مباحثی مطرح است.

۱- گاهی در موارد علم اجمالی احتیاط امکان ندارد، مثل دوران بین محذورین که یا ظهر واجب است و یا حرام. اینجا از بحث خارج است و جای اصاله التخییر است نه اصاله الاحتیاط. کلام در فرضی است که احتیاط ممکن باشد، مثل مثالهای قبل که ذکر شد.

۲- در مواردی هم که احتیاط ممکن است گاهی مکلف تمکن از امثال تفصیلی ندارد؛

ص: ۵۹

زیرا هرچه فحص کرد به نتیجه ای نرسید و واجب واقعی برایش متعین نشد. در این فرض چاره ای جز احتیاط و امثال اجمالی ندارد. فعلا بحث ما در فرض تمکن از امثال تفصیلی است؛ یعنی می تواند تحقیق کند و یک طرف را تعیین کند و مع ذلک فحص نمی کند و احتیاط می کند. آیا می تواند به امثال اجمالی بسنده کند یا خیر؟

۳- گاهی متمکن است از تحصیل علم و یقین به یک طرف و بدنبال آن تحصیل امثال تفصیلی. گاهی هم حد اکثر می تواند ظن تفصیلی پیدا کند و راه علم مسدود است. فعلا بحث ما در فرض تمکن از امثال تفصیلی علمی است. آیا با تمکن از تحصیل علم و امثال تفصیلی علمی می تواند به امثال اجمالی و احتیاط بسنده کند؟

۴- در جواب سؤال مذکور باید گفت که گاهی واجب واقعی یک واجب توصلی است.

مثل اینکه اجمالا می داند که تطهیر یکی از دو جامه واجب است. اداء دین به یکی از دو نفر واجب است و ... که در توصیلات تمام مقصد و مقصود مولی ذات العمل است و قصد قربت دخالتی ندارد و به هر نیتی اتیان شود، غرض مولی حاصل می شود. در چنین مواردی با اینکه می تواند فحص کند و نجس واقعی را یافته و همان را تطهیر کند، طلبکار واقعی را یافته و به همان مقدار بدهی را بدهد؛ ولی زحمت فحص و تحقیق را به خود هموار نکرده و احتیاطا هر دو جامه را می شوید. به هر دو نفر همان مقدار جداگانه می دهد چنین احتیاطی قطعاً صحیح و کافی است و محذوری ندارد و نیازی به امثال تفصیلی نیست؛ ولی گاهی عمل تعبدی است و قصد قربت لازم دارد. آیا در این ها هم امثال اجمالی کافی است؟

۵- در جواب سؤال قبلی باید گفت که گاهی احتیاط و امثال اجمالی در عبادات مستلزم تکرار عبادت نیست، مثل مواردی که دوران امر میان اقل و اکثر است که نماز ده جزئی واجب است یا یازده جزئی؟ نماز با سوره واجب است یا بدون سوره؟ نماز با استقبال واجب است یا بدون آن؟ و ... که شک در جزئیت یا شرطیت چیزی داریم. در این گونه موارد به عقیده مرحوم آخوند باز هم امثال اجمالی و احتیاط کفایت می کند و نیازی به امثال تفصیلی نداریم؛ زیرا اخلال به هیچ امر معتبر و مسلم الاعتبار (قصد قربت) یا

ص: ۶۰

محتمل الاعتباری (قصد وجه، قصد تمیز و ...) نشده تا مشکل داشته باشیم. بیان مطلب:

محاذیری که فرا راه احتیاط و امثال تفصیلی ممکن است وجود داشته باشد، چهار مانع ذیل است.

۱- قصد قربت: عبادت قصد قربت می طلبد و نسبت به نماز با سوره چگونه قصد قربت می کند.

۲- قصد وجه: عبادت قصد وجه لازم دارد؛ یعنی باید به نیت وجوب انجام دهد و نسبت به نماز با سوره این معنا چگونه محقق می شود؟ (ضمناً قصد وجه دو گونه است:

الف) قصد وجه غایی که بگوید اصلی صلاه الظهر لوجوبها. ب) قصد وجه وصفی که بگوید اصلی صلاه الظهر الواجبه.)

۳- قصد تمیز: عبادت قصد تمیز لازم دارد؛ یعنی مأمور به را از غیرش تمیز دهد و معین کند که این عملی که اتیان می کند مأمور به هست یا نه؟ مأمور به بر آن منطبق است یا خیر؟ و نسبت به نماز با سوره قصد تمیز و تعیین چگونه حاصل می شود؟

۴- قصد جزئیت: اگر در واقع سوره جزء باشد، باید به قصد جزئیت بیاورد و او که نمی داند که سوره جزء هست یا نه، پس چگونه قصد جزئیت می کند؟ این ها مشکلاتی است که ممکن است جلو احتیاط را سد کند، حال چه باید کرد؟ مرحوم آخوند می فرماید که هیچ کدام از این ها مانع نیست:

اما قصد اطاعت و قربت: فرض این است که کل نماز عبادت است و به قصد قربت انجام می شود و نسبت به تک تک اجزاء جداگانه قصد قربت لازم نیست (و علی الفرض سوره اگر هم واجب نباشد یا جزء مستحبی است و یا یک عمل مباحی است که آوردنش قاذح نیست و احتمال حرمت ندارد تا احتمال قذح داشته باشد).

و اما قصد وجه: فرض این است که قصد وجه هم دارد و کل عبادت را به نیت وجوب انجام می دهد و نسبت به خصوص هر جزء یا شرط قصد وجه جدا لازم نیست تا از این ناحیه محذوری پیش آید.

و اما قصد تمیز: فرض این است که یک نماز بیشتر نمی خواند و دو یا چند عمل نیست

ص: ۶۱

تا نیازی به تعیین و تمیز باشد، بلکه یک عمل است که مأمور به واقعی هم بر آن منطبق است و از غیر مأمور به خودبه خود ممتاز است و کسری ندارد.

و اما قصد جزئیت: آری چنین چیزی مقدور نیست؛ چون شک در جزئیت (یا شرطیت) دارد و با شک در آن قصد جزئیت کردن تشریح و حرام است؛ ولی خوشبختانه قصد جزئیت در غرض مولی دخیل نیست و هیچ دلیلی بر اعتبار آن قائم نشده تا قاذح باشد. پس امثال اجمالی کافی است.

(نکته: برخی از امور در ذات عبادت دخالت دارند و شرعا معتبر هستند. مثل اجزاء و شروط عبادت که از تقسیمات اولیه واجب هستند که امر مولی روی آنها می آید. برخی از امور در غرض مولی از عبادت دخیل هستند و به حکم عقل لازم می باشند و از تقسیمات ثانوی و بعد از امر هستند و امکان ندارد که در متعلق امر اخذ شوند؛ زیرا دور یا خلف پدید می آید، به بیانی که مبسوطا در جلد اول مبحث تعبدی و توصلی گذشت و مسئله قصد قربت و وجه ... از این قسم است لذا فرموده: مما لا یمكن ان یؤخذ ...)

قوله: و اما فیما: گاهی احتیاط مستلزم تکرار عبادت است؛ یعنی دو یا چند عمل جداگانه باید انجام دهد. مثلا به هر چهار طرف نماز بخواند (شبهه موضوعیه) هم ظهر بخواند و هم جمعه (شبهه حکمیّه) آیا با تمکن از تحصیل علم تفصیلی به یک طرف و سپس تحویل امثال تفصیلی، می تواند به امثال اجمالی و احتیاط بسنده کند یا خیر؟ باز محذوراتی که فرا راه احتیاط ممکن است واقع شوند، عبارتند از:

۱- قصد قربت: کسی که امثال اجمال می کند و دو عمل بجا می آورد، به کدامیک قصد قربت می کند؟

۲- قصد وجه: به کدام یک از دو یا چند عمل قصد وجه و نیت واجب می کند؟

۳- قصد تمیز: عنوان مأمور به واقعی به کدامیک منطبق است؟ باید در حال اتیان بداند که کدام مأمور به است و کدام لغو و عبث است؟

۴- گاهی احتیاط و تکرار مستلزم بازیگری با امر مولی است، مثلا اجمالا می داند که یا ظهر واجب است یا جمعه، دو عمل انجام می دهد. هم زمان علم اجمالی هم دارد که قبله

در یکی از چهار طرف باشد. باید هر یک از دو نماز را به هر یک از چهار طرف بجا آورد.

هم زمان اجمالا می داند که یکی از پنج جامه پاک و بقیه نجس است و باید با هر یک از جامه ها آن نمازها را تکرار کند. هم زمان پنج مهر دارد و اجمالا می داند که یکی از آنها پاک و قابل سجده است و باید آن همه نماز را با این مهرها تکرار کند و ... که هر کس شاهد و ناظر کار او باشد او را عابث و لاعب و بازیگر دانسته و می گوید که این مسخره بازیها چیست؟

امر مولی را به سخریه گرفته ای؟

قوله: و انت خبیر: مرحوم آخوند معتقد است که در این فرض هم احتیاط و امثال اجمالی جایز و صحیح است و هیچ کدام از محاذیر مزبور، مانع احتیاط نمی شود و یک یک قابل جواب است.

قصد قربت: جوابش این است که قصد قربت شخص محتاط بالاتر از قصد قربت ممتثل به امثال تفصیلی نباشد کمتر نیست؛ زیرا هدفش از احتیاط عبارتست از رسیدن به واجب واقعی و جز این انگیزه ای ندارد. و لذا از این حیث کمبودی ندارد و به واجب واقعی قصد قربت کرده و همین کافی است.

قصد وجه: این نیز محفوظ است؛ زیرا نیت محتاط و تکرارکننده عمل آن است که دو نماز می خوانیم که مشتمل بر واجب واقعی هستند و به خاطر وجوب واجب واقعی این دو را می خوانم (قصد وجه غایی) یا دو نماز بجا می آورم که یکی از آن دو حتما واجب باشد (قصد وجه وصفی) از نظر اصل قصد وجه کمبودی ندارد. آری از لحاظ تعیین و تمیز واجب واقعی از غیر واجب، مأمور به از غیر مأمور به کمبود دارد که اشکال بعدی است و جوابش را خواهیم داد. (علاوه بر اینکه قصد وجه از لحاظ کبروی معتبر نیست و دلیل ندارد، در عبادات جز قصد قربت هیچ کدام از خصوصیات دیگر معتبر نیست).

قصد تعیین و تمیز: از لحاظ صغروی، گرچه مشکل دارد و شخص محتاط قصد تمیز ندارد و در حال انجام هر کدام معینا نمی داند که این عمل واجب واقعی است یا لغو است، ولی از لحاظ کبروی دلیلی بر اعتبار آن نیست؛ زیرا در اخبار و روایات و ادله شرعیه هیچ عین و اثری از آن نیست تا معتبر باشد. ضمن اینکه بعضی از امور از قبیل قصد قربت در

ص: ۶۳

عبادات، امری است که در اذهان عامه مردم مرتکز است و مولی می تواند بدان اعتماد کند و نیاورد، ولی برخی چیزها از قبیل قصد وجه و قصد تمیز اموری هستند فنی و تخصصی که تنها خواص بدان توجه دارند و غالباً مورد توجه عوام نیست و چنین امری اگر مراعاتش لازم بود، بر شارع بود که بیان کند تا اخلال به غرض نکرده باشد و از آن رهگذر که بیانی در این باره نرسیده، ما مطمئن می شویم که چنین چیزی معتبر نیست.

و اما درباره مسئله بازیگری و عبث کاری بودن تکرار عمل و احتیاط باید گفت که:

اولاً- چنین نیست که همیشه احتیاط و تکرار کردن به انگیزه استهزاء و عبث کاری به امر مولی باشد، بلکه گاهی غرض عقلایی در کار است و به این انگیزه احتیاط می کند.

فی المثل اگر بخواهد علم تفصیلی پیدا کند و امثال تفصیلی نماید، لازمه اش آن است که مشقت فراوانی را متحمل شود و کیلومترها راه برود تا از صد نفر بپرسد و به تواتر قبله را بدست آورد تا بدان سوی نماز بخواند یا از خراسان تا مدینه سفر کند تا از امام علیه السلام بپرسد و علم تفصیلی به حکم پیدا کند که این کاری دشوار است. برای گریز از این مشقت دست به احتیاط و تکرار عمل می زند. یا مثلاً تحصیل علم تفصیلی مستلزم تحمل مخارج سنگین مالی است و برای رهایی از آن با احتیاط وارد می شود ... در این گونه موارد که ضرر جانی یا مالی یا آبرویی و ... متوجه او می شود و رسیدن به علم تفصیلی این ضررها را دارد عقل هر عاقلی می گوید که تحصیل علم لازم نیست و امثال اجمالی کافی است.

ثانیا اگر بخواهد دهها نماز بخواند تا یقین کند که واجب واقعی را خوانده ممکن است کاری بیهوده و عبث باشد، چنانکه در مثال معترض ذکر شد؛ ولی احتیاطاً یک ظهر و یک جمعه خواندن که لعب به امر مولی نیست)

ثالثاً در همان فرض تکرار زیاد هم باز نسبت به اصل امر مولی لایع و عابث و لاهی و لاغی و مستهزی نیست؛ و گرنه در فرض علم تفصیلی هم مسخره کردن امر مولی حرام است. و اختصاصی به علم اجمالی ندارد و نیز نسبت به اصل اطاعت و امثال امر هم بازیگر نیست؛ چون هدفی جز امثال امر واقعی ندارد. آری نسبت به کیفیت امثال و اینکه چگونه امر مولی را امثال کند؟ فردی راه علم تفصیلی را برمی گزیند و دیگری راه علم

اجمالی و احتیاط را و مرتب عمل را تکرار می کند و بیننده او را به عبث کاری متهم می سازد؛ ولی اینکه محذوری ندارد.

نتیجه: با تمکن از امتثال تفصیلی قطعی، امتثال اجمالی کافی است و تحصیل علم تفصیلی و بدنبال آن امتثال تفصیلی لازم نیست، چه در توصلیات و چه در عبادات. آنهم چه احتیاط مستلزم تکرار باشد و چه مستلزم تکرار نباشد.

قوله: و اما اذا: اگر مکلف قدرت بر تحصیل علم تفصیلی ندارد، ولی توان تحصیل ظن تفصیلی را دارد یعنی علم اجمالی دارد که یا ظهر واجب است یا جمعه و اگر فحص کند ظن به یک طرف پیدا می کند، حال آیا با تمکن از امتثال تفصیلی ظنی می تواند به احتیاط کردن بسنده کند یا حتما باید ظن تفصیلی پیدا کرده و همان مظنون را انجام دهد و حق ندارد احتیاط کند؟ در بدو امر به نظر می رسد که وقتی با تمکن از امتثال تفصیلی علمی می توانست به احتیاط قناعت کند (آنهم مطلقا یعنی در توصلیات و تعبدیات ... پس با تملکی از امتثال تفصیلی ظنی به طریق اولی باید مجاز باشد به احتیاط بسنده کند؛ ولی چنین نیست و مسئله صور گوناگونی دارد که در مجموع پنج صورت می شود و هر کدام حکمی دارد:

۱- اگر ظن تفصیلی صددرصد و مطلقا بی ارزش باشد، مثل ظن قیاسی، در اینجا نه تنها احتیاط جایز است، بلکه تنها راه است و حق ندارد به طرف مظنون اکتفا کند.

۲- اگر ظن تفصیلی در فرض عدم تمکن از احتیاط ارزشمند باشد (مثل دوران بین المحذورین) باز در ما نحن فیه که احتیاط ممکن است، نوبت به امتثال ظنی نمی رسد و نباید بدان اکتفا کند و حتما باید احتیاط کند.

۳- اگر ظن تفصیلی مطلقا حجت باشد (چه در فرض تمکن از احتیاط و چه در فرض عدم تمکن، چه در حال انسداد باب علم و چه افتتاح). آن هم از ظنون خاصه باشد (که مسلک مشهور است) مثلا دسترسی به بینه در موضوعات و خبر ثقه در احکام دارد، در این فرض ظن تفصیلی جانشین علم تفصیلی است و طبعا اکتفا کردن به احتیاط و امتثال اجمالی صحیح است و محذوری ندارد، چه در عبادات و چه توصلیات ... به بیانی که

گذشت. (البته مرحوم آخوند تعبیر کرده به اینکه فلا اشکال فی الاجتزاء با ظنی، که اولاً مرادشان ظن خاص است به قرینه اینکه در فراز بعدی ظن مطلق را جدا بیان کرده اند ثانیاً خوب بود به جای کلمه ظن کلمه امتثال اجمالی و احتیاط را بیاورند؛ زیرا موضوع بحث ما در اکتفا به احتیاط است، نه اکتفاء به ظنی که مسلم است.)

۴ و ۵- اگر ظن مطلق باشیم و در حال انسداد مطلق ظن را از هر راهی که حاصل شود (به جز راههای باطل مثل قیاس) حجت بدانیم، باز دو شعبه دارد؛ زیرا یکی از مقدمات دلیل انسداد عدم احتیاط است و این دو گونه تفسیر شده

۱- عده ای گفته اند که احتیاط واجب نیست. بر این مسلک اکتفاء به احتیاط جایز است و امتثال تفصیلی ظنی لازم نیست؛ زیرا اینان احتیاط را واجب نمی دانند، اما جایز که پس مانعی از احتیاط کردن نیست.

۲- عده ای می گویند که اصلاً احتیاط کردن باطل و ممنوع است و جایز نیست. (یا به خاطر اینکه احتیاط مستلزم عسر و حرجی است که سر از اختلال نظام زندگی درمی آورد و یا به خاطر اینکه احتیاط کردن در خصوص موارد تکرار، مستلزم بازیگری به امر مولی است و لذا حرام است.) بر این مسلک باید گفت که احتیاط و امتثال اجمالی کافی نیست و حتماً باید ظن تفصیلی پیدا کرده و امتثال تفصیلی نماید.

قوله: و علیه: متفرع بر سخن اخیر که احتیاط جایز نبود، باید گفت: که کسانی که در احکام شرعی راه اجتهاد و تقلید را رها کرده اند (نه مقلد هستند و نه مجتهد) تمام عباداتشان باطل است؛ حتی اگر اهل احتیاط باشند و در جمیع موارد امتثال اجمالی کنند؛ ولی احتیاط که جایز نیست.

قوله: هذا: مطالبی که تا به حال طی هفت مسئله در باب قطع گفتیم، بخشی از مباحث باب قطع بود که به مناسبت در اینجا مطرح شد و بخش دیگری هم (چنانکه قبلاً اشاره شد) در مباحث اصل براءت و احتیاط خواهد آمد.

ص: ۶۶

امارات ظنیه

اشاره

قوله: فیقع الکلام: هدف اصلی مقصد ششم، بحث امارات ظنیه است که در تقسیم کلی سه دسته می شوند:

۱- اماراتی که قطعاً حجّت نیستند مثل قیاس.

۲- اماراتی که حتماً حجّت هستند، مثل خبر ثقه و ظواهر.

۳- اماراتی که مشکوک الاعتبار هستند، مثل شهرت فتوایی، اجماع منقول و ... هدف بیان این مطلب است که کدامیک از این امارات حجّت و کدامها حجّت نیستند؟

قوله: و قبل الخوض: پیش از ورود در بحث اصلی و بیان یک یک امارات، سزاوار است که سه امر را از باب مقدمه بیان کنیم:

مقدمه اول: تفاوت اساسی قطع و اماره ظنیه:

در باب قطع این نکته به وضوح بیان شد که حجّیت ذاتی قطع است (ذاتی باب برهان) یعنی از لوازم لا ینفک قطع است و حصول قطع همان و تحقق حجّیت همان، و قطع، نظر به ذات و طبیعتش مقتضی حجّیت بود و نیازی به جعل جاعل نداشت؛ و بلکه امکان جعل و اعتبار وجود نداشت، نه اثباتاً و نه نفیاً. البته علم تفصیلی علت تامه حجّیت بود و علم اجمالی مقتضی حجّیت بود و لولا المانع تأثیر می گذاشت؛ ولی به هر حال هر دو حجّت و واجب الاتباع بودند و عقل مستقل به حجّیت بود، آنهم به محض حصول قطع، حکم به حجّیت می کرد و حالت منتظره نداشت؛ ولی امارات ظنیه این گونه نیستند و حجّیت ذاتی و لازمه ذات و ماهیت آنها نیست که به محض حصول ظنی، عقل مستقل به حجّیت آن باشد، بلکه اگر ما باشیم و عقل، بخصوص در فرض انفتاح باب علم و تمکن از

ص: ۶۷

تحصیل قطع، عقل می گوید که بهشت و سعادت ابدی، آن اندازه ارزش دارد که در دنیا شب و روز خودت را به زحمت بیندازی و به دنبال تحصیل یقین باشی و به مظنه قناعت نکنی. لذا اماره ظنیه ذاتا خواهان حجیت نیست، بلکه نظر به ذاتش لا اقتضاء است؛ یعنی نه اقتضای حجیت دارد. (برخلاف قطع که واجب الوجود بود از حیث حجیت.) و نه اقتضای عدم حجیت دارد (برخلاف شک که واجب العدم است از حیث حجیت.) بلکه نسبت آن به دو طرف ثبوت و نفی حجیت، یکسان است.

و چون نظر به ذاتش لا اقتضاء است (همان گونه که هر ماهیتی نظر به وجود و هستی لا اقتضاء است.) طبعاً احتیاج به عاملی خارج از ذات و طبیعت ظن دارد که او را از این حد استواء بدر آورده و بدان حجیت دهد یا از آن حجیت را بگیرد و آن عامل خارجی جعل جاعل و اعتبار معتبر است که شارع مقدس باشد که در مواردی اماره ظنیه را باطل کرده و فرموده: از ظن قیاسی پیروی نکنید، و در مواردی هم آن را حجیت کرده و فرموده: از خبر ثقه پیروی کنید، در شرایطی هم به جعل عقل حجیت برای مظنه ثابت می شود و آن فرض انسداد است که اگر کسی انسدادی شد و مقدمات دلیل انسداد را پذیرفت و قبول کرد که مکلف در حالات خاصی به سر می برد (باب علم به رویش مسدود است، باب علمی هم مسدود است، احتیاط هم در همه جا ممکن نیست و ...) آنگاه نتیجه مقدمات مذکور بر مسلک عده ای حکومت است؛ یعنی در این شرایط ویژه عقل مستقل است به اینکه باید از ظن و جانب مظنون پیروی کرد. بر این مسلک جعل عقلی است.

و فرقی با قطع این بود که در قطع به محض حصول قطع عقل مستقل به حجیت بود؛ یعنی آن را درک و استکشاف می کرد و در ظن مطلق پس از حصول مقدمات مذکور عقل حکم به حجیت کرده و جعل حجیت می کند برای مطلق ظن. البته بر مسلک عده ای هم نتیجه مقدمات انسداد، کشف است؛ یعنی این ها کاشف از این هستند که در شرایط مزبور خود شارع ظن مطلق را در حق مکلف حجیت نموده است که باز جعل شرعی خواهد بود؛ ولی اصل مسلم این است که به هر حال ظن پشتوانه لازم دارد و جاعلی باید برای ظن جعل حجیت کند.

ص: ۶۸

این است فرق اساسی قطع و ظن که حجیت نسبت به قطع لازم ذات قطع است و از قبیل الاربعه زوج و الانسان ممکن است که در هیچ ظرفی از ظروف وجود و هستی، زوجیت از اربعه و امکان از انسان منفک نمی شود؛ ولی نسبت به اماره عرض مفارق است که گاهی عارض می شود و گاهی نه، بستگی به عامل خارجی یعنی جعل و اعتبار دارد و از قبیل الجسم ایض و الانسان موجود است که وجود و بیاض عارض بر انسان و جسم می باشد و همیشگی هم نیست.

قوله: ثبوتاً: در باب حجیت قطع دو مقام بحث مطرح بود: ۱- مقام ثبوت تکلیف. ۲- مقام سقوط تکلیف در سایه امتثال تفصیلی یا اجمالی و ثابت شد که قطع چه تفصیلی و چه اجمالی نسبت به هر دو مقام حجّت بود و ذاتاً اقتضای ثبوت و سقوط داشت. حال در باب ظن هم همین دو مقام مطرح است.

۱- مقام ثبوت: آیا اماره ظنیه نظر به ذاتش مثبت تکلیف هست و حجّت است یا نه؟

۲- مقام سقوط: آیا ظن به فراغ و امتثال مثل علم به آن حجّت و موجب سقوط تکلیف است یا خیر؟

مرحوم آخوند می فرماید که نسبت به هر دو مقام مظنه حجیت ذاتی ندارد و نیازمند جعل جاعل است. هم نسبت به مقام اثبات تکلیف که تا به حال بیان شد و مخالفی هم در مسئله وجود ندارد (یعنی تا شارع مقدس خبر ثقه را حجّت نکند، نمی توان با خبر ثقه وجوب جمعه را مثلاً ثابت کرد و خبر ثقه را حجّت و منجز یا موجب عذر دانست.) و هم نسبت به مقام سقوط تکلیف. یعنی اگر مکلف از قول دو نفر عادل یا خبر یک نفر و ... مظنه پیدا کرد که تکلیف واقعی را انجام داده، آیا می تواند به این ظن به امتثال و فراغ ذمه قناعت کند و این ظن برای او حجّت است و تکلیف را از دوش او برمی دارد یا خیر، باید فراغ ذمه قطعی و یقینی پیدا کند و یا برای این ظن به فراغ پشتوانه ای پیدا شود و شارع او را حجّت کند، و گرنه ذاتاً اقتضای این معنا را ندارد؟

مشهور و مرحوم آخوند معتقدند که در این مرحله هم مجرد ظن به فراغ کافی نیست و ارزشی ندارد و نمی توان بدان اکتفا کرد؛ مگر اینکه پشتوانه داشته باشد. ولی بعضی از

ص: ۶۹

محققان (محقق خوانساری در مشارق الشموس (۱)) ظاهر کلامشان مخالف گفتار مشهور است و معتقدند که در مقام امتثال ظن به فراغ ذمه کافی است و نیازی به تحصیل علم و یا وجود دلیل بر اعتبار این ظن نداریم.

قوله: و لعله: مرحوم آخوند می فرماید که شاید دلیل این بعض عبارتست از اینکه وی دفع ضرر محتمل را لازم نمی داند.

بیان مطلب: قاعده دفع ضرر محتمل آن هم به معنای ضرر اخروی، یعنی عقاب محتمل (چون ضرر دنیوی مقطوعش هم گاهی لازم الدفع نیست تا چه رسد به مظنون یا محتمل آن). از قواعدی است که مفصلاً در باب اصل براءت و اشتغال خواهد آمد و فعلاً خلاصه مطلب این است که کسی که ظن به فراغ ذمه پیدا کرده، احتمال عقاب می دهد؛ زیرا یقین به فراغ که ندارد، گمان دارد و درصد کمی هم احتمال می دهد که فارغ نشده و انجام نداده و مؤاخذه دارد و چون محتمل قوی است، باید ترتیب اثر دهد. آنگاه اگر دفع عقاب محتمل لازم باشد، باید اعاده کند و به ظن مزبور قناعت نکند؛ ولی اگر دفع عقاب محتمل واجب نباشد، در اینجا اعاده لازم نیست. و همان ظن به فراغ کافی است. پس شاید مدرک آن بعض بر کفایت ظن به فراغ عبارت باشد از عدم لزوم دفع عقاب محتمل.

قوله: فتأمل: محشین محترم وجوهی را برای فتأمل ذکر کرده اند که من جمله مرحوم مشکینی سه وجه آورده و ما به بعضی از آنها اشاره می کنیم:

۱- شاید اشاره باشد به اینکه قاعده دفع عقاب محتمل مربوط به مقام ثبوت تکلیف در موارد علم اجمالی یا شک بدوی قبل الفحص است که مبسوطاً خواهد آمد و ربطی به مقام ثانی، یعنی سقوط تکلیف ندارد.

۲- شاید اشاره باشد به اینکه بحث ما در حجیت ذاتی ظن است نسبت به مقام سقوط و استناد به این قاعده بدان معنا است که ذاتاً اقتضایی ندارد و بدلیل خارجی مقتضی کفایت است. ۳- و ...

مقدمه دوم: تعبد به اماره ظنیه

امر دومی که از باب مقدمه ذکر می‌کنند آن است که درباره تعبد به امارات ظنیه (منظور از تعبد همان جعل حجیت و ایجاب متابعت از اماره و مکلفین را ملزم و موظف و متعبد ساختن به عمل به اماره است بگونه‌ای که بتوانند به شارع اسناد دهند و بگویند که خداوند جمعه را بر ما واجب کرده است، آنهم از این اسناد هیچ بدعت و تشریح و افتراپی پیش نیاید.) سه مقام از بحث وجود دارد:

۱- امکان و امتناع ذاتی: آیا نظر به ذات امارات ظنیه (با قطع نظر از محاذیری که لازم می‌آید و در مقام بعدی خواهیم گفت.) تعبد به آنها و حجّت کردن آنها در حق مکلف ممکن به امکان ذاتی است؟ (نظیر وجود برای ماهیات که امکان ذاتی دارد و ماهیات نظر به ذات خود نسبت به وجود و عدم اقتضایی ندارند.) یا محال به امتناع ذاتی است؟ (نظیر اجتماع و ارتفاع نقیضین که استحاله ذاتی دارند و نظر به ذاتشان با قطع نظر از هر امر خارجی محال می‌باشند و لذا صدورشان از حکیم و غیر حکیم مطلقاً محال است.) این مقام در امر اول بیان شد و در حقیقت مقدمه اول برای بیان امکان ذاتی تعبد به اماره بود.

۲- پس از قبول امکان ذاتی نوبت به امکان و امتناع وقوعی می‌رسد. منظور از امکان وقوعی آن است که از وقوع تعبد به اماره هیچ محذوری پیش نمی‌آید. نه محالی و نه باطلی، نه مستلزم محال ذاتی است که منجر به تناقض شود و مستلزم المحال محال باشد و نه مستلزم محال عرضی است که مستلزم ظلم و تفویت مصلحت و القاء در مفسده و در یک کلام مستلزم قبیح باشد که بر مولای حکیم محال است؛ و گرنه بر دیگران محال نیست. منظور از امتناع وقوعی آن است که از وقوع تعبد به اماره محذوری پیش آید و مستلزم محال ذاتی یا عرضی باشد.

حال آیا تعبد به امارات ظنیه و جعل حجیت برای آنها از سوی شارع مقدس، ممکن به امکان وقوعی است و تالی فاسدی ندارد یا محال به امتناع وقوعی است و محذور دارد؟

محور بحث در این امر ثانی راجع به همین مقام است و مبسوطاً خواهد آمد که جناب

ابن قبه مدعی شده که تعبد به اماره ظنیّه امتناع وقوعی دارد و دلایلی هم اقامه کرده (۱). ولی مشهور اصولیان طرفدار امکان وقوعی هستند و تمام توالی فاسده ای را که ابن قبه و اتباع او ذکر کرده اند، جواب می دهند و مانعی از این تعبد نمی بینند.

۳- وقوع و لا وقوع: پس از پذیرش امکان ذاتی و امکان وقوعی، نوبت می رسد به اینکه آیا تعبد به اماره ظنیّه واقع هم شده یا نه؟ یعنی در شریعت مواردی داریم که روی آنها دست گذاشته و برای نمونه بگوییم که در این موارد شارع اماره ظنیّه را حجت کرده یا واقع نشده و چنین مواردی نداریم؟ این مقام مبسوطا پس از طی مقدمات خواهد آمد و هدف اصلی از باب امارات بیان همین موارد است که کدام اماره را شارع حجت کرده و کدامها را حجت نکرده؟ و فعلا کاری به این مقام نداریم.

قوله: و لیس الامکان: در دو مقام اول و دوم، گاهی یقین به امکان ذاتی یا امتناعی ذاتی چیزی داریم، یا یقین به امکان و امتناع وقوعی امری داریم. در این فرض تکلیف روشن است و یقین ملاک است؛ ولی اگر چنانچه در موردی شک کردیم که فلان امر امکان ذاتی دارد یا امتناع ذاتی، امکان وقوعی دارد یا امتناع وقوعی، آیا اصل و قاعده ای داریم که به آن مراجعه کرده و حکم مورد مشکوک را روشن کنیم؟

از سخنان شیخ اعظم در رسائل استفاده می شود که آری، برای صورت شک اصلی داریم به نام اصله الامکان که عقلاء عالم آن را قبول دارند و سیره عقلاء بر این است که عملا بنا را بر امکان گذاشته و آثار و احکام امکان را بر آن مترتب می کنند (۲).

مرحوم آخوند این اصل را قبول ندارند و در مجموع سه اشکال به آن وارد می کنند:

۱- ما اصل وجود چنین سیره ای را از عقلاء عالم قبول نداریم که هرکجا شک در امکان داشتند، عملا آثار امکان را بر آن شیء مرتب کنند و چنین سیره ای برای ما محرز نیست.

۲- برفرض که چنین سیره ای باشد؛ ولی حجیت آن مسلم نیست، زیرا سیره عقلانیّه باید مورد امضای شارع باشد و دلیل بر اعتبارش قائم شود و سیره مزبور دلیل ندارد؛ زیرا دلیل یا قطعی است و یا ظنی. دلیل قاطع که جزما ندارد؛ وگرنه ما نیز تسلیم می شدیم.

۱- به نقل شیخ اعظم در رسائل، ص ۲۵-۲۴.

۲- فرائد الاصول، ص ۲۴.

ص: ۷۲

دلیلی ظنی هم برفرض وجودش فایده ای ندارد؛ زیرا مصادره به مطلوب است و هنوز اصل حجیت ظن ثابت نشده و اول کلام است و چگونه با آن حجیت سیره عقلاء را اثبات کنیم؟

قوله: و لکن: مشهور برای اثبات امکان تعبد از این راه آمده اند که شیخ در رسائل نقل کرده: «و استدلال المشهور علی الامکان بانّا نقطع بانه لا یلزم من التعبد به (ای بالظن) محال» سپس جناب شیخ اشکال کرده «و فی هذا التقرير نظر اذا القطع بعدم لزوم المحال فی الواقع موقوف علی إحاطه العقل بجميع الجهات المحسنه و المقبحه و علمه بانتفائها و هو غیر حاصل فیها نحن فیه.» سپس خود شیخ اعظم این گونه استدلال کرد «فالاولی ان یقرّر هکذا أنّا لا نجد فی عقولنا بعد التأمل ما یوجب الاستحاله و هذا طریق یسلکه العقلاء فی الحکم بالامکان» (۱).

ولی مرحوم آخوند به گونه دیگری برای امکان تعبد، استدلال می کنند: «ادلّ دلیل علی امکان شیء و وقوعه الخارجی» یعنی همین که مشاهده می کنیم که در خارج محقق شده و جامه هستی بتن کرده، بهترین دلیل بر امکان آن است؛ زیرا اگر ممکن نبود، که به این مرحله راه نمی یافت. در آینده ثابت خواهیم کرد که تعبد به بعضی از امارات ظنیّه واقع شده (خبر ثقه، ظواهر، ...) و این کاشف از عدم ترتب محال و باطل بر چنین تعبدی است و نیازی به استناد به اصاله الامکان و غیره نداریم.

قوله: فلا حاجه: اشکال سوم به مرحوم شیخ این است که اگر وقوع خارجی ثابت شد، دیگر نیازی به اثبات امکان نداریم و بحث از آن بیهوده است و بالا-تر از آن را ثابت کرده ایم و اگر وقوع ثابت نشد بحث از امکان و اثبات آن فایده ای ندارد (زیرا در علم اصول صرف اثبات امکان منتج نیست و باید وقوع ثابت شود تا فقیه بتواند از آنها در استنباط احکام استفاده کند). پس سخن شیخ اعظم که از راه بناء عقلاء بر اصاله الامکان پیش آمدند، ناتمام است.

قوله: و الامکان: شیخ الرئیس (ابو علی سینا) در کتاب اشارات قاعده ای دارد که به نام

قاعده امکان معروف است و آن اینکه: «کل ما قرع سمعک من الغرائب فذره فی بقعه الامکان ما لم یددک عنه واضح البرهان (۱)» یعنی هر چیز عجیب و غریبی گوشت را کوید (مثلاً شنیدی که می گویند ماوراء طبیعت حقایقی به مراتب قوی تر از حقایق طبیعی وجود دارد، شنیدی که موجودی هست که داخل فی الاشیاء لا بالممازجه و خارج عن الاشیاء لا بالمبانیه و ...) فوری نفی نکن (و در قضاوت شتاب مکن!) بلکه آن را در بقعه و اتاق امکان بگذار (و بگو ممکن است! شاید چنین چیزی باشد!) مگر اینکه برهان واضح و روشن آن را نفی کند و از آن مانع شود. (پس تا برهان قاطع بر نفی چیزی نیافته ای نفی کن). حال ممکن است کسی خیال کند این قاعده مؤید کلام شیخ اعظم است و ابن سینا هم می گوید که بنا را بر امکان بگذار (چنانکه مرحوم رحمت الله صاحب حاشیه بر رسائل چنین برداشتی کرده (۲)) آیا کلام شیخ رئیس در معقول مؤید کلام شیخ اعظم در منقول است یا خیر؟

مرحوم آخوند می فرماید که خیر، این قاعده مؤید گفتار شیخ اعظم نیست؛ زیرا امکانی که در ما نحن فیه (تعبد به اماره) مطرح است، عبارت است از امکان در قبال امتناع و وجوب که از اوصاف واقعی و نفس الامری ممکنات و محالات و واجب الوجود هستند و ممکن در واقع دارای وصف امکان ذاتی و وقوعی هست، چه ما بدانیم یا نه، ملتفت باشیم یا نه. آیا واقعا تعبد به اماره ممکن است یا محال؟ ولی امکانی که در کلام شیخ رئیس مطرح است به معنای احتمال در مقابل قطع و یقین است؛ یعنی اگر چیز عجیبی شنیدی و شاخ در آوردی، بگو شاید چنین باشد، و لو یقین نداری و جایگاه احتمال در ذهن است.

چه بسا صفت واقعی شیئی محتمل وجوب وجود باشد؛ ولی شما چون یقین نداری می گویی که ممکن است، یعنی شاید چنین چیزی باشد. پس قاعده مزبور هم به نفع شیخ اعظم تمام نشد.

قوله: و من الواضح: اگر پرسند که چه مانعی دارد در ما نحن فیه هم (باب تعبد به

۱- الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۴۱۸، نمط دهم.

۲- فرائد الاصول، ص ۲۴، حاشیه کتاب.

ص: ۷۴

امارات) امکان را به معنای احتمال بگیریم، نه مقابل امتناع و وجوب؟ مرحوم آخوند می فرماید که امکان به این معنا، بینه (استدلال نقلی) و برهان (استدلال عقلی) لازم ندارد، بلکه یک امر وجدانی است و هرکس باید به وجدانش مراجعه کند و ببیند چنین احتمالی می دهد یا نه. درحالی که آقایان برای امکان تعبد نفی و اثباتا استدلال و برهان می آورند و درصدد اثبات یک امر واقعی و نفس الامری هستند. پس امکان تعبد به معنای احتمال تعبد در قبال یقین نیست، و به معنای امکان در قبال امتناع است.

قوله: و کیف کان: امکان در قاعده شیخ الرئیس به معنای احتمال باشد یا به معنای امکان در قبال امتناع، فعلا کاری به آن نداریم و مهم بیان نزاع معروف در ما نحن فیه است.

آیا تعبد به غیر علم ممکن است یا محال و باطل است؟ (منظور از تعبد، همان جعل حجیت است یعنی شارع برای غیر علم حجیت جعل کند و منظور از غیر علم هم عبارتست از امارات ظنیه و اصول عملیه.) دو نظریه وجود دارد:

۱- ابن قبه طرفدار امتناع است. ۲- مشهور طرفدار امکان هستند.

دلایلی که می توان به نفع ابن قبه اقامه کرد، عبارتند از پنج دلیل که دو دلیل مستقیما از زبان ابن قبه عنوان شده و شیخ اعظم در رسائل (۱) آنها را نقل و نقد کرده اند و مرحوم آخوند آنها را تکرار نمی کند علاوه بر این ها سه وجه دیگر را مرحوم آخوند مطرح کرده که برخی از این امور از محالات هستند (مثل اجتماع مثلین و ضدین و طلب ضد آن) برخی هم اگرچه محال عقلی و ذاتی نیستند، ولی باطل و مردود بوده و احیانا از مولای حکیم محال وقوعی هستند (مثل تصویب و تفویض مصلحت و القاء در مفسده) و این وجوه عبارتند از:

وجه اول: درباره احکام الهی دو مبنای کلی وجود دارد:

۱- هر موضوعی در واقع دارای حکمی است که براساس ملاکات یعنی مصالح و مفاسد برای آن موضوع جعل شده است و میان عالم و جاهل مشترک است و به هیچ وجه تغییر نمی کنند، چه اماره بر وفق آنها باشد یا برخلاف آنها.

۱- فرائد الاصول، ص ۲۵-۲۴.

ص: ۷۵

۲- غیر از مفاد و مؤدای اماره در واقع و نفس الامر حکمی وجود ندارد و هرچه هست همین مؤدای اماره است و این مسلک تصویب است که عامه بر آن باور هستند در قبال مبنای اول که عقیده امامیه بود.

با توجه به این مقدمه وجه اول بر دو مبنای مذکور استوار است: اگر تعبد به غیر علم جایز باشد و شارع مقدس بتواند خبر واجد را در حق ما حجت کند، فرض می‌کنیم که در واقع نماز جمعه واجب است، حال خبر واحد هم که قائم شده بر نماز جمعه از دو حال خارج نیست:

یا مصیب و مطابق واقع است؛ یعنی خبر واحد هم بر وجوب جمعه دلالت می‌کند. در این صورت اجتماع مثلین می‌شود؛ یعنی دو وجوب در موضوع واحد به نام جمعه مجتمع می‌شوند. یا اگر در واقع حرام بود و اماره هم دال بر حرمت شد، دو حرمت واقعی و ظاهری جمع می‌شوند و تازه اجتماع دو ایجاب یا دو تحریم از باب مثال است؛ و گرنه اجتماع دو کراهت یا استحباب یا اباحه نیز متصور است. به هر حال اجتماع مثلین می‌شود که از محالات است.

و یا اماره خطا کرده و مخالف واقع درمی‌آید؛ یعنی واقع وجوب جمعه است و اماره بر حرمت یا استحباب یا کراهت یا اباحه آن دلالت کرده. در این صورت اگر اماره هم حجت باشد و بر حرمت یا استحباب ظاهری و ... دلالت کند، اجتماع ضدین پیش می‌آید (بنا بر اینکه همه احکام خمس با یکدیگر متضاد باشند، آنگاه ذکر ایجاب و تحریم در عبارت کفایه از باب مثال خواهد بود، ولی اگر همه احکام متضاد نباشند و تنها ایجاب و تحریم ضدان باشند، ذکر آن دو از باب تعیین انحصار به فرد خواهد بود که این نیز از محالات است.) ضمناً ایجاب و تحریم دو حکم است و در مرحله دو حکم فعلی یا انشایی تضاد پیش می‌آید؛

ولی قبل از آن در نفس مولی هم تضاد پیش می‌آید که نسبت به عمل واحد به نام جمعه هم اراده و حب داشته باشد؛ چون در واقع واجب است و هم کراهت و بغض داشته باشد و خبر ثقه بر حرمت آن دلالت می‌کند. اگر به عکس باشد، ایجاب و تحریم مسبوق به اراده

و کراهت است و اجتماع اراده و کراهت در نفس مولی نسبت به عمل واحد از محالات است. همچنین قبل از اراده و کراهت مسئله مصلحت و مفسده مطرح است که اراده و حب ناشی از مصلحت، و کراهت و بغض ناشی از مفسده است و لازم می شود که عمل واحد هم دارای مصلحت ملزمه باشد و هم مفسده ملزمه (تقیید به ملزمه مثل ایجاب و تحریم است که قبلا ذکر شد که یا از باب مثال است و یا تعیین). آنهم بدون کسر و انکسار؛ یعنی گاه مصلحت و مفسده را که باهم می سنجم، یکی رجحان دارد و پس از کسر و انکسار و سبک سنگین کردن یک طرف بلامعارض و مزاحم می شود، همان تعیین می یابد. مثل باب شراب و قمار که می فرماید: «يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا» (۱) که نخست هم گناه داشتن و هم منافع را ذکر می کند و سپس گناه آن دو را بزرگتر می داند و لذا مفسده بلامزاحم موجب حرمت می شود؛ ولی گاهی کسر و انکساری در بین نیست و یکی در دیگری ادغام نمی شود یکی فدای دیگری نمی شود و هر کدام استقلالاً محفوظ هستند که مورد بحث ما از این قبیل است و لذا محذور اجتماع مثلین به قوت خود باقی است. پس تعبد به غیر علم گاهی سر از اجتماع ضدان درمی آورد و گاهی سر از اجتماع ضدان در مرحله حکم و گاهی در مرحله ملاک درمی آورد و همه این ها محال می باشند.

اما بر مبنای دوم: گاهی تعبد به امارات ظنیه سر از اجتماع مثلان و ضدان در نمی آورد؛ چون اصلاً غیر از مؤدای اماره حکم دیگری نیست؛ ولی مستلزم قول به تصویب است که به اجماع امامیه و به حکم اخبار متواتره باطل است و تعبد به اماره مستلزم باطل است و مستلزم الباطل باطل.

وجه دوم: گاهی تعبد به غیر علم موجب طلب ضدان و امر به ضدان می شود و آن در مواردی است که فرضاً در واقع و نفس الامر ازاله نجاست از مسجد واجب و متعلق طلب است؛ ولی در ظاهر اماره برخلاف آن قائم شده و بر وجوب ضد واجب واقعی دلالت کرده؛ یعنی وجوب نماز اول وقت را دلالت دارد. در چنین فرضی اگر غیر علم حجت

ص: ۷۷

باشد، لازمه اش امر به ضدان است؛ یعنی هم ازاله از ما طلب شده و هم نماز اول وقت و این نیز محال است؛ زیرا حد اقل این است که تکلیف به محال است و از مولای حکیم صادر نمی شود. (فرق طلب ضدان با اجتماع ضدان روشن است که اجتماع ضدان در موضوع واحد به نام نماز جمعه بود که هم واجب باشد و هم حرام. در این موارد حکمها تضاد داشتند؛ ولی طلب ضدان در دو موضوع است و خود طلبها و امرها ضدان نیستند، بلکه مثلاًن هستند؛ ولی متعلق آن دو، یعنی ازاله و نماز اول وقت ضدان هستند و قابل جمع نیستند.)

وجه سوم: گاهی تعبد به غیر علم موجب تفویت مصلحت یا القاء در مفسده می شود، بیان مطلب: اگر فرض کنیم در واقع جمعه واجب باشد؛ ولی در ظاهر اماره بگوید که جمعه واجب نیست و این اماره هم حجّت باشد و ما به حکم اماره جمعه را انجام ندهیم، اینجا حجیت اماره باعث ترک واجب و فوت مصلحت واقع شد و باعث و بانی و مفوّت این مصلحت شارع مقدس است. یا اگر فرض کنیم که جمعه در واقع حرام است و اماره حکم به عدم حرمت کرد و ما به حکم اماره جمعه را مرتکب شدیم، موجب القاء در مفسده می شود و باعث این القاء در مفسده شارع است که اماره را در حق ما حجّت کرده پس گاهی تعبد به اماره این محاذیر را دارد و هر کدام از تفویت مصلحت و القاء در مفسده قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی شود.

نتیجه: ابن قبه و همفکرانش به حکم وجوه مذکور تعبد به خبر واحد را محال دانسته و می گویند که غیر علم هرچه باشد در حق ما حجّت نیست و شارع نمی تواند آن را حجّت کند و پیروی از آن را بر ما واجب کند؛ زیرا محذوراتی دارد که ذکر شد.

قوله: و الجواب: پاسخ اجمالی مرحوم آخوند این است که پاره ای از لوازم و توالی مذکور واقعا محذور و تالی فاسد هستند؛ ولی خوشبختانه از تعبد به غیر علم این محالات پیدا نمی شود (اجتماع مثلین و ضدّین و طلب ضدّین از قبیل می باشند.) و برخی از این لوازم پیدا می شود (تفویت مصلحت یا القاء در مفسده) ولی این ها محذور نبوده و مانع حجّیت از اماره ظنیّه نمی شوند و تحت الشعاع مصالح مهم تر واقع می شوند. پس بعضی

باطلند و غیر لازم و بعضی لازمند و غیر باطل.

پاسخ تفصیلی مرحوم آخوند: از وجه سوم جداگانه پاسخ خواهند داد و از وجه اول و دوم براساس مبانی جواب می دهند که در باب حجیت امارات ظنیه سه مبنا را مطرح می کنند:

۱- مبناى خود مرحوم آخوند: به عقیده ایشان تعبد به اماره به معنای جعل حجیت برای اماره است و حجیت که از احکام وضعیه است مستقلاً قابل جعل است؛ یعنی شارع مقدس همان طور که وجوب را جعل و تشریح می کند، حجیت را هم می تواند جعل کند (بر خلاف شیخ اعظم که احکام وضعیه را مستقل به جعل نمی داند و تمام آنها را منتزع از حکم تکلیفی می داند؛ ولی مرحوم آخوند احکام وضعیه را به سه بخش تقسیم کرده و حجیت را از احکامی می داند که مستقل بالجعل است و تفصیل مطلب در باب استصحاب خواهد آمد.) و جعل حجیت هم نه عین جعل حکم تکلیفی برطبق مؤدای اماره است و نه مستلزم انشاء احکام تکلیفیه برای مؤدای اماره است که باقیام اماره و حجّت شدن آن از سوی شارع لازمه اش این باشد که یک وجوب ظاهری جدیدی غیر از حکم الله واقعی، برای مؤدای اماره؛ یعنی نماز جمعه (مثلاً) ثابت شود، بلکه اماره صرف طریق به سوی واقع است و عند الإصابه واقع را منجز می کند و عند الخطاء موجب عذر است. آنگاه بر این مبنا اصلاً غیر از حکم واقعی حکم دیگری وجود ندارد که سخن از اجتماع مثلاً یا ضدان یا امر به ضدین یا اجتماع اراده و کراهت یا اجتماع مصلحت و مفسده مطرح باشد.

پس هیچیک از محذورهای مزبور لازم نمی آید.

تنظیر: قضیه «الاماره حجه» مثل قضیه «القطع حجه» است و همان طور که قطع صددرصد طریق به سوی واقع بود و برطبق مفاد قطع حکم جدیدی ثابت نمی شد، بلکه چهار حکم و اثر عقلی داشت که عبارت بودند از ۱- تنجز واقع عند الاصابه. ۲- عذر درست شدن عند الخطاء. ۳- انقیاد، اگر با قطع خود موافقت کند و بعداً کشف خلاف شود.

۴- تجزی، اگر با قطع خود مخالفت کند و سپس کشف خلاف شود. همین آثار برای اماره ظنیه نیز وجود دارد. با این تفاوت که حجیت قطع ذاتی و لازم ذات قطع بود و نیازی به

جعل جاعل نداشت؛ ولی حجیت ظن لازم لا ینفک او نیست و لذا نیاز به جعل و تمیم کشف دارد؛ ولی پس از جعل حجیت از نظر احکام و آثار حجیت فرقی با قطع ندارد و جز حکم واقعی حکم دیگری نیست تا سخن از اجتماع مثلاًن و ضدان و ... در میان باشد.

قوله: و اما تفویت: پس از پاسخ وجه اول و دوم بر مسلک مرحوم آخوند، به پاسخ وجه سوم می پردازند و پس از آن جواب از وجه اول و دوم را بر دو مبنای دیگر دنبال خواهند کرد. ما نیز قبول داریم که تعبد به غیر علم و حجیت امارات ظنیّه گاهی موجب تفویت مصلحت یا القاء در مفسده می شود. به همان بیانی که در استدلال شما ذکر شد؛ ولی معتقدیم که تفویت مصلحت یا القاء در مفسده آنهم در بعض موارد، مانع از تعبد به غیر علم نیست و جلو حجّت شدن آن از سوی شارع را نمی گیرد.

بیان مطلب: اگر حجیت اماره دارای مصلحت مهمتری نباشد و جلو تفویت مصلحت یا القاء در مفسده در بعض موارد را سد نکند، حق با شما است و از مولای حکیم شایسته نیست که آن را حجّت کند؛ ولی با وجود مصالح مهم تر، این مفسده (تفویت یا القاء) قابل جبران است و خوشبختانه در تعبد به امارات یک مصلحت نوعیه عامه مهمی وجود دارد و آن عبارتست از مصلحت تسهیل بر عامه مکلفین که اگر بنا بود، نسبت به هر حکمی از احکام شرعیه تحصیل علم و یقین لازم باشد برای نوع مردم عسر و حرج شدید و بلکه اختلال نظام معاش پیش می آمد و همه باید همه کارها را رها کرده و در طلب علم به احکام بکوشند و هرگز شارع راضی به اختلال نظام معیشتی مردمان نیست و صدالبته وقتی راه پیروی از اماره باز باشد طبعاً در مواردی و برای فرد یا افرادی هم ممکن است در اثر خطای اماره یا دروغ گفتن راوی و غیره مفسدتی پیش آید و واجبی از آنها فوت شود یا به حرامی بیفتند؛ ولی شخص یا اشخاصی دچار این مفسد شوند، بهتر از آن است که نظام معاش همگان مختل شود که نه دنیایی خواهند داشت و نه به حکم «من لا معاش له لا معاد له» آخرتی. اینجاست که مصالح فرد یا گروهی باید فدای مصالح نوع مردم شود و بر این اساس امارات غیر عملی با شرایطی حجّت هستند و هیچ محذوری در این حجیت وجود ندارد.

قوله: نعم: پرونده وجه سوم بسته شد و اینک باز می گردیم به دنباله جواب از وجه اول

ص: ۸۰

و دوّم و طبق دو مبنای دیگری که امامیه در باب حجیت امارات دارند، پاسخ را دنبال می‌کنیم.

طبق مبنای مرحوم آخوند، غیر از حکم واقعی حکم دیگری برطبق اماره نبود تا سخن از اجتماع مثلین و ضدین و تصویب و طلب ضدین و امر به آن دو مطرح شود. به بیانی که گذشت. و اما دو مبنای دیگر:

۱- تعبد یعنی جعل حجّیت که حجّیت خودش حکمی از احکام وضعیه است و مستقلا قابل جعل است و معنای صدق العادل جعل حجّیت است. (تا اینجا با مبنای آخوند یکی بود.) ولی جعل حجّیت مستلزم جعل یک سلسله احکام تکلیفیه ای است که در هر کجا متناسب با همان مورد است و به دنبال جعل حجّیت این احکام نیز جعل می‌شود مثلا اگر اماره بر وجوب جمعه دلالت کرد و شارع این اماره را حجّت کرد، به دنبال آن وجوب ظاهری برای جمعه ثابت می‌شود و اگر دال بر حرمت جمعه بود، یک حرمت ظاهری درست می‌شود و صرفا تنجیز یا اعذار نیست.

۲- مسلک شیخ اعظم این است که اصولا احکام وضعیه اعم از حجّیت و ملکیت و ...

قابل جعل به جعل مستقل نیستند و از حکم تکلیفی انتزاع می‌شوند. فی المثل به دنبال بیع جامع شرایط شارع حکم به وجوب تسلیم مبیع و حرمت امساک آن می‌نماید و حکم به اباحه و جواز تصرف مشتری می‌نماید و ما از این احکام تکلیفی ملکیت را انتزاع می‌کنیم.

در ما نحن فیه هم شارع حکم به وجوب متابعت از اماره می‌نماید و ما از این وجوب اتباع، حجّیت را انتزاع می‌کنیم. پس جعل حجّیت برای اماره عین جعل حکم تکلیفی برطبق مؤدای آن است و گویا فرموده که جمعه مثلا واجب است. (۱) که البته دلیل مرحوم شیخ و پاسخ مرحوم آخوند و تجزیه و تحلیل مطلب در باب استصحاب خواهد آمد و فعلا تنها به ذکر مبانی اکتفا می‌کنیم.

حال بر این دو مبنا که بدنبال قیام اماره و حجّیت آن از سوی شارع، سخن از جعل حکم ظاهری برطبق مؤدای اماره به میان آمد، اجتماع دو حکم لازم می‌آید (یکی حکم واقعی

۱- فرائد الاصول، صل ۲۷-۲۶.

الهی که در واقع هست و تابع علم و جهل ما هم نیست و تابع قیام اماره هم نیست. دیگری حکم ظاهری که طبق مفاد اماره است. ممکن است کسی خیال کند که پس اجتماع مثلین یا ضدین می شود و اشکال وارد است؛ ولی خوشبختانه اصلا این دو حکم مثلان یا ضدان نیستند تا کسی تفوه کند به این مطلب که اجتماع چنین دو حکمی محال است؛ زیرا دو حکم دارای دو ماهیت و دو سنخ هستند و هر کدام نشانه‌ها و احکامی دارند و از یک مقوله نیستند تا در عرض هم بوده و اجتماع آن دو ممکن نباشد.

بیان مطلب: یکی از آن دو حکم (حکمی که مؤدای اماره است) صددرصد ظاهری صوری طریقی است؛ یعنی مقدمه رسیدن به حکم واقعی است و هیچ مصلحت یا مفسده‌ای در متعلق این حکم (مثلا نماز جمعه) وجود پیدا نمی کند و قیام اماره سبب چنین چیزی نمی شود (مگر کسی مسلک سبیت را بگوید که اهل سنت می گویند و فعلا تمام این بحثها و مبانی بر مسلک طریقت است که امامیه برآیند). بلکه خود همین حکم به ایجاب یا تحریم جمعه بر طبق اماره دارای مصلحتی است. (مصلحت تسهیل امر بر بندگان و اینکه غالبا هم اماره مصیب بوده و ما را به واقع می رساند و کم است که نرساند). که باعث جعل و انشاء آن حکم شده و هدف از این حکم هم صددرصد رسیدن به واقع است که عند الاصابه موجب تنجز واقع می شود و عند الخطأ موجب عذر می شود؛ و گرنه هیچ مصلحت و یا مفسده‌ای در متعلق این حکم یعنی نماز جمعه مثلا- حادث نمی شود و بدنبال آن هیچ اراده یا کراهت و بعث و زجری هم نسبت به آن در مبادی عالیّه پیدا نمی شود.

قوله: فیما یمکن: بین تجزیه و تحلیل مطلب بر اساس دو مبنای مذکور یک مطلبی عقیدتی عنوان می کنند و آن اینکه اراده به معنایی که در ما انسانها وجود دارد که تصور تصدیق و شوق و شوق مؤکد باشد و کراهت که به معنای بغض و تنفر و بغض مؤکد باشد که پس از تصدیق به ضرر پدید می آید و ... به این معنا در مورد خداوند معقول نیست؛ زیرا خداوند محل حدوث حوادث نیست و لذا در مورد خداوند اراده همان علم به مصلحت است (البته بر مسلک مشهور حکماء و متکلمان؛ و گرنه مبانی دقیقتری هم وجود دارد که

ص: ۸۲

جای بحث آن در اینجا نیست) آنچه در مورد خداوند مطرح است، همین علم به مصلحت و سپس انشاء حکم و جعل قانون است و وقتی حکم الهی به پیامبر صلی الله علیه و آله وحی شد یا به امام علیه السّلام الهام شد، هیچ مانعی ندارد که در نفس نبی یا وصی اراده و کراهت و حب و بغض پیدا شود و باعث بعث و زجر فعلی شود؛ و گرنه ظهور اراده و کراهت به معنای مذکور در مورد خداوند محال است. البته تحقق اراده و کراهت و بعث و زجر از جانب پیامبر و امامان علیهم السّلام هم نسبت به حکم واقعی است که از مصلحت یا مفسده ای در متعلق سرچشمه می گیرد؛ و گرنه نسبت به حکم ظاهری طریقی اراده و کراهتی نیست، چون مصلحت یا مفسده ای در عمل وجود ندارد.

قوله: و الآخر: دنباله تحلیل مطلب، حکم دیگری که بر دو مبنای مذکور مطرح می باشد، عبارتست از یک حکم واقعی حقیقی که از مصلحتی در متعلق سرچشمه می گیرد و موجب اراده یا کراهت در نفس نبی یا ولی می شود و بدنبال آن بعث و زجر فعلی مطرح می شود.

قوله: فلا یلزم: حال بنا بر این دو مبنا هم مثل مبنای اول (مختار خود ما) اجتماع دو مصلحت یا یک مصلحت و یک مفسده در فعل واحد و به دنبالش اجتماع دو اراده و یا یک اراده و یک کراهت پیش نمی آید و تنها یک مصلحت یا مفسده واقعی و یکی از اراده یا کراهت در نفس نبی یا ولی وجود دارد. آری، دو حکم انشاء می کند، یکی واقعی حقیقی و دیگری ظاهری طریقی؛ ولی نه اجتماع ضدان پیش می آید (در فرض خطای اماره و مخالفت مؤدای اماره با واقع). و نه اجتماع مثلان. (در فرض اصابه اماره و موافقت آن با واقع؛) زیرا از دو مقوله و سنخ هستند و اگر هر دو طریقی یا هر دو واقعی حقیقی بودند، اجتماع مثلان یا ضدان پیش می آید؛ ولی چنین نیستند، چه اینکه اراده و کراهت هم فقط نسبت به متعلق حکم واقعی وجود دارد، نه نسبت به مفاد اماره و حکم ظاهری تا اجتماع اراده و کراهت پیش آید و محال باشد.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به این مطلب که حکم ظاهری طریقی هم متعلق اراده و کراهت واقع می شود؛ ولی به اراده یا کراهت تبعی نه اصلی نه اینکه اصلا دارای اراده و

ص: ۸۳

کراهت نباشد.

قوله: نعم: کلام در تعبد به غیر علم بود و غیر علم دو شعبه داشت: ۱- امارات، ۲- اصول عملیه، تا به حال پاسخی که به وجوه ابن قبه و اتباع او دادیم و مشکل اجتماع مثلین و ضدین و ... را حل کردیم، درباره امارات بود و ثابت شد که از تعبد به اماره ظنیّه هیچ کدام از محاذیر مذکور لازم نمی آید.

اینک پاسخ اشکالات در باب اصول عملیه: برخی از اصول عملیه اصول عقلی هستند، از قبیل تخییر عقلی در دوران بین محذورین و براءت عقلی و احتیاط عقلی و ... در این بخش قطعا سخن از اجتماع متنافیین نیست؛ زیرا یک حکم شرعی بیشتر نداریم و آن حکم واقعی است و حکم ظاهری در کار نیست؛ زیرا براءت عقلی فقط برای رفع کلفت و منع است؛ و گرنه حکم شرعی برطبق آن نیست.

و هکذا برخی از اصول عملیه هم که حیثیت کاشفیّت و طریقیّت دارند، مثل استصحاب و اصاله الصحه و قاعده ید و ... که از امارات بالاتر نیستند و برفرض حکم ظاهری را دلالت می کنند، یک حکم طریقی خواهد بود و بحثش همان است که در امارات گذشت؛ ولی برخی از اصول عملیه مستقیما مفادشان حکم شرعی است. مثل اصاله الاباحه و الحلیه که در موارد شک در حلیت و حرمت جاری می شود و به حکم کل شیء لک حلال، حکم به اباحه شیئی مشکوک می کند و هکذا اصاله الطهاره و ...

در این گونه موارد با توجه به اینکه ما معتقد هستیم که هر موضوعی در واقع دارای حکمی است که براساس مصالح و مفسد جعل شده و در حق عالم و جاهل ثابت است، بر این اساس فلان موضوع (مثلا استعمال دخانیات) در واقع دارای حکمی است و چه بسا حرمت باشد. از طرفی چون نسبت به این حکم واقعی جاهل و شاک هستیم، در ظاهر موظفیم از اماره یا اصل عملی پیروی کنیم و اصل عملی حکم به اباحه ظاهری می کند و اباحه خودش دو قسم است:

۱- اباحه واقعی که ناشی می شود از نبود مصلحت ملزومه و غیر ملزومه و نیز مفسده ملزومه و غیر ملزومه در متعلق آن حکم؛ یعنی در عمل مکلف مثل آب خوردن که در مواقع

عادی مباح است و فعل و ترکش یکسان است، نه مصلحتی در فعل دارد و نه مفسده‌ای.

۲- اباحه ظاهری که ناشی می‌شود از مصلحتی در خود اذن در فعل و لو فعل در واقع دارای مفسده و حرام باشد، در ظاهر اذن در آن مصلحت دارد (مصلحت تسهیل بر عباد و رفع کلفت و مضیقه از آنان) حال فرقی ندارد و هرکدام که باشد، با حرمت واقعی و منع فعلی تنافی دارد و منع فعلی با اذن فعلی تنافی دارند آنگاه در این گونه موارد چگونه میان حکم واقعی و ظاهری جمع کنیم تا تناقض و تضادی هم پیش نیاید؟ اینجاست که وجه الجمعی که تا به حال می‌گفتیم در باب اصول عملیه نمی‌آید؛ زیرا تا به حال بر مبنای ما سخن از این بود که غیر از حکم واقعی حکم دیگری نیست و مفاد ادله حجّیت هم جعل حکم تکلیفی نیست، بلکه جعل حجّیت است و اصلاً دو حکم در کار نیست تا سخن از اجتماع حکمین به میان آید و بر دو مبنای دیگر هم که سخن از جعل حکم تکلیفی بود، باز به نحو حکم طریقی و واقعی حقیقی حلّ کردیم؛ ولی در مورد اصول عملیه جای آن پاسخها نیست؛ زیرا اصل اباحه مستقیماً مبین حکم تکلیفی ظاهری است نه مبین حجّیت.

حکمش هم طریقی نیست؛ زیرا اصل عملی که طریق به سوی واقع نیست. لذا چاره‌ای نداریم جز اینکه راه دیگری برویم و در مجموع سه وجه الجمع میان حکم واقعی و ظاهری ذکر می‌کنند که اختصاص به اصول عملیه هم ندارد و در باب امارات نیز همین وجوه مطرح است و ما مطلب را به این نحو تبیین می‌کنیم.

ما معتقدیم که هر واقعه‌ای در اسلام دارای حکمی است که براساس مصالح و مفاسد در متعلقات جعل و تشریح شده و به هیچ وجه علم و جهل مکلف تأثیری در تغییر آن ندارد. مثلاً جمعه در واقع و عند الله حکمی دارد (فرض کنید حکمش حرمت است). آنگاه اگر همین حکم واقعی برای ما وجدانا و یقیناً محرز بود، صدالبته به درجه فعلیت و تنجز می‌رسید و تمام احکامش از وجوب متابعت و حرمت مخالفت و ثواب و عقاب مترتب می‌شد؛ ولی فرض این است که ما نسبت به واقع جاهل هستیم و آنچه در اختیار ماست یک اماره معتبره (خبر ثقه مثلاً) یا اصل عملی است که در ظاهر بر وجوب جمعه دلالت می‌کند، آنگاه نماز جمعه هم در واقع حرام است و هم در ظاهر واجب یا مباح است

و این بحث مطرح می شود که جمع میان آن دو چگونه است؟ چه کنیم که هر دو حکم باشند و جمع متنافیان هم پیش نیاید؟ سه نوع وجه الجمع گفته شده که اشاره می شود.

۱- قوله: فلا محیص: وجه الجمع مرحوم آخوند: ایشان دو بار دیگر هم به این وجه الجمع پرداختند. یکی در امر چهارم از امور قطع و دیگری در امر هفتم از امور قطع. اینک برای بار سوم می گوئیم که مرحوم آخوند برای حکم فعلی دو مرتبه قائل است.

الف) مرتبه فعلیت تعلیقی؛ یعنی حکم فعلی ای که اگر مکلف علم به آن پیدا می کرد، حتما در حق او منجز و حتمی می شد؛ ولی فعلا علم ندارد و در حقیقت حتمی نیست.

ب) مرتبه فعلیت حتمی که علم به آنهم پیدا کرده و حتما باید انجام دهد و بعث و زجر فعلی پیدا کرده و اراده و کراهت فعلی حتمی در نفس نبی یا ولی پدید آمده است. آنگاه نسبت به حکم واقعی شارع می توانست سختگیری کند و احتیاط یا تحصیل علم را لازم کند؛ ولی بنا به مصالح مهمتری (مصلحت تسهیل) این کار را نکرده است و حکم واقعی به درجه تنجز نرسیده است و مؤدای اماره یا مفاد اصل وظیفه فعلی حتمی شده است. در نتیجه، جمع میان حکم ظاهری و واقعی به این است که حکم واقعی فعلی تعلیق است و حکم ظاهری فعلی حتمی است و عند الإصابه اجتماع مثلین پیش نمی آید و عند المخالفه اجتماع متنافیین پیش نمی آید؛ زیرا در عرض هم نیستند و هم رتبه نمی باشند و در تناقض هست وحدت شرط است و در تعارض در عرض هم بودن لازم است، و گرنه در طول هم باشند، تعارض و تضادی نیست.

۲- قوله: فانقدح: وجه الجمع شیخ اعظم (۱): مرحوم شیخ در رسائل در بیان توفیق و جمع میان حکم واقعی و ظاهری چنین فرموده: در مواردی که یقین وجدانی به حکم واقعی نداریم و ما هستیم و مؤدای اماره یا مفاد اصل، حکم واقعی در مرتبه انشاء و تشریح باقی می ماند و مؤدای اماره یا اصل که حکم ظاهری باشد به درجه فعلیت و تنجز می رسد و باز با یکدیگر تنافی ندارند و جمع میان آن دو از نوع جمع متنافیان نیست؛ چون هر کدام مربوط به مرتبه ای است و اختلاف رتبه باعث می شود که تناقض و تضاد از میان برود و هر

ص: ۸۶

دو باشند.

قوله: کی یشکل: مرحوم آخوند به وجه الجمع شیخ اعظم دو اشکال دارند:

اشکال اول: حکم انشایی یقینی هم باشد امثال و اطاعت ندارد چه رسد به اینکه مفاد اماره یا اصل باشد، آنکه امثال می طلبد، حکم فعلی است؛ یعنی حکمی که به مرتبه بعث و زجر رسیده باشد. با توجه به این مقدمه اگر حکم واقعی در مرحله انشایی بودن باقی بماند، لازمه اش آن است که اگر اماره بر وجوب آن قائم شد، امثالش لازم نباشد؛ زیرا اماره طریق به واقع است و واقع هم که انشایی محض است و حکم انشایی هم که امثال ندارد، درحالی که لزوم اتیان به مفاد اماره جای بحث نیست و مسلم است. پس وجه الجمع شیخ لازمی دارد که قابل التزام نیست.

قوله: لا یقال: گویا کسی به حمایت از شیخ اعظم می گوید که اشکال مزبور بر شیخ اعظم وارد نیست، زیرا حکم واقعی قبل از قیام اماره بر آن حکم انشایی صرف است و امثال آن لازم نیست؛ ولی پس از قیام اماره و مؤدی شدن اماره به آن و به سبب قیام اماره بر آن به درجه فعلیت می رسد و طبعاً امثالش هم لازم است. در حقیقت حکم واقعی انشایی به تنهایی امثال ندارد، عنوان مؤدای اماره بودن به تنهایی امثال ندارد؛ ولی حکم واقعی انشایی ای که اماره بر آن قائم شده است و دارای این صفت شده (الواقعی الذی ادّت الیه الاماره) امثال دارد و اشکال بر شیخ وارد نیست.

قوله: فانه یقال: مرحوم آخوند می فرماید که شما در کلامتان موضوعی و حکمی درست کردید موضوع عبارت شد از «الحکم الانشائی الواقعی المؤدی الیه الاماره» که صفت و موصوف و قید و مقید است. حکم عبارت شد از وجوب امثال قاعده این است که موضوع حکم اگر مرکب است، همه اجزایش و اگر مقید است، با تمام قیود و خصوصیاتش احراز شود تا حکم بر آن مترتب شود و احراز موضوع با همه اجزاء و قیود گاهی تماماً وجدانی است و گاهی کلاً تنزیلی و تعبدی است و گاهی بعضی از اجزاء تعبدی و تنزیلی و بعضی وجدانا احراز می شوند و در ما نحن فیه موضوع وجوب امثال که مقید بود به «الذی ادّت الیه الاماره» نه وجدانا محرز است و نه تعبداً، اما وجدانا محرز

ص: ۸۷

نیست؛ برای اینکه اگر یقین وجدانی به حکم واقعی داشتیم، نوبت به اماره و اصل نمی رسید. اما تعبدا محرز نیست؛ برای اینکه ادله حجیت امارات فقط دلالت دارند که مؤدای اماره (وجوب جمعه مثلا) به منزله واقع (وجوب واقعی) است و اما خصوصیت «الذی ادّت الیه الاماره» را دلالت نمی کنند؛ یعنی ادله حجیت امارات نمی گوید مؤدای اماره به منزله واقع کذایی (با خصوصیت مزبور) است؛ زیرا سر از دور درمی آورد.

از طرفی اتصاف واقع به وصف مؤدای اماره بودن فرع بر قیام اماره و متأخر از آن است.

از طرفی هم اگر این وصف جزء موضوع شد. با توجه به اینکه موضوع به تمام اجزایش بر حکم مقدم است، پس این وصف مقدم بر قیام اماره خواهد بود تا اماره بر آن دلالت کند و ادله حجیت آن را حجت کنند و این دور است.

علاوه بر اینکه اماره بالاتر از علم و قطع که نیست. قطع و علم هم به نفس واقع تعلق دارد نه به واقع به وصف معلومیت. اماره نیز به خود حکم واقعی مؤدی می شود و طریق به آن است نه به واقع با وصف کذایی آنگاه اگر ادله حجیت گفت که مؤدای اماره به منزله واقع است، می گوئیم که واقع هم به قول شیخ اعظم یک حکم انشایی بیش نیست و حکم انشایی هم امثال ندارد. پس اشکال مزبور به قوت خود باقی است. کلمه فافهم امر به دقت است.

قوله: اللهم: این فراز استدراک از فراز قبلی است و مرحوم آخوند به دفاع از شیخ می خواهند هر دو قید موضوع را درست کنند به این نحو که همان دلیل حجیت اماره که مؤدای اماره را به منزله واقع می کرد، همان دلیل خصوصیت مزبور را هم دلالت می کند، یعنی دلالت دارد که مؤدای اماره به منزله واقع کذایی است، منتهی جزء اولی را بالمطابقه دلالت دارد که مؤدای اماره به منزله واقع است و خصوصیت را به دلالت اقتضاء که یکی از دلالات سیاقیه باشد، دلالت می کند.

[دلالت اقتضاء آن است که صحت و صدق کلام عقلا یا عرفا یا شرعا بر این دلالت متوقف است و اگر نباشد کلام کذب یا لغو و عبث خواهد بود.]

در ما نحن فیه اگر دلیل حجیت فقط دلالت کند که مؤدای اماره به منزله واقع است، لازم می شود دلیل حجیت لغو باشد؛ زیرا واقع انشایی بود و حکم انشایی هیچ اثری ندارد تا

تنزیل اماره به منزله آن دارای اثر باشد. برای خروج کلام حکیم از لغویت می‌گوییم که دلیل حجّیت به دلالت اقتضاء بر خصوصیت مذکور دلالت می‌کند. آنگاه موضوع تکمیل شد و حکم به لزوم امتثال هم می‌آید و اشکال آخوند (ره) بر شیخ وارد نیست.

قوله: لکنه: استدراک از فراز قبلی است. اگر احکام واقعی در مرتبه انشاء هیچ اثری نداشت، حق با شما بود و صونا لکلام الحکیم عن اللغوئیّه از دلالت اقتضاء استفاده می‌کردیم؛ ولی خوشبختانه حکم انشایی برای خودش آثاری دارد (در باب نذر و عهد و یمین ثمره دارد که اگر کسی نذر کرده که اگر حکم انشایی را احراز کردم، یک درهم صدقه بدهم پس از احراز وجدانی یا تعبدی تصدق واجب می‌شود). آنگاه دلیل حجّیت می‌گوید که مؤدای اماره به منزله واقع انشایی است و اثر هم بر آن مترتب می‌شود و نیازی به دلالت اقتضاء و غیره نداریم در نتیجه: اشکال اوّل ما به مرحوم شیخ به قوت خودش باقی است.

قوله: و اخری: اشکال دوم: از شیخ اعظم می‌پرسیم شما که حکم واقعی را به مرحله انشایی حمل کردید، آیا احتمال فعلیت و بعث و زجر در آن می‌دهید یا نه؟ پاسخ مثبت است و کسی نمی‌تواند منکر آن باشد. آنگاه در موارد طرق و امارات و اصول عملیه که این‌ها هم مبین حکم فعلی تنجزی هستند، کار مشکل می‌شود؛ زیرا شاید واقع حرمت فعلی حتمی باشد و مؤدای اماره یا اصل و جوب فعلی حتمی است و سر از اجتماع متنافیین در می‌آورد، منتهی قطع به اجتماع متنافیین نداریم، بلکه صرف احتمال اجتماع متنافیین است؛ چون شاید حکم واقعی حرمت نباشد و منافی با وجوب نباشد؛ ولی مکرر گفته شد که قطع به متنافیین هم باطل است، ظن به آن دو هم باطل است، احتمال آن دو هم محال است، زیرا چیزی که محال بود، مقطوع العدم است و جای احتمال ثبوت و وجود برای آن نیست.

نتیجه: جمع میان حکم واقعی و ظاهری به این نحو که شیخ اعظم ملترم شد که حکم واقعی را انشایی غیر فعلی دانستند قابل قبول نیست و مبتلا به دو اشکال است.

قوله: کما لا یصح: وجه الجمع سوم را هم به مرحوم شیخ اعظم در اوّل برائت رسائل (۱)

ص: ۸۹

و تعادل و تراجیح رسائل (۱) نسبت داده اند و هم به مرحوم سید محمد اصفهانی معروف به سید فشارکی نسبت داده اند (مرحوم مشکینی در حاشیه این نسبت را داده) و آن اینکه اصولاً حکم ظاهری به دو مرتبه از حکم واقعی متأخر است؛ زیرا نخست باید حکمی در واقع و عند الله باشد و سپس مکلف نسبت به آن حکم شک پیدا کند. آنگاه نوبت به حکم ظاهری یعنی مفاد اماره یا اصل می رسد و وقتی حکم ظاهری از لحاظ رتبی متأخر از حکم واقعی بود و هر کدام در مرتبه ای قرار داشتند، نوبت به تنافی و اجتماع متنافیان نمی رسد.

مرحوم آخوند در رد این وجه الجمع می فرماید که درست است که حکم ظاهری در مرتبه حکم واقعی نیست، ولی حکم واقعی در مرتبه حکم ظاهری هم هست؛ زیرا شک و جهل و سایر حالات مکلف در بود و نبود حکم واقعی دخیل نیست. آنگاه در مرتبه شک که حکم ظاهری فعلی می شود، حکم واقعی هم هست و از سه حال خارج نیست. یا انشایی است که مسلک شیخ اعظم بود و رد شد و یا فعلی معلق است که مسلک ما بود و یا فعلی منجز است که محذور عود می کند و اجتماع متنافیان می شود. پس وجه الجمع مرحوم فشارکی هم مشکلی را حل نکرد.

امر سوم: تأسیس اصل در مسئله

اشاره

در امر اول امکان ذاتی تعبد به اماره ثابت شد که حجیت و طریقیّت برای امارات ظنیه نه امتناع ذاتی دارد تا از قبیل اجتماع نقیضین باشد و نه ضرورت و وجوب ذاتی دارد تا از قبیل لوازم ذات و ماهیت باشد، بلکه امکان ذاتی دارد و از قبیل وجود برای ماهیت است.

در امر دوم امکان وقوعی تعبد به اماره ثابت گردید که حجّت کردن اماره از سوی شارع مقدس، هیچ محذوری ندارد و مستلزم محال یا باطل نیست.

اینک قبل از ورود در وقوع خارجی و بررسی یکایک امارات و بیان این مطلب که کجاها تعبد به اماره واقع شده و در چه مواردی شرع مقدس برای امارات حجیت و طریقیّت جعل کرده و کجاها واقع نشده و شارع حجیت را به فلان اماره نداده یا حتی از او سلب

کرده است؟ قبل از این ها در این امر سوم و آخرین مطلب مقدمی، تأسیس اصل می کنند.

مقتضای اصل و قاعده اولیه درباره حجیت امارات چیست؟ آیا اصل اولی حجیت طرق ظنیه است، مگر مواردی که به دلیل خاص استثناء شده است؟ یا اصل اولی عدم حجیت ظنون است، مگر مواردی که به دلیل خاص خارج شده و شارع آنها را حجیت کرده است؟

فایده تأسیس اصل چیست؟ فایده در موارد شک ظاهر می شود، بیان مطلب: وقتی ما امارات ظنیه را به دقت مورد بحث و بررسی قرار دادیم از سه حال خارج نیست:

۱- چه بسا در مواردی و نسبت به اماراتی دلیل قطعی بر حجیت و اعتبار آنها قائم شد و ثابت کرد که فلان اماره را شارع حجیت کرده است، مثل ظواهر کلمات و خبر ثقه که مبسوطا خواهد آمد. در این گونه موارد ما تابع همان دلیل خاص هستیم و حکم به حجیت کرده و اماره را مطاع می دانیم.

۲- چه بسا نسبت به اماره ای دلیل قاطع بر عدم حجیت آن قائم شود و ثابت کند که شارع مقدس فلان اماره را رد کرده است. مثل قیاس و اجتهاد به رأی که بطلان آنها از ضروریات فقه شیعه است. در این موارد هم تابع دلیل خاص هستیم و حکم به عدم حجیت کرده و از قیاس و مانند آن پیروی نمی کنیم.

۳- چه بسا در مواردی هم پس از بحث و بررسی دلیل قاطع بر هیچ طرف قائم نشد. نه بر حجیت فلان اماره و نه بر عدم حجیت آن و فلان اماره مشکوک الاعتبار شد. مثل شهرت فتوایه اجماع منقول به خبر واحد و ... حال در چنین مواردی تأسیس اصل مثمر ثمر است.

به این نحو که اگر گفتیم اصل اولی در طرق ظنیه حجیت و اعتبار است؛ الا- ما خرج بالدلیل و ثبت عدم حجیت، در مورد امارات مشکوک الحجیه بنا را بر حجیت و اعتبار گذاشته و به اصل اولی رجوع می کنیم؛ چرا که دلیل خاصی بر خروج این ها از آن اصل قائم نشده است.

ولی اگر گفتیم اصل اولی عدم حجیت است، نسبت به امارات مشکوک بنا را بر عدم حجیت می گذاریم و می گوئیم که آثار حجیت بر این امارات مترتب نیست.

پس از اینکه فایده تأسیس اصل را دانستیم، می گوئیم که اصل اولی در امارات ظنیه ای که دلیل خاصی بر حجیت و اعتبار آنها قائم نشده و تعبد به آنها واقعا و عند الله احراز نشده و ما نمی دانیم که آیا شارع مقدس برای آنها حجیت و اعتباری جعل و انشاء کرده یا نه؟

اصل اولی عدم حجیت است یعنی بنا را بر عدم حجیت آنها گذاشته و به ضرس قاطع و جزما حکم به عدم حجیت می کنیم، شک در حجیت همان و قطع به عدم حجیت همان.

قوله: بمعنی: گویا کسی توهم تناقض کرده و می گوید که این دو جمله متناقض هستند؛ زیرا از طرفی شک در حجیت داریم و از طرفی جزما می گوییم حجیت نیست و قطع به عدم پیدا می کنیم، فکیف تجمع بینهما؟ مرحوم آخوند می فرماید که منظور ما از شک در حجیت عبارتست از شک در حجیت انشایی و مرحله انشاء چون حجیت هم حکمی از احکام شرعیه است و استقلالاً قابل جعل است و دارای دو مرحله انشاء و فعلیت می باشد و شک در حجیت، یعنی شک در مرحله انشاء که آیا از سوی شارع برای فلان اماره (مثلا خبر واحد ثقه) حجیت و طریقت تشریح شده یا خیر؟ ممکن است در واقع چنین چیزی جعل شده باشد؛ ولی ما از آن بی خبریم و جاهل و شاک هستیم و منظور از جزم به عدم حجیت مربوط به مرحله فعلیت است و اینکه جزما می گوییم حجیت نیست؛ یعنی آثاری که از حجت و دلیل مرغوب و مورد انتظار است (چهار اثر است که در ادامه خواهد آمد). بر فلان اماره بار نمی شود؛ چرا که آن آثار برای حجیت فعلی است، و گرنه حجیت انشایی مثل وجوب و حرمت انشایی موافقت و مخالفت و ثواب و عقاب ندارد. قوام حجیت فعلی هم مثل هر حکم فعلی دیگر به علم و احراز است؛ یعنی باید با دلیل معتبر احراز شود که فلان اماره حجیت است تا آن آثار بار شود، و گرنه آن آثار مترتب نیست.

پس شک در حجیت در مرحله ثبوت و واقع و انشاء، موجب قطع به عدم حجیت در مرحله اثبات و فعلیت می گردد و جزما می گوییم که این اماره حجیت فعلی نیست؛ یعنی آثار و احکام حجیت بر آن مترتب نیست؛ چون شرط فعلیت علم به انشاء و تشریح است و با عدم علم و احراز، فعلیتی نیست. پس اثری هم نیست. بنابراین هر جا شک در حجیت کردیم، بنا را بر عدم حجیت گذاشته و می گوییم که این اماره حجیت نیست؛ یعنی آثار حجیت بر آن مترتب نیست. حال آثار حجیت کدام است؟ همان چهار اثری است که مکرر در کتاب القسط ذکر شد و عبارت بودند از:

۱- منجزیت عند الإصابه: اگر مکلف قاطع به وجوب جمعه (مثلا) شد و قطع او هم مصیب و مطابق واقع بود، حتما واقع که وجوب جمعه باشد در حق او منجز می شود و

مخالفت با آن قطعا مؤاخذه دارد و مولی بر عبد حجّت دارد و علیه او احتجاج می کند.

همچنین اگر اماره ظنیه معتبره داشته باشد (خبر ثقه مثلا) و آنهم مصیب باشد، باز واقع را در حق مکلف حجّت و منجز می کند و حق ندارد مخالفت کند؛ ولی اگر اماره مشکوک الاعتباری دارد (شهرت فتوایی مثلا) و فرض هم بکنیم که در واقع مصیب هم باشد؛ ولی ما که خبر نداریم. در چنین موردی واقع در حق ما منجز نمی شود و اگر با این طریق مشکوک مخالفت کردیم، مؤاخذه ندارد. پس اولین اثر، منجزیت بود که بر طریق مشکوک مترتب نیست.

۲- موجب عذر بودن در فرض خطا: اگر مکلف به حکمی از احکام قاطع شد و برطبق آن انجام وظیفه کرد و بعد کشف خلاف شد و قیامت معلوم شد که مثلا ظهر واجب نبوده و جمعه واجب بوده، قطع مکلف برای او عذر و بهانه خوبی است و می تواند با آن علیه مولی احتجاج کند و اگر از او بازخواست شد که چرا واقع را انجام ندادی؟ قطع خویش را عذر قرار می دهد و بدان اعتذار می کند همچنین اگر طریق معتبر هم داشته باشد، باز عذر دارد؛ ولی اگر ظن مشکوک الاعتبار داشت و از آن پیروی کرد و به سراغ طرق معتبر نرفت و بعد کشف خلاف شد، هیچ عذری ندارد و ظن کذایی موجب عذر نیست. پس دومین اثر حجّیت فعلی هم که اعذار باشد بر ظن مشکوک مترتب نیست.

۳- تجزّی: اگر قاطع شد و از قضا در واقع قطعش خاطی بود، ولی وی از قطع تخلف کرد، تجزّی کرده و تجزّی مستقلا موجب عقوبت است. و هکذا اگر ظن معتبر داشت و مخالفت کرد، باز تجزّی کرده؛ ولی اگر شهرت فتوایی (مثلا) بر وجوب چیزی دلالت کرد و در واقع هم خطا بود و مکلف از این طریق پیروی نکرد، کسی نمی گوید وی متجری است و حرمت مولی را هتک کرده و مستوجب عذاب است.

۴- انقیاد: اگر قاطع شد و از قطعش پیروی کرد و بعد هم کشف خلاف شد، وی منقاد است و ثواب می برد؛ و اگر طریق معتبر داشت و پیروی کرد باز منقاد است؛ ولی اگر طریق مشکوک داشت و در واقع هم خاطی باشد و از این طریق پیروی کرد و به عنوان اینکه شهرت فتوایی (مثلا) حکم به وجوب کرده، انجام داد، نامش انقیاد و تسلیم در برابر امر مولی نیست؛ زیرا چنین چیزی احراز نشده. آری اگر به امید رسیدن به واقع آن را انجام

دهد، امیدش ناامید نمی شود و با متحمل الواقع موافقت کرده و به این اعتبار انقیاد و تسلیم گفته می شود و ثواب هم دارد.

نتیجه: حجیت دارای چهار اثر است و این آثار هم بر حجیت فعلی مترتب می شود، نه بر حجیت واقعی و شأنی و انشایی و قوام حجت فعلی به علم و احراز است و در امارات مشکوکه چنین علم و احرازی نیست. پس حجیت فعلیه ای نیست. پس آن آثار را هم ندارد. (سالبه به انتفاء موضوع) و این است معنای اصل عدم حجیت.

قوله: و اما: مرحوم شیخ انصاری در رسائل از حیث مدعا با ما موافق است و صریحا فرموده که الاصل حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدلیل؛ یعنی اصل اول این است که پیروی از گمان حرام است و عمل به غیر علم جایز نیست (۱)؛ ولی در مقام بیان و استدلال سلیقه ای به خرج داده و روشی را اتخاذ کرده که ما نمی پسندیم و آن اینکه حجیت ملزومی است که دارای دو لازم است و اگر چیزی حجیت شرعی شد، حتما دارای این دو اثر می باشد:

۱- صحت التزام قلبی به مؤدای فلان اماره: اگر خبر ثقه گفت که جمعه واجب است و حجّت هم بود ما می توانیم قلبا ملتزم و معتقد به وجوب جمعه شویم و آن را به عنوان حکمی از احکام شرعیه بپذیریم و تصدیق کنیم.

۲- صحت اسناد به خداوند: اگر اماره ای حجّت بود، ما می توانیم در مقام عمل، کارمان را به شارع مستند و منتسب کرده و بگوییم که خدا این را واجب کرده و شارع ما را بدان متعبد ساخته است و این اسناد هم تشریح و افتراء بر خداوند نیست. آنگاه به حکم برهان آئی از ثبوت این آثار به ثبوت مؤثر و ملزوم، یعنی حجیت می رسیم و از نفی این ها به نفی حجیت اماره ای منتقل می شویم و در مورد اماره ای که مشکوک الاعتبار است، این دو اثر منفی است؛ یعنی صحیح و بجا نیست که ما قلبا مؤدای این اماره را به عنوان حکمی از احکام شرعیه ملتزم شویم. و نیز حق نداریم آن را به شارع نسبت دهیم زیرا هنوز حجیت اماره محرز نیست و لذا چنین اسنادی تشریح است و به حکم ادله اربعه حرام است و

مبسوطا مرحوم شیخ در این باب بحث کرده است. (۱)

مرحوم آخوند این ملازمه را قبول ندارند و دو امر مذکور را از آثار و لوازم حجیت نمی دانند و دلیلشان این است که بر مبنای انسدادی ها که ظن مطلق حجّت است، عده ای طرفدار کشف هستند و می گویند که نتیجه مقدمات انسداد این است که خود شارع در فرض انسداد باب علم و علمی و مهیا بودن سایر مقدمات، ظن مطلق را حجّت کرده است.

بر این مسلک اسناد به شارع بلامانع است؛ ولی عده ای حکومتی هستند و می گویند که نتیجه تمامیت مقدمات انسداد آن است که خود عقل مستقل به حجّت ظن مطلق است و می گوید که اذا تعذر العلم قام الظن مقامه، بر این مسلک ظن مطلق حجّت است و آثار اربعه حجّت را هم دارد. بدون اینکه دو اثر مذکور در کلام شیخ اعظم را داشته باشد. پس نمی توان گفت که هرکجا دو اثر مزبور بود، حجّت هم هست و هرکجا نبود حجّت هم نیست. بودنبود دو اثر مذکور تأثیری در بودنبود حجّت ندارد ملاک حجّت فعلی، وجود چهار اثری است که ما گفتیم.

بنابراین بیان مرحوم شیخ و سپس طول کلام در این باره و نقض و ابرامهای ایشان (۲) هیچ کدام مربوط به مقام نیست و راه همان است که ما طی کردیم و در حاشیه بر رسائل هم (۳) بیاناتی داریم که مراجعه شود.

قوله: اذا عرفت: اصل اولی این شد که اماره مشکوک الاعتبار حجّت نیست و بنا را بر عدم حجّت آن گذاشتیم. حال از این اصل اولی اماراتی خارج شده و خروجش هم موضوعی و تخصصی است؛ زیرا موضوع اصل اماره مشکوک بود و اماراتی که خارج شده اند امارات معلوم الاعتبار هستند و دلیل قطعی بر حجّت آنها قائم شده است و موضوعا از مشکوکها خارجند. و آن امارات را که برخی به عقیده ما هم حجّت و خارج هستند و برخی را دیگران گفته اند؛ و لو ما قبول نداریم (شهرت فتوایی مثلا) در پنج فصل عنوان می کنیم:

۱- فرائد الاصول، ص ۲۱-۲۰.

۲- فرائد الاصول، ص ۳۰ به بعد.

۳- حاشیه بر رسائل، ص ۴۳.

فصل اول حجیت ظواهر

اشاره

بطور کلی ظن دو بخش دارد: ۱- ظن خاص، ۲- ظن مطلق.

ظن خاص عبارتست است از اماره ظنیه ای که دلیل خاص بر حجیت خصوص آن قائم شده، مثل ظواهر و خبر واحد ثقه که به عنوان ظاهر بودن یا خبر ثقه بودن دلیل قاطع بر حجیت آنها قائم شده است.

ظن مطلق آن است که هر ظنی از هر راهی (به جز ظنون باطله مثل قیاس) حاصل شود حجّت و لازم الاتباع است و مدرک حجیت آن دلیل انسداد است که از مقدماتی تشکیل شده و نتیجه آنها لزوم اتباع ظن است، خواه ظن حاصل از خبر واحد باشد یا از ظواهر، یا از راه شهرت فتوائیه، فعلا بحث ما پیرامون ظنون خاصه است و اهمّ این امارات ظنیه پنج اماره است.

۱- ظواهر، ۲- اجماع منقول، ۳- قول لغوی، ۴- شهرت فتوائیه، ۵- خبر واحد. هر کدام را در فصلی جداگانه بحث می کنیم.

فصل اول از فصول مزبور درباره حجیت ظواهر است. بطور کلی کلام گاهی نص است و گاهی ظاهر و گاهی مجمل.

نص کلامی است که صددرصدی باشد؛ یعنی دلالتش بر مراد متکلم قاطع باشد و یک در هزار هم احتمال خلاف در آن داده نشود.

ظاهر کلامی است که مفادش ظاهر و آشکار است و معنای مقصود از آن تبادر می کند؛ ولی چنین نیست که قاطع و صددرصدی باشد، بلکه احتمال خلاف هم دارد؛ ولی

بقدری ضعیف است که عرف و عقلاء و اهل محاوره بدان اعتنا نمی‌کنند.

و مجمل کلامی دو یا چند پهلو است و دارای دو یا چند احتمال است، آنهم بگونه‌ای که هیچ کدام از احتمالات قوی تر نبوده و از ظاهر کلام به ذهن سبقت نمی‌گیرد. حال نص قطعاً حجّت و لازم الاتباع است و مجمل یقیناً حجّت نیست؛

ولی سخن در ظواهر کلمات است باز ظواهر کلمات عرف و اهل محاوره در حق یکدیگر حجت است و نظام تفهیم و تفهم مقاصد و مرادات در عالم، چه از طریق گفتار و چه نوشتار بر همین ظواهر استوار و مبتنی است و شاید در مکالمات روزمره جمله‌ای نیایم که سراسرش نص باشد و هیچ گوشه‌ای از آن ظاهر نباشد؛

ولی سخن در این است که آیا ظواهر کلمات شارع مقدس (خداوند، رسول خدا صلی الله علیه و آله، ائمه اطهار علیهم السلام) نیز حجّت و واجب الاتباع است و اگر خداوند در قرآن امر یا نهی فرموده که ظهور در وجوب یا تحریم دارند، باید متابعت کنیم و حق نداریم مخالفت کنیم و اگر مخالفت کردیم عذری نخواهیم داشت؟ یا ظواهر کلام شارع حجّت نیست و سیره عقلاء در اینجا پیاده نمی‌شود؟

دلیل حجیت ظواهر

مرحوم آخوند می‌فرماید که اصل حجیت ظواهر کلام شارع مقدس در رابطه با تعیین مراد شارع، لا ریب فیه است و جای کمترین تردیدی نیست. (البته فی الجملة، یعنی با قطع نظر از تفصیل مختلفی که خواهد آمد که آیا مطلقاً حجّت است یا مقیداً؟ اگر مقید بود، قیدش کدام است؟)

و دلیل حجیت ظواهر کلمات شارع عبارتست از سیره عقلاء و بناء عملی آنان که از دو مقدمه قطعی تشکیل یافته:

۱- شکی نیست در اینکه عقلاء عالم در مقام افاده مرادات خویش به دیگران روی ظواهر تکیه کرده و از ظواهر استفاده می‌کنند (و اصولاً اگر بخواهند همیشه از نصوص استفاده کنند یا همواره در کنار ظاهر قرینه‌ای بر مراد بیاورند، نظام تکلم مختل می‌شود.) و

ص: ۹۷

کافی است که شما دقت و تأملی در مکالمات روزمره خویش با دیگران بکنید، تصدیق خواهید کرد که مطلب از این قرار است و مجال کلام بدست ظواهر است، و شارع هم از عقلاء و بلکه رئیس آنان و بلکه خالق عقل است.

۲- صرف سیره عقلاء کافی نیست و نمی توان خطابات شارع را بر آن حمل کرد، بلکه باید شارع مقدس هم یا مستقیماً پای این سیره را امضاء کند و آن را قولاً یا عملاً تأیید کند (سیره ممضاه) و یا اگر هم صریحاً تأیید نکرده؛ ولی ردع و ممانعت نکرده باشد و سیره عقلاء را ابطال نکند، و در ما نحن فیه مرحوم آخوند روی عدم ردع تکیه کرده و می فرماید ما یقین داریم که این سیره را ابطال نکرده است زیرا اگر ردع کرده بود، اولاً بدست ما می رسید و مسلمین صدر اسلام آن را برای ما گزارش می کردند، چون حادثه تازه و مهمی است و تمام عوامل و مقتضیات نقل و حکایت در آن موجود است و همه موانع نشر در آن مفقود است (و مثل مسئله خلافت و ولایت و امامت نیست که یک صد و بیست و چهار هزار نفر در غدیر خم آن را بشنوند؛ ولی تنها یک صد و ده نفر، یعنی کمتر از یک هزارم جمعیت آن را نقل کنند و بقیه سکوت کنند. که همه مصائب عالم اسلام از آن سکوت مرگ بار و تشکیل سقیفه سرچشمه می گیرد) مع ذلک حتی به صورت خبر واحد هم بدست ما نرسیده است.

ثانیاً اگر شارع سیره عقلاء را ردع کرده بود، از دو حال خارج نبود. یا سیره و روش جدیدی عرضه نکرده است که موجب اغراء به جهل و القاء مسلمین در حیرت و سردرگمی است و با مقام حکمت مولی نمی سازد. یا روش جدیدی را اختراع کرده و عرضه کرده بود که در این صورت حتماً نقل می شد و بدست ما می رسید، درحالی که قطعاً نرسیده و در هیچ کتابی از ردع این سیره عین و اثری نیست. پس قطعاً ردع نکرده است و با توجه به اینکه سیره مزبور در نود و نه درصد موارد مبتلابه است و ردع نکرده پس کاشف از قبولی این سیره است.

(اگر کسی بگوید که شارع به دلیل خاصّ نفرموده سیره عقلاء در ظواهر خطابات من حجت نیست؛ ولی تحت عنوان عموماتی آن را ردع کرده است آنجا که فرموده: وَلَا تَقْفُ مَا

ص: ۹۸

لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ... (۱) إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا (۲) يَا إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ (۳)... در جواب می‌گوییم که رادع بودن این آیات نسبت به سیره مزبور و سایر امارات ظنیه، در مبحث حجیت خبر واحد خواهد آمد و ما قبول نداریم و آن را مستلزم دور می‌دانیم که فعلا مطرح نیست).

نتیجه: سیره عقلاء به ضمیمه عدم ردع شارع مقدس کاشف از این است که شرع مقدس به این سیره راضی است و ظواهر کلام او هم حجت است.

(بلکه بالاتر از عدم ردع، می‌توان ادعا کرد که شارع مقدس عملاً این سیره را امضاء کرده و طبق آن مشی فرموده و در قرآن و احادیث از ظواهر برای تعیین مرادش فراوان استفاده کرده است. این همه اوامر قرآنی که ظهور در وجوب دارند، نواهی که ظهور در تحریم دارند و الفاظ عموم و مطلقات که ظهور در عموم و اطلاق دارند و... پس می‌توان ادعا کرد که سیره مزبور مستقیماً و عملاً از سوی شارع مقدس امضاء شده است. و قطعاً حجت است).

اقوال در حجیت ظواهر

قوله: و الظاهر: تا به حال اصل حجیت ظواهر کلام شارع تبیین شد، آنهم فی الجمله یعنی قطع نظر از حدود و قیود و تفصیلات، و اینک اقوال و تفصیلات در مسئله: آیا ظواهر مطلقاً حجت است یا با تفصیل و قیودی حجت است؟ مرحوم آخوند پنج قول را عنوان می‌کنند:

۱- قول مشهور و مرحوم آخوند این است که ظواهر مطلقاً حجت و لازم الاتباع است و هیچ قیدی از قیودی که در اقوال بعدی ذکر خواهد شد در حجیت ظواهر معتبر نیست.

۲- برخی حجیت ظواهر را به افاده ظن فعلی به وفاق، تقیید کرده و گفته‌اند که ظواهر کلمات در صورتی حجت و لازم الاتباع هستند که بالفعل برای شخص مخاطب و مکلف از آن ظاهر ظن به مراد متکلم پیدا شود؛ آنهم ظن به وفاق یعنی بر وفق ظاهر کلام باشد؛ وگرنه

۱- سوره اسراء، آیه ۳۶.

۲- سوره یونس، آیه ۳۶.

۳- سوره انعام، آیه ۱۱۶.

ص: ۹۹

آن ظاهر در حق این شخص حجّت نخواهد بود؛ هرچند به گونه ای باشد که شأنیت افاده ظن را دارا باشد و برای نوع افراد مفید ظن به مراد باشد و برای آنها حجّت باشد؛ ولی برای من شخصی ارزشمند نیست (۱).

۳- برخی گفته اند که افاده ظن فعلی به وفاق لازم نیست؛ ولی وجود ظن فعلی به خلاف قادح است. بدین معنا که لازم نیست برای شخص من بالفعل از ظاهر کلام ظن به وفاق و برطبق ظاهر پیدا شود تا حجّت باشد؛ ولی لازمست که ظن فعلی و شخصی به خلاف ظاهر پیدا نکنم تا حجّت باشد؛ و گرنه با وجود ظن فعلی برخلاف ظاهر، چنین خطابی برای من حجّت نیست، و لو برای دیگران حجّت باشد. (۲)

مرحوم آخوند هر دو تفصیل را به حکم وجدان رد می کند و می فرماید که از نظر عرف و عقلاء این عذر و بهانه پذیرفته نیست که کسی بگوید چون برای شخص من ظن به وفاق حاصل نشده بود، به این خطاب اعتنا نکردم. یا چون ظن شخصی به خلاف حاصل شده بود، از این ظاهر صرف نظر کردم، عقلاء چنین عذری را نپذیرفته ملاک را ظن شخصی به وفاق یا به خلاف نمی دانند، بلکه ظن نوعی ملاک است و برای نوع، این خطاب ظهور دارد و وقتی برای نوع ظهور داشت، برای همگان و در حق همه حجّت است؛ حتی در حق کسی که ظن فعلی پیدا نکرده است. البته ظن فعلی به خلاف اگر از طریق قرینه معتبره باشد، ارزشمند بوده و جلو حجّت ظاهر را می گیرد؛ ولی بحث ما در ظن فعلی است که غیر معتبر باشد که مانع نمی شود.

۴- مرحوم محقق قمی مخاطبان و شنوندگان ظواهر را به سه گروه تقسیم کرده:

الف) کسانی که مستقیماً مقصود به افهامند؛ یعنی قصد اصلی گوینده آن است که به اینان مراد و مقصدش را بفهماند و روی سخن با آنان است.

ب) کسانی که نه مستقیماً مقصود گوینده افهام مراد به آنان است و نه منظورش عدم تفهیم به آنان است، بلکه نسبت به آنها بی تفاوت است.

۱- به مرحوم کلباسی صاحب اشارات و مرحوم شیخ بهایی نسبت داده شده.

۲- به دو بزرگوار مزبور نسبت داده شده است.

ص: ۱۰۰

ج) کسانی که نه تنها هدف متکلم فهمیدن آنان نیست، بلکه غرض این است که آنان متوجه نشوند و مراد متکلم را نفهمند، مثلاً زید نزد دوستش اعتراف می‌کرد که بکر از او مبلغی طلبکار است و به صورت نجوی با او سخن می‌گفت و نمی‌خواست فرد ثالثی که کنار آن دو نشسته بفهمد؛ ولی اتفاقاً فرد ثالث این اقرار را شنید. درحالی که مقصود عدم افهام او بود.

آنگاه فرموده: ظواهر خطابات نسبت به گروه اول (مقصودین بالافهام) حجت است؛ ولی نسبت به دو گروه بعدی حجت نیست و آنان حق ندارند به ظاهر خطاب تمسک کنند.

سپس مدعی شده که نسبت به کلمات معمولی و عرفی و متداول میان عقلاء و نیز مکتوبات و نوشته‌های آنها و کتب دانشمندان، مقصودین بالافهام همگان هستند و لذا تا دامنه قیامت هر کسی بیاید، می‌تواند به ظاهر کلام ملا صدرا (مثلاً) استناد کند؛ ولی نسبت به خطابات قرآن و آن دسته از روایات که در جواب سؤال وارد شده، مقصود به افهام خصوص مشافهین و حاضرین جلسه و سائلین هستند نه دیگران. در نتیجه، این ظواهر در حق آنان حجت است نه در حق دیگران (۱).

مرحوم آخوند این تفصیل را نیز نمی‌پذیرند و می‌فرماید از نظر قضاوت عرف و عقلاء فرقی میان سه گروه مذکور نیست و ظواهر در حق همه حجت است. شاهد مطلب آن است که اگر مولا- یا تاجری به یکی از دو یا چند غلام یا وکیل خود نامه ای بنویسد و روی سخن با این یکی باشد؛ ولی مضمون نامه این باشد که تو یا غلام یا وکیل دیگر فلان کار را بکنید یا به آن دیگری بگو که چنین وچنان کند، از قضا نامه بدست اولی نرسیده و مستقیماً به دست دومی رسید و وی از مضمون نامه مطلع شد، آیا می‌تواند دست روی دست بگذارد و اقدامی نکند و آن کار را نکند؟ به بهانه اینکه من مقصود به افهام نبودم حق دارم ترک کنم؟ آیا این عذر پذیرفته است؟ وجدانا پذیرفته نیست و خردمندان جهانی وی را مستحق سرزنش و مؤاخذه می‌دانند.

شاهد دیگر آن است که اگر فردی آهسته نزد دیگری اقرار و اعتراف کرد که فلانی از من

۱- به مرحوم محقق قمی در اجوبه المسائل نسبت داده شده.

ص: ۱۰۱

طلبکار است و شاهد عادل‌ی هم که در جلسه حضور داشت این اقرار را شنید، آیا نمی‌تواند در محکمه علیه مقرّ شهادت دهد؟ آیا به بهانه اینکه وی مقصود بالافهام نبوده، شهادتش مقبول نیست؟ هرگز! از نظر عرف و عقلاء میان من تصد افهامه و من لم یقصد افهامه و عدمه و بلکه حتی من قصد عدم افهامه، فرقی وجود ندارد و همه می‌توانند شهادت دهند. و هکذا شواهد دیگر از باب وصایا و ... پس تفصیل محقق قمی هم ناتمام است.

ادله اخبارها

۵- گروهی از امامیه یعنی اخباری مسلکان شیعه از قبیل سید صدر (۱) محدث بحرانی (۲) امین استرآبادی (۳) و ... تفصیل دیگری قائل شده‌اند و آن اینکه ظواهر احادیث پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و روایات اهل بیت علیهم السّلام در حق همگان حجّت است؛ ولی خصوص ظواهر قرآن در حق همه حجّت نیست و فقط در حق معصومین علیهم السّلام حجّت است و آنان حق دارند از این ظواهر استفاده کنند؛ و گرنه در حق دیگران ظاهر القرآن حجّت نیست و ما حق نداریم بدون ورود تفسیر و بیانی از ائمه اهل بیت علیهم السّلام به ظاهر قرآن تمسّک کنیم:

مرحوم آخوند پنج دلیل از زبان اخباریون بر مدعای مزبور (عدم حجّت ظواهر کتاب الله) نقل می‌کنند و سپس تمام این‌ها را نقد و ردّ می‌کنند.

دلیل اول: طبق آنچه از روایات مستفاد می‌شود، فهم قرآن و معرفت به آن مخصوص اهل قرآن (اهل بیت علیهم السّلام که ادراک هستند بما فی البیت) و مخاطبان واقعی قرآن (معصومین علیهم السّلام) است و دیگران از درک و فهم معانی قرآن ناتوانند. پس حق استفاده از ظواهر ندارند. این گونه روایات فراوان است که برای نمونه مرحوم آخوند به دو روایت اشاره می‌کند.

روایت اول: قال ابو عبد الله عليه السلام لابی حنیفه: «انت فقیه اهل العراق؟» قال: «نعم» قال:

«فیم تفتیهم؟» قال: «بکتاب الله و سنه نبیه» قال: «یا ابا حنیفه! تعرف کتاب الله حق معرفته

۱- فرائد الاصول، ص ۳۹-۳۸، از سید صدر نقل کرده است.

۲- الدرر النجفیه، ص ۱۶۹.

۳- الفوائد المدنیه، ص ۱۲۸.

ص: ۱۰۲

و تعرف الناسخ و المنسوخ؟ قال: «نعم» قال: «یا ابا حنیفه لقد ادّعت علما، ویلک ما جعل الله ذلك الا عند اهل الكتاب الذین انزل علیهم، ویلک و لا هو الا عند الخاص من ذریه نبینا محمد صلی الله علیه و آله و ما ورثک الله من کتابه حرفا ...» (۱)

روایت دوم: عن زید الشحام قال: «دخل قتاده بن دعامة على ابي جعفر عليه السلام» فقال: «یا قتاده! انت فقیه اهل البصره؟» فقال: «هكذا یزعمون، فقال ابو جعفر علیه السلام: «بلغنی أنّک تفسّر القرآن، فقال له قتاده». «نعم» فقال له ابو جعفر علیه السلام: «فان كنت تفسره بعلم فأنت انت و انا اسألك ...» الى ان قال علیه السلام ویحک! یا قتاده! انما یعرف القرآن من خوطب به» (۲)

در این دو روایت امام علیه السلام ابو حنیفه و قتاده را از فتوا دادن براساس ظواهر قرآن منع کرده است و کار آنها را مردود دانسته و علم و فهم قرآن را مخصوص اهل کتاب و من خوطب به دانسته است و وقتی فقیهان مجاز نباشند به ظواهر استناد کنند پس دیگران به طریق اولی مجاز نخواهند بود. دلیل دوم: قرآن کریم مشتمل بر مضامین و الا و مطالب پیچیده و بلندی است که جز راسخان در علم و آگاهان به تأویل کتاب و دارندگان علم کتاب کسی را توان رسیدن به آن مضامین نیست و دست اندیشه اصحاب فکر و نظر از رسیدن به دامان بلند آن معانی کوتاه است. به قول معروف، دست ما کوتاه و خرما بر نخیل! تنها معصومین علیهم السلام هستند که غواصان بحار علوم و معارف و انوار قرآن هستند و دیگران دسترسی به این حقایق و الا ندارند. (فی المثل إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها... و حملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً (۳) و علم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة... (۴) و آیات میثاق و فطرت ... بقدری عمیق هستند که جز اولیای الهی کسی به عمق این ها نمی رسد.)

اصولاً فکر و فهم اکثر آدمیان به درک معانی کلمات فلاسفه هم نمی رسد، (علم اجمالی

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۰، حدیث ۲۷، باب ششم از ابواب صفات قاضی.

۲- الف) همان، ص ۲۹. ب) روضه کافی، ج ۸، ص ۴۵۸، حدیث ۳۱۲.

۳- سوره احزاب، آیه ۷۲.

۴- سوره بقره، آیه ۴۱.

ص: ۱۰۳

در عین کشف تفصیلی را که از هنرنمایی‌های صدر المتألهین است، بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها که ابتکار و دیگر ملا صدرا است و ... برای خیلی از تحصیل کرده‌ها نیز روشن نیست، چه رسد به انسانهای معمولی. چه رسد به حقایق و معارف قرآن که در آن دانش همه حقایق گذشته و حال و آینده تا دامنه قیامت است و حکم همه وقایع و حوادث در آن تبیین شده است که به طریق اولی قابل دسترسی نیست. در نتیجه ما حق نداریم به قرآن مراجعه کنیم و بدون تفسیر اهل بیت علیهم السلام به قرآن استناد کنیم و از ظواهر آن کمک بگیریم و طبق آنها فتوا دهیم.

دلیل سوم: خود قرآن کریم در آیه ای می‌فرماید که آیات قرآن دو دسته می‌باشد:

۱- آیات محکمت (منه آیات محکمت). ۲- آیات متشابها (و اخر متشابها).

سپس در مقام سرزنش می‌فرماید که فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ؛ (۱) یعنی آنان که در دلشان زنگار و تیرگی و نفاق و بیماری وجود دارد، به سراغ متشابها رفته و از آنها پیروی می‌کنند تا اگر روزی در بن بست گرفتار آمدند، راه تأویل به روی آنان باز باشد. حال این آیه پیروی از متشابها را ممنوع اعلام کرده.

آنگاه مستدل می‌گوید که اولاً واژه متشابه معنای عامی دارد (چیزی که نص و صریح نیست و احتمال خلاف در او وجود دارد، دو احتمالی است؛ و لو یک احتمال بسیار ضعیف باشد.) و مستقیماً ظواهر را همانند مجملات شامل است. پس به حکم آیه پیروی از ظواهر ممنوع است.

ثانیاً بر فرض که چنین عمومیتی محرز نباشد می‌گوییم که دست کم احتمال شمول هست، به این بیان که واژه متشابه خودش از متشابها و مجملات است و نمی‌دانیم که منظور مجملات است یا اعم از مجملات و ظواهر است؟ پس احتمال شمول نسبت به ظواهر است و شاید که ظواهر از مصادیق مجملات باشند و پیروی از آنها حرام باشد (و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال) همین که احتمال و شاید آمد استدلال باطل می‌شود و احراز نشده که ما حق تمسک به ظواهر قرآن داشته باشیم، و شاید سیره عقلاء بدین وسیله

۱- سوره آل عمران، آیه ۷.

ص: ۱۰۴

ردع شده باشد و عدم ردع محرز نیست، و وقتی مقدمه ثانیه قطعی نشد، سیره عقلاء ارزشی نخواهد داشت.

دلیل چهارم: از ادعای مذکور در دلیل سوم صرفنظر کرده و قبول می‌کنیم که ظواهر اولاً و بالذات از مجملات و متشابهات نیستند ولی مدعی هستیم که ثانیاً و بالعرض این ظواهر از مجملات گردیده‌اند؛ زیرا ما علم اجمالی داریم به اینکه بسیاری از عمومات قرآن تخصیص خورده‌اند (تا آنجا که ضرب المثل شده که ما من عامّ الا و قد خصّ). و کثیری از مطلقات تقيید پیدا کرده (تا آنجا که ما من مطلق الا و قد قید). و نوع حقایق مبتلا به مجازیت شده و خیلی از ظواهر قرینه برخلاف ظاهر پیدا کرده،

آنگاه روی این علم اجمالی شما روی هر عامی که انگشت بگذارید از نوع علم اجمالی بوده و احتمال تخصیص دارد و هکذا مطلق و ظاهر و حقیقت و ... احتمال تقيید و خلاف ظاهر و ... دارد و علم اجمالی مانع از اخذ به ظاهر می‌شود؛ زیرا نسبت به همه عمومات و مطلقات به ظاهرشان اخذ کنیم با علم اجمالی مخالفت شده و نسبت به بعض هم که ترجیح بلامرّح است. در نتیجه نسبت به هیچ یک از ظواهر کتاب حق نداریم به ظاهرش تمسک کنیم.

دلیل پنجم: اخبار و روایاتی داریم که به شدت از تفسیر به رأی مذمت و ممانعت کرده.

به عنوان مثال عن ابی عبد الله علیه السّلام: «من حکم برأیه بین اثین فقد کفر و من فسّر برأیه آیه من کتاب الله فقد کفر» (۱) عن ابی سمره، قال قال رسول الله صلّی الله علیه و آله: «لعن الله المجادلین فی دین الله ... من فسّر القرآن برأیه فقد افتری علی الله الکذب» (۲)

عن ابی عبد الله علیه السّلام: «من فسّر القرآن برأیه ان اصاب لم یؤجر و ان أخطأ سقط ابعده من السماء» (۳) و ...

آنگاه مستدل می‌گوید که حمل کلام بر معنای ظاهرش و اخذ به ظاهر کلام نیز نوعی

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۹، حدیث ۴۵، باب ششم.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۴۰، حدیث ۳۷، باب ۱۳.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۴، حدیث ۳۶، و

ص: ۱۰۵

تفسیر به رأی است (برای اینکه از کجا یقین کردی که همین ظاهر مراد است؟ شاید خلاف آن مراد باشد و قرینه اش در جای دیگر باشد و ...) پس به صورت شکل اول می‌گوییم که اخذ به ظاهر نوعی تفسیر به رأی است. «صغری» تفسیر به رأی حرام و موجب کفر است.

«کبری» پس اخذ به ظاهر حرام است. «نتیجه»

قوله: و لا یخفی: مرحوم آخوند ابتدا یک جمع بندی کرده و می‌فرماید که همه ادله اخباری‌ها در یک مرتبه نیست، بلکه طبق بعضی از آنها (دلیل اول و دوم و چهارم) نزاع ما با اخباری‌ها صغروی است؛ یعنی اخباری اصل ظهور قرآن را منکر است و می‌گوید که قرآن برای غیر معصوم علیه السلام مجمل و مبهم و غامض است و دیگران اصلاً قدرت درک و فهم آن را ندارند. در مقابل ما مدعی هستیم که آیات قرآن دارای ظهور است و برای ما نیز قابل درک و فهم است (البته نه همه آنها) و طبق برخی دیگر از ادله (دلیل سوم و پنجم) نزاع کبری است یعنی اخباری اصل ظهور را قبول دارد؛ ولی حجیت ظهور و لزوم اتباع از آن را منکر است و می‌گوید که چون اخذ به ظاهر تفسیر به رأی است یا چون قطعاً یا احتمالاً (به حکم اولاً و ثانیاً که در وجه سوم گذشت). ظاهر در متشابه داخل است، از این جهت حجیت نیست، ولی در مقابل ما می‌گوییم که این ظواهر حجیت هم هستند و سخنان اخباری‌ها را پاسخ می‌دهیم. بدنبال این جمع بندی می‌فرماید که همه پنج ادعای اخباری‌ها فاسد و باطل است و یک یک آنها را نقد می‌کنیم:

الف) دلیل اول: سه جواب به این دلیل داده اند.

۱- روایات می‌فرمود: «انما يعرف القرآن من خوطب به» کلمه «القرآن» ظهور در کل قرآن دارد و منظور آن است که آگاهی به تمام حقایق قرآن از محکّمات و متشابهات، ظواهر و بواطن، عامّ و خاص، مطلق و مقید، ناسخ و منسوخ، شأن نزول، زمان و مکان نزول و ...

منحصر به ائمه اهل بیت علیهم السلام است و دیگران از آن بی بهره هستند، نه اینکه دیگران حتی یک آیه را هم نمی‌فهمند. دلیل بر اینکه مراد آگاهی به کل قرآن است، پرواضح است که در قرآن آیاتی وجود دارد که مخصوص معصومین علیهم السلام نیست و هر کس معنای آن را می‌فهمد، مثل نصوص قرآن که جای کمترین تردیدی نیست یا آیاتی از قبیل: لا یَغْتَبُ بَعْضُکُمْ بَعْضاً،

ص: ۱۰۶

لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ، أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ، أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ...

۲- روایات مزبور در مقام ردع و منع ابو حنیفه و قتاده و امثال آنهاست و مسلک آنان در استفاده از ظواهر قرآن با مسلک مجتهدین شیعه، زمین تا آسمان تفاوت دارد. آنها روز اول گفتند حسبنا کتاب الله، و خود را از مفسران واقعی قرآن محروم کردند و نقل اصغر را کنار گذاشتند و مستقیماً و مستقلاً و بدون تفسیر و روایات اهل بیت علیهم السلام به قرآن مراجعه کرده و طبق ظواهرش فتوا دادند. جا دارد که امام علیه السلام شدیداً آنها را محکوم کند؛

ولی فقیهان شیعه که چنین نمی‌کنند، بلکه نخست دقیقاً و مبسوطاً درباره آیه فحوص و تحقیق می‌کنند و هرکجا که مظنه روایتی برخلاف ظاهر باشد، مراجعه می‌کنند. بعد از فحوص و یأس از ظفر به بیان و قرینه به ظاهر آیه استناد می‌کنند. اخباری می‌خواهد بگوید که حتی پس از فحوص و یأس هم حق ندارید به ظاهر آیه استناد کنید و قرآن را فقط بخوانید و ثواب ببرید، اما معانی آن را نفهمیده و تدبر نکنید؛ ولی اصولی مسلک این شیوه را قبول ندارد. (شرط فحوص و یأس هم شرط مراجعه به اصول عملیه است که در مقصد هفتم خواهد آمد و هم شرط استناد به ظواهر و اصول عقلائی است).

قوله: کیف: بر فرض روایات مزبور مفادش این باشد که فهم حتی یک آیه از قرآن نصیب دیگران نیست، و حتی پس از مایوس شدن از قرینه برخلاف ظاهر هم حق ندارید به قرآن تمسک کنید؛ ولی در مقابل، چندین برابر روایاتی داریم که سخن از ارجاع مردمان به قرآن است. (۱) سخن از ارجاع راویان حدیث به قرآن است. (۲) سخن از عرضه کردن اخبار به قرآن است. (۳) سخن از عرضه کردن خصوص متعارضان به قرآن است. (۴) سخن از ارجاع شروط ضمن معاملات به قرآن است. (۵) سخن از استدلال امامان علیهم السلام به قرآن است. (۶) اگر ظواهر قرآن حجّت نباشد، تمام این‌ها لغو خواهد بود.

آنگاه اولاً این اخبار به مراتب بیشتر از اخبار قبلی است و رجحان دارد و ثانیاً بر فرض

۱- وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۲۹۰.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۷۵.

۳- همان منبع.

۴- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۸۹-۷۸.

۵- همان منبع، ص ۸۹-۷۵.

۶- همان منبع.

ص: ۱۰۷

عدم رجحان جمع میان آن دو به این است که اخبار ردع از عمل به قرآن را بر عمل به متشابهات و مجملات و اخذ به ظواهر قبل الفحص و الی‌أس حمل کنیم، و اخبار طایفه دوّم را بر ارجاع به محکّمات و نصوص و ظواهر پس از فحص و یأس حمل کنیم و هیچ منافاتی هم نباشد.

اگر کسی بگوید که شاید این همه روایات منظورش ارجاع به نصوص باشد، خواهیم گفت که این سخن قطعاً باطل است و ما در قرآن آیه ای که از جمیع جهات نص باشد، نداریم تا ارجاع به نصوص مراد باشد، و یا خیلی کم داریم که حمل کلام معصوم بر فرد نادر می شود.

قوله: و اما الثالثه: پاسخ دلیل سوم: مقدمه: درباره معنای کلمه متشابه چهار احتمال وجود دارد:

۱- متشابه، یعنی مجمل و کلامی که دارای دو یا چند احتمال است و هیچ کدام اظهر از دیگری نیست.

۲- متشابه، یعنی ظاهر و کلامی که ظهور در مطلبی دارد و احتمال اراده خلاف ظاهر از آن، ضعیف است.

۳- متشابه، یعنی اعم از مجمل و ظاهر که در بخش اول دلیل سوم ادعا شد.

۴- متشابه، خودش از الفاظ مجمل است و امرش دائر است میان اینکه مراد از آن خصوص مجمل باشد یا ظاهر را هم شامل می شود که مستدل این احتمال را داد.

با توجه به این مقدمه می فرماید که کلمه متشابه به چه از نقطه نظر عرف و استعمالات عرفی و چه از نظر لغت اجمال و ابهامی ندارد و معنای آن واضح است و به خصوص مجمل اطلاق می شود و اعم نیست یا ابهام ندارد که مردد باشد و سخن شما ادعایی بیش نیست و هیچ دلیلی بر آن وجود ندارد و متشابه شامل ظواهر نیست.

(علاوه بر جواب مذکور دو جواب دیگر می توان داد: ۱- بر فرض که متشابه امرش مردد باشد، میان مجمل یا اعم از مجمل و ظاهر، ولی مطلب از قبیل شبهه مفهومی و دوران میان اقل و اکثر است که قدر متیقن را باید گرفت یعنی پیروی از مجملات جایز نیست و نسبت

ص: ۱۰۸

ما زاد را و مشکوک یعنی پیروی از ظواهر، اصل برائت از حرمت اتباع جاری می شود و اخذ به آنها بلامانع است.

۲- اصولاً- اصل استدلال اخباری به آیه نهی از اتباع متشابه باطل و ناتمام و مصادره به مطلوب و نقض غرض است؛ زیرا خود اخباری حجیت ظواهر قرآن را قبول ندارد. پس چگونه به استناد ظاهر آیه مزبور از پیروی کردن ظواهر، منع می کند؟ اگر ظواهر حجیت نیست، پس ظاهر این آیه نیز حجیت نیست و شما حق ندارید بدان استناد کنید.)

قوله: و اما الرابعه: به دلیل چهارم اخباری ها دو پاسخ می دهند:

پاسخ اول: علم اجمالی مادامی متابعتش واجب و مخالفتش حرام است که بماند و از بین نرود و به یک علم تفصیلی تبدیل نشود؛ و الا- اگر منحل شد، دیگر عمل اجمالی نیست تا متابعت شود و مؤثر باشد. فی المثل اجمالاً می دانستیم که صد گوسفند از هزار گوسفند نجاست خوار یا موطوئه شده و خوردن گوشت آنها حرام است. سپس بنا به دلایلی یقین کردیم که آن صد گوسفند حرام عبارتند از این صدتای معلوم و مشخص. دیگر نسبت به بقیه علمی نیست. یا علم به عدم حرام است و یا مجرد شک بدوی است و چیزی مانع از اصل برائت نیست.

در ما نحن فیه قبل از فحص در منابع، علم اجمالی داشتیم که بسیاری از عمومات و مطلقات تخصیص و تقیید خورده اند و از ظواهر خلاف ظاهر اراده شده و فرض کنید حد اکثر ۸۰ درصد، از این قبیل است و پس از فحص در روایات به همین مقدار مطلع شدیم و به اندازه معلوم بالاجمال مخصص و مقید و ... یافتیم. قهراً علم اجمالی منحل می شود و نسبت به ۲۰ درصد باقیمانده یا یقین به عدم قرینه داریم یا مجرد شک بدوی است و علمی نیست تا مؤثر باشد. پس پاسخ اول عبارت شد از انحلال علم اجمالی پس از ظفر به مقدار لازم.

پاسخ دوم: علم اجمالی کبیر آن است که اجمالاً- بدانیم که مخصصها و مقیدها و قرینه برخلاف ظاهرها در میان مجموع روایاتی است که بخشی بدست ما رسیده و برخی هم در تاریخ دفن شده و بدست ما نرسیده. علم اجمالی صغیر آن است که کاری به روایاتی که

ص: ۱۰۹

بدست ما نرسیده، نداریم و در محدوده روایات واصله به ما، می‌گوییم که علم اجمالی به تخصیص و تقیید داریم، ولی دایره اش وسیع نیست و مخصوص همین روایات وارده است که اگر فحص کنیم، می‌یابیم و بعید نیست کسی چنین ادعایی کند؛ زیرا نسبت به روایات غیر واصل ما تکلیفی نداریم و آنها وجودشان کالعدم است.

آنگاه نسبت به تک تک ظواهر به منابع مراجعه کرده و در مظان وجود قرینه برخلاف ظاهر فحص می‌کنیم و هر کجا قرینه نیافتیم همین مورد از اطراف علم اجمالی خارج می‌شود و جای تمسک به ظاهر است و منتظر فحص از بقیه موارد نمی‌شویم.

قوله: و اما الخامسة: به دلیل پنجم اخباری ها سه پاسخ می‌دهند:

پاسخ اول: روایاتی که در دلیل پنجم به آنها اشاره شد تفسیر کردن کلام خدا را محکوم می‌کند و حمل ظاهر کلام بر طبق ظاهرش و اخذ به ظاهر نمودن موضوعا از روایات مذکور خارج است و اصلا تفسیر نامیده نمی‌شود؛ زیرا تفسیر عبارتست از «كشف القناع» یعنی پرده از امر مجهول و مشکل برداشتن و حقیقت پنهانی را آشکار ساختن و باز کردن، و ظاهر ظاهر است؛ یعنی هویدا است و پرده ای بر چهره آن نیست و به بلندترین فریاد اعلان می‌کند که مراد چیست و نیازی به تفسیر ندارد، چیز پنهانی نیست که کسی آشکار و پرده برداری کند.

پاسخ دوم: گیرم که اخذ به ظاهر هم نوعی تفسیر باشد؛ ولی روایات مذکور که مطلق تفسیر را منع نکرده بلکه تفسیر به رأی را محکوم کرده؛ یعنی اینکه انسان به مقتضای رأی شخصی و ذوق و سلیقه خودش و با اتکاء به یک سلسله ملاحظات و محاسبات ظنی و بدون پشتوانه، ظاهری را تفسیر کند و از قیاس و استحسان و غیره کمک بگیرد، این نامش تفسیر به رأی است. (همان گونه که منافقان عمل می‌کنند و از پیش خود تفسیرهایی می‌کنند.) فی المثل حمل ظاهر برخلاف ظاهرش آنهم بدون مدرک معتبر و صرفا براساس ترجیحات ظنی تفسیر به رأی است. حمل مجمل بر یکی از احتمالاتش به صرف استحسان و غیره تفسیر به رأی است؛

اما اخذ به ظاهر کردن و حمل ظاهر بر ظاهرش که تفسیر به رأی نیست و کسی از رأی و

ص: ۱۱۰

ذوق شخصی استفاده نکرده و از جیب خود مایه نگذاشته، ظاهر مفادش بین المللی است و هر کس آشنا به لغت باشد معنای آن را می فهمد و می گوید که مراد متکلم چنین و چنان است و سخن از دخالت رأی شخص نیست. این همان روش عامه و اهل سنت است که بدون مراجعه به مفسران واقعی قرآن، یعنی اهل بیت علیهم السّلام اجتهاد به رأی کرده و به دلخواه قرآن تفسیر می کنند. در پاره ای از روایات آمده که مردمان در متشابهات قرآن هلاک شدند؛ چرا که از معنای متشابه آگهی نداشتند و به حقیقت آن معرفت پیدا نکردند و از پیش خود و به مقتضای آراء و افکار و سلاقی خویش تأویلاتی کرده و خود را از اوصیاء رسول صلی الله علیه و آله بی نیاز دانستند. (۱)

پاسخ دوم: برفرض که حمل ظاهر بر ظاهرش هم تفسیر به رأی باشد و روایات تفسیر به رأی سه مصداق را شامل شود: ۱- حمل ظاهر برخلاف ظاهرش، بدون قرینه معتبر.

۲- حمل مجمل بر یکی از احتمالات، بدون مدرک معتبر. ۳- حمل ظاهر بر ظاهرش ولی چاره ای نداریم از اینکه روایات مزبور را بر دو مصداق اول و دوم حمل نموده و مصداق سوم را خارج کنیم؛ زیرا که در مقابل روایات مزبور، روایات فراوانی داریم که دلالت دارند بر اینکه تمسک به قرآن جایز است؛ مثل حدیث ثقلین که میان شیعه و سنی متواتر است. (۲) یا بر عمل به قرآن دلالت دارند. (۳) یا بر عرضه کردن اخبار متعارض به قرآن دلالت دارند. (۴) یا بر ردّ شروط مخالف کتاب دلالت دارند. (۵) یا بر ارجاع مردمان به قرآن دلالت دارند. (۶) و ... که مفاد تمام این ها عبارت است از حجّیت قرآن. آنگاه از دو حال خارج نیست.

یا این روایات کثیره مخصوص ظواهر قرآن است و در مقایسه با اخبار منع از تفسیر به رأی اخص است و قانون تقدیم خاص بر عام است. پس اخذ به ظاهر و حمل ظاهر بر ظاهرش از عموم اخبار تفسیر به رأی خارج شده و در این روایات فراوان داخل می شود.

۱- وسائل الشیعه ج ۱۸، ص ۱۴۸، حدیث ۶۲.

۲- خصال صدوق، ج ۱، ص ۶۵، حدیث ۹۸.

۳- نهج البلاغه، خطبه ۱۷۶.

۴- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۸۰-۷۸.

۵- وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۳۵۳.

۶- وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۲۹۰.

ص: ۱۱۱

و یا این روایات نصوص را هم شامل است و میان دو دسته عموم من وجه است. ماده افتراق اخبار تفسیر به رأی، دو مصداق است که قبلاً ذکر شد. و ماده افتراق این روایات نصوص قرآنی است و ماده اجتماع، حمل ظاهر بر ظاهرش می باشد؛ باز ناچاریم که ماده اجتماع را به این روایات کثیره بدهیم؛ زیرا حمل این ها بر ماده افتراق یعنی خصوص نصوص موجب حمل آن همه اخبار بر فرد نادر و یا معدوم است که با مقام معصوم نمی سازد که این همه روایات را برای چیزی که مصداق ندارد بیان کرده باشند. به ناچار ماده اجتماع را به این روایات می دهیم و اخبار تفسیر به رأی را بر دو مصداق دیگر حمل می کنیم که کم هم نیست تا حمل بر فرد معدوم یا نادر شود.

قوله: و دعوی: از مباحثی که در علوم قرآنی مطرح می باشد، مسئله تحریف قرآن است.

شکی نیست که سایر کتب آسمانی از قبیل تورات و انجیل که امروزه در میان مسیحیان و یهودیان موجود و رایج است، مبتلا به تحریف شده؛ ولی آیا قرآن هم دچار تحریف شده یا خیر؟ تحریف سه شعبه دارد:

۱- به زیاده: کلمه یا جمله یا آیه یا سوره ای بر قرآن کریم افزوده شده باشد. این نوع تحریف به اتفاق کلمه همه مسلمانان در قرآن رخ نداده است و خود خداوند وعده داده که قرآن را حفظ خواهد کرد «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (۱)

۲- به نقیصه: جمله یا آیه یا قسمتی از قرآن کم شده باشد و آن مقداری که بر رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ نازل شده بدست ما نرسیده باشد.

۳- به تصحیف: کلمه یا جمله ای را تغییر داده و کلمات را جایجا کرده باشند یا از لحاظ ماده یا هیئت دخل و تصرفی انجام داده باشند. به گونه ای که معنای کلام عوض شود.

سخن در این دو نوع تحریف است. باز اکثر محققان امامیه و عامه بر این باورند که چنین تحریفی هم در قرآن رخ نداده و قرآن نه؛ یک کلمه زیاد و نه یک کلمه کم، بدست ما رسیده و آنچه به عنوان ما بین الدفتین در اختیار ماست، همان است که بر رسول خدا نازل شده است؛ ولی برخی از دانشمندان عامه و خاصه معتقدند که چنین تحریفی در قرآن واقع

۱- سوره حجر، آیه ۹.

ص: ۱۱۲

شده است.

از کلمات مرحوم آخوند استفاده می شود که ایشان هم این قسم از تحریف را قبول دارند و می فرماید که بعید نیست که چنین چیزی حقیقت داشته باشد. (با توضیحاتی که مرحوم مشکینی در حاشیه دارند معلوم می شود که ایشان نیز در این باب با مرحوم آخوند هم عقیده است)

مرحوم آخوند برای اثبات ادعایش دو شاهد می آورد.

۱- پاره ای از اخبار و روایات دال بر وقوع تحریف کذایی در قرآن است. مرحوم مشکینی می فرماید که اخبار زیاد است و نقل آن به درازا می کشد و خارج از محدوده کتاب است (۱).

۲- اعتبار و محاسبه و ملاحظه نیز همین مطلب (وقوع تحریف) را تأیید می کند. مرحوم مشکینی در توضیح این کلام فرموده: گاهی با آیاتی روبرو می شویم که صدر و ذیل آن یا شرط و جزایش برحسب ظاهر هیچ ارتباطی میانشان وجود ندارد، طوری که از هیچ عاقلی و بلیغی انتظار نمی رود، چه رسد به کلام خداوند که فوق کلام بشر است.

برای نمونه این آیه را مطرح می کند: «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ» (۲)؛ یعنی اگر بترسید که درباره ایتام مراعات قسط و عدل نکنید، پس با آن زنهایی که می خواهید ازدواج کنید، دو یا سه یا چهار تا. حال میان خوف از مراعات قسط و عدل در مورد یتیمان با جواز نکاح کذایی چه ربطی هست؟ پس معلوم می شود چیزی سقط شده و برحسب روایتی ثلث قرآن میان این شرط و جزاء حذف شده (و مثل آیه الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا که در لابلای بیان گوشتهای حرام در سوره مائده آمده (۳) و هیچ ارتباطی با باقی آیه ندارد). پس معلوم می شود تحریف به نقیصه در قرآن پیش آمده است. البته مبنای مرحوم آخوند و هرکسی که قائل به تحریف باشد، باطل است و بزرگان در کتب مربوطه پاسخ داده اند و ما وارد این بحثها نمی شویم. طالبین به کتاب البیان محقق عظیم الشأن

۱- صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۶۷؛ و مسند احمد، ج ۱، ص ۴۷.

۲- سوره نساء، آیه ۳.

۳- سوره مائده، آیه ۳.

ص: ۱۱۳

مرحوم آیت الله العظمی خوئی مراجعه کنند.

با توجه به این مقدمه، دلیل ششمی هم می توان به نفع اخباری ها اقامه کرد که مبتنی بر مبنای تحریف به نقیصه است. کسی بگوید که ما علم اجمالی داریم که در قرآن تحریف به نقیصه یا تغییر پیش آمده و با وجود این علم اجمالی به هر ظاهری که می رسیم احتمال می دهیم که این از ظواهری باشد که دچار تحریف شده و با وجود علم اجمالی حق نداریم به ظاهر آیه تمسک کنیم، چون به ظواهر بعضی استناد کنیم و ظواهر بعضی دیگر را کنار بگذاریم ترجیح بلامرغح است و به همه ظواهر استناد کردن هم مخالف علم اجمالی است.

مرحوم آخوند در جواب می فرماید که اصل مبنا را قبول داریم و چنین علم اجمالی ای بعید نیست سپس دو شاهد می آورند که قبلا در مقدمه ذکر شد؛ ولی در عین حال مدعی هستند که این علم اجمالی مانع از اخذ به ظواهر قرآن نیست و جلو حجیت ظواهر قرآن را نمی گیرد. برای اثبات این ادعا دو جواب می دهند:

۱- قرآن آیات فراوانی دارد. نصوص و مصرحات دارد، متشابهات و مجملات دارد، ظواهر دارد و ما یقین نداریم که خلل و نقصان و تحریف کذایی مربوط به ظواهر قرآن باشد و دایره علم اجمالی این ها را هم بگیرد. شاید در خصوص مصرحات قرآن چنین اتفاقی افتاده، شاید در مجملات تحریفی پیش آمده که ربطی به ظواهر ندارد. پس نسبت به ظواهر وقوع تحریف قطعی نیست. و مجرد شک است و بدان اعتنا نمی شود و چیزی که مانع از تمسک به ظواهر شود وجود نگرفت.

۲- برفرض که دامنه علم اجمالی ظواهر قرآن را نیز بگیرد و علم اجمالی به وقوع تحریف در ظواهر هم داشته باشیم، باز هم ضرر ندارد؛ زیرا ظواهر شعبی دارد. ظاهر آیات عقیدتی، ظاهر آیات اخلاقی، ظاهر آیات تاریخی، آیات پند و اندرز، آیات قصص و از جمله آنها ظواهر آیات الاحکام است. آنچه برای ما حجت (منجز و معذر) می باشد، همین ظاهر آیات احکام است نه ظواهر آیات دیگر. و باز نسبت به خصوص آیات احکام که محل بحث ماست. یقین به وقوع تحریف نداریم و مجرد شک است و چیزی که مانع از

ص: ۱۱۴

تمسک به ظاهر باشد نداریم.

قوله: و العلم بوقوعه: اگر بگویید که نسبت به خصوص آیات الاحکام چنین علمی به تحریف نیست؛ ولی نسبت به کل ظواهر که یک طرف آیات احکام است و طرف دیگر، آیات دیگر است که علم اجمالی داریم، آیا این علم مانع نمی شود؟ در جواب می فرماید که این علم اجمالی ضرری ندارد و جلو اخذ به ظواهر آیات احکام را نمی گیرد؛ چرا که علم اجمالی وقتی مؤثر است که همه اطرافش مورد ابتلاء باشند و الا اگر بعض اطراف از محل ابتلاء خارج بود، نسبت به بعض دیگر علم اجمالی نیست که اثر داشته باشد. در ما نحن فیه چنین است؛ زیرا ظواهر سایر آیات که حجّت (به معنای منجزیت و معذرت) نیست، تنها ظاهر آیات احکام حجّت است و چون یک طرف علم اجمالی از محل ابتلاء خارج است، چنین علمی تأثیر ندارد.

قوله: و العلم الاجمالی: آری اگر همه ظواهر کتاب حجّت بود، علم اجمالی به وقوع خلل و نقصان در برخی از آنها مانع از حجّیت می شد؛ ولی چنین نیست. و الا- یعنی اگر علم اجمالی به وقوع خلل در برخی ظواهر، مطلقاً مانع از حجّیت ظواهر باشد، و لو تمام آنها حجّت و مورد ابتلاء نباشند، لازمه اش این است که در عالم به هیچ ظاهری تمسک نکنیم؛ زیرا هیچ ظاهری نیست مگر اینکه منفک از وقوع خلل در آن نیست و این لازمه را احدی ملتزم نیست.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه سایر ظواهر هم حجّت هستند؛ ولی حجّیت هر چیزی متناسب با همان چیز و همان مقام است یا امر به دقت است.

قوله: نعم: چند سطر قبل فرمودند که الا انه لا یمنع عن حجیه الظواهر و ... یعنی علم اجمالی به تحریف جلو حجّیت ظواهر قرآن را نمی گیرد. حال این فراز استدراک از آن جمله است و مقدمه ای دارد:

به عقیده مرحوم آخوند شک در اصل وجود قرینه با شک در قرینیت موجود فرق دارد و اگر کلام محفوف و محاط به چیزی شد که صلاحیت قرینه بودن را دارد، این احاطه موجب می شود که کلام مجمل شود و از قابلیت استناد بیفتد. مثل عود ضمیر به بعض

ص: ۱۱۵

افراد عام قبلی که به قولی موجب اجمال عام سابق می شود. و مثل استثنای عقیب جمل متعدد که باز به قول آخوند موجب اجمال عمومات قبلی می شود و ... با این مقدمه می فرماید که اگر علم اجمالی به این نحو باشد که حتما چیزی متصل به کلام بوده و سقط شده و اجمالا می دانیم که چسبیده به آیه دیگر بوده یا به آیه الحکم و صلاحیت قرینیت هم دارد، در اینجا شک در قرینیت موجود است و به عقیده مرحوم آخوند موجب اجمال هر دو آیه می شود و هیچ کدام قابل تمسک نیست؛ ولی اگر متصل نبوده و منفصل بوده و شاید قرینه بر آیه الحکم باشد، بدان اعتنا نمی شود.

اختلاف قرائتها

قوله: ثم ان: تردیدی نیست که در قرآن قرائتهای مختلفی وجود دارد که مشهور قرائت قراء سبعة است. این اختلاف قرائت گاهی موجب اختلاف ظهور آیه نمی شود که مفاد آیه را تغییر بدهد (مثلا یک قاری کلمه حشرت را بدون تشدید می خواند و دیگری با تشدید و از باب تفعیل. یا یکی مالِکِ یَوْمِ الدِّینِ و دیگری (ملک یوم الدین) قرائت می کند.) این از بحث خارج است و قرائت قرآن طبق هر کدام صحیح است. و در معنی هم تأثیری ندارد؛ ولی گاهی اختلاف قرائتها موجب می شود که ظهورها، متفاوت و مختلف شود و طبق هر قرائت معنایی از آیه مستفاد شود. مثلا آیه می گوید: «وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ فِي الْمَحِيضِ حَتَّى يَطْهُرْنَ»؛ (۱) نزدیکی با زن در ایام حیض حرام است تا زمانی که پاک شوند یا غسل کنند دو نوع قرائت در کلمه اخیر وجود دارد:

۱- یطهرن بدون تشدید، معنایش این است که نزدیکی حرام است تا وقتی که زنها پاک شوند؛ یعنی خون نبینند و به محض اینکه رحم پاک شد جماع جایز است؛ و لو هنوز غسل حیض نکرده باشند.

۲- یطهرن با تشدید از باب افتعال و به معنای غسل کردن، یعنی تا زمانی که غسل حیض نکرده باشند، نزدیکی حرام است و صرف پاکی رحم کافی نیست.

۱- سوره بقره، آیه ۲۲۲.

ص: ۱۱۶

حال در این گونه موارد چه باید کرد؟ مرحوم آخوند معتقد است که به هیچ کدام از دو قرائت نمی توان استدلال کرد و فتوا داد؛ چرا که قرآن حجّت است و با قرائات مختلف، قرآن واقعی محرز نیست که کدام از رسول خدا صلی الله علیه و آله به ما رسیده تا همان حجّت باشد و تا قرآنیّت احراز نشود، ارزشی ندارد.

قوله: و تواتر: بحثی است که آیا قرائتهای مختلف متواترند یا خیر؟ مرحوم آخوند می فرماید که گرچه به مشهور نسبت داده شده که این قرائتها را متواتر می دانند، به عقیده ما چنین چیزی ثابت نیست و این از مشهوراتی است که اصل و اساسی ندارد. (زیرا اگر متواتر باشند، از دو حال خارج نیست. یا منظور این است که به تواتر از پیامبر به ما رسیده است که چنین نیست؛ و گرنه به جای نسبت قرائات به عاصم و مانند آن از قراء سبعة به خود پیامبر نسبت می دادند. یا منظور این است که به تواتر از فلان قاری به ما رسیده که این هم ارزشی ندارد، مگر فلان قاری معصوم است که قولش ارزشمند باشد.)

بحث دیگر این است که برفرض قرائتهای مختلف متواتر نباشند؛ ولی آیا استدلال به آنها جایز است یا خیر؟ باز مرحوم آخوند معتقد است که خیر، استدلال به آنها و فتوا دادن برطبق آنها ثابت نیست؛ چون دلیل ندارد. آری، آن مقدار که دلیل داریم مسئله جواز قرائت قرآن براساس این قرائات است. (روایت می گوید که اقرأ القرآن كما یقرأ الناس حتی یقوم القائم. (۱)) ولی جواز استدلال نه عین جواز قرائت است و نه لازمه آن. ممکن است آیه ای حتی نسخ شده باشد و حکم نداشته باشد و مع ذلک در قرآن باشد و قرائت آن هم ثواب داشته باشد. متقابلاً به خبر واحد می توان استدلال کرد؛ ولی با خبر واحد قرآنیّت ثابت نمی شود.

بحث دیگر این است که برفرض استدلال به این قرائتها جایز باشد. اگر در موردی قرائتها متعارض بود (مثل یطهرن که بیان شد). چه باید کرد؟ می فرماید: بحثی است در جای خودش که آیا مرجّحاتی که در باب تعارض خواهد آمد مخصوص دو حدیث متعارض است و درباره دو اجماع منقول متعارض، دو شهرت فتوایی متعارض، دو قرائت

۱- اصول کافی، ج ۲، ص ۶۳۳، حدیث ۲۳.

ص: ۱۱۷

متعارض جاری نمی شود یا جاری می شود؟ بنا بر جریان در اینجاها نخست باید اخذ به راجح و طرح مرجوح کرد؛ ولی بنا بر عدم جریان دست ما در قرائتهای متعارض از قاعده ثانویه و مرجحات کوتاه می شود و نوبت می رسد به ملاحظه مقتضای اصل و قاعده اولیه که بر مسلک طریقت (مسلک مشهور امامیه) جای تساقط دو اماره متعارضه است و بر مسلک سببیت (مسلک مشهور اهل سنت) جای تخییر میان آن دو است. و بنا بر طریقت و ساقط نوبت می رسد به مراجعه به ادله دیگر که اگر دلیل اجتهادی داریم، آن مقدم است.

مثل آیه نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ. (۱) بنا بر اینکه «انّی» مفید عموم زمانی باشد که از عموم آیه زمان حیض خارج شده پس از انقطاع دم و قبل از غسل حیض شک می کنیم و به عموم عام تَمَسَّكُ کرده و حکم به جواز جماع می کنیم. بنا بر اینکه زمانها قیدیت داشته باشد نه ظرفیت و هر زمانی فرد مستقلی باشد. اگر دلیل اجتهادی نبود، نوبت به اصل عملی می رسد که در مثال مزبور اصل عملی استصحاب بقاء حرمت جماع است؛ زیرا در زمان حیض که قطعاً حرام بود، پس از پاک شدن و قبل از غسل شک در بقاء حرمت می کنیم. از استصحاب بقاء حرمت استفاده می کنیم و استصحاب حکم خاص بر عموم عام مقدم است.

۱- سوره بقره، آیه؛ ۲۲۳.

فصل دوم حجیت قول لغوی

فصل اول پیرامون حجیت ظواهر بود و رأی مشهور و مرحوم آخوند این شد که ظواهر کلمات مطلقاً حجّت است و قید و شرطی ندارد.

فصل دوم پیرامون حجیت قول لغوی است. مرحوم آخوند بحث را این گونه شروع می کنند که در باب حجیت ظواهر دو بحث داریم.

۱- صغروی: که سخن از اصل ظهور است، آیا فلان کلام ظهور در فلان معنی دارد یا نه؟

۲- کبروی: که پس از احراز اصل ظهور، سخن از حجیت آن است. آیا این ظهور حجّت و واجب الاتباع است و عند الاصابه موجب تنجز واقع و عند الخطأ موجب عذر است یا خیر؟

حال آنچه در فصل پیش مطرح شد یک بحث کبروی بود که ظاهر حجّت است؛ ولی کبری بدون ضمیمه صغری نتیجه بخش نیست. باید اصل ظهور هم که موضوع حجیت است ثابت شود این فصل بدین منظور منعقد شده که راههای احراز ظهور را بیان کند.

گاهی اصل ظهور به نحو قطع و جزم و یقین احراز می شود؛ یعنی یقین می کنیم که متفاهم عرفی از فلان کلام فلان معنی است (منشأ یقین عبارت است از اینکه کلام برای فلان معنی وضع شده و ما نیز علم به وضع داریم و یقین هم داریم که قرینه ای از سوی متکلم اقامه نشده و قطع به عدم داریم.) در این فرض که بحثی نیست و صغری یقیناً درست شده، کبری هم در فصل قبل مسلم شد و نتیجه قطعی است (البته قطع به ظهور و مقام اثبات، غیر از قطع به واقع و مقام ثبوت است و مراد استعمالی غیر از مراد جدی است و از طریق

ص: ۱۱۹

مذکور نمی توان قاطع شد که واقعا هم مراد همین است؛ ولی می توان قاطع شد که ظاهرا مراد همین است و ما هم مأمور به ظاهر هستیم و اگر مصیب بود، منجز است و اگر خاطی بود، موجب عذر است. و گاهی خلاف ظاهر برای ما مقطوع است و در سایه قطع به قرینه قطع به خلاف ظاهر داریم. باز هم بحثی نیست و جای تمسک به ظاهر نیست. این فرض از بحث خارج است و لذا مرحوم آخوند تعرض نکرد.) ولی گاهی ظهور کلام برای ما به طور قطع و یقین محرز نیست، چه اینکه عدم آن نیز محرز نیست و حد اکثر ظن به ظهور و یا شک در آن داریم در اینجا چه باید کرد؟ عواملی که موجب می شوند تا ظهور احراز نشود عبارتند از:

۱- احتمال وجود قرینه: گاهی منشأ احراز ظهور عبارت است از احتمال وجود قرینه، یعنی متکلم کلامی را گفت (مثلا گفت: افعل کذا یا رأیت اسدا.) و ما احتمال می دهیم که در کنار امر قرینه ای بوده که دال بر استحباب بوده و بدست ما نرسیده و ما ملتفت نشدیم.

یا شاید بدنبال اسدا یرمی گفت و رجل شجاع را اراده کرد؛ ولی یقین هم نداریم. در این فرض همه علماء اتفاق نظر دارند که اصل عدم قرینه است؛ یعنی بنا را بر نبودن قرینه گذاشته و عملا به احتمال وجود قرینه اعتنا نمی کنند و به ظاهر کلام اخذ می کنند. (البته همه این ها در فرض احتمال وجود قرینه متصله است؛ و گرنه قرینه منفصله مقطوع الوجود هم باشد، جلو اصل ظهور را نمی گیرد، چه رسد به محتمل الوجود.)

ولی یک بحث جنبی دارند که آیا عقلاء عالم در اینجا دو بناگذاری عملی دارند: الف) اصاله عدم القرینه، ب) اصاله الظهور، یعنی اول بنا را بر نبودن قرینه می گذارند و ظهور را احراز می کنند و سپس بنا را بر حجیت ظواهر گذاشته و اصاله الظهور جاری می کنند؟ یا ظاهرا و باطنا یک بناگذاری بیشتر نیست و آن بناگذاری به ظهور است؛ یعنی ظاهر کلام را می گیرند و به احتمال خلاف ظاهر اعتنا نمی کنند؟ (البته ظهور تعلیقی و لولایی یعنی ظهوری که لو لا القرینه هست و باید پیروی شود).

مرحوم آخوند رأی دوم را دارند و می فرمایند که وجدانا یک بناگذاری عملی بیش نیست و آن بنا بر اخذ به ظواهر و عدم اعتنا به احتمال خلاف است و دو بناگذاری در کار

ص: ۱۲۰

نیست.

(نکته: به عقیده شیخ اعظم کلیه اصول لفظیه عقلائیّه به اصاله عدم القرینه برمی گردد. (۱) به عقیده صاحب فصول تمام اصول به یک اصل تعبدی بنام اصاله الحقیقه برمی گردد. (۲) ولی به عقیده مرحوم آخوند در حاشیه بر رسائل (۳) و نیز در همین بحث کفایه تمام اصول به اصاله الظهور برمی گردد و جلوه های همین اصل هستند که مرحوم مظفر هم در اصول فقه همین را اختیار کرده. (۴))

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه از نقطه نظر سطحی و عامیانه عرفی یک اصل بیشتر نیست، ولی اگر همین بنای عملی عرف را تحلیل کنیم به دو اصل برمی گردد که اول باید اصل عدم قرینه جاری کرده و موضوع را احراز کنیم که اصل ظهور باشد و سپس اصاله الظهور جاری کرده و بنا را بر اخذ به ظاهر بگذاریم.

۲- احتمال قرینیت موجود: گاهی منشأ احراز نکردن ظهور عبارت است از اینکه چیزی در کلام متکلم موجود شده و ضمناً متصل به کلام است (وگرنه منفصل ضربه ای به ظهور نمی زند.) ولی نمی دانیم که آیا قرینیت دارد و متکلم از کلامش خلاف ظاهر اراده کرده و به این موجود اعتماد کرده؟ یا قرینیت ندارد و قابل اعتماد نیست؟

مثال: استثنایی که به دنبال چندین عام ذکر شود، مثلاً بگویند اکرم العلماء و جالس الفقراء و احترام الاطباء الا الفاسقین منهم، که قدر مسلم استثنای مزبور به عام اخیر عود کرده و سبب تخصیص آن می گردد و جلو ظهور آن را می گیرد؛ ولی یقین نداریم که به عموماً قلی هم عود کرده و باعث تخصیص آنها هم بشود. صرف احتمال است؛ چون قابلیت عود به جمیع را دارد. حال در این فرض چه باید کرد؟ می فرماید که دو مبنا وجود دارد:

الف) مبنای صاحب فصول: ایشان اصاله الحقیقه را در موارد شک در اراده حقیقت و مجاز جاری می دانند، آنهم نه به مناط افاده ظن نوعی به مراد یا وثوق و اطمینان به مراد،

۱- فرائد الاصول، ص ۴۲.

۲- الفصول الغرویّه، ص ۴۱.

۳- حاشیه بر فرائد الاصول، ص ۴۶-۴۵.

۴- اصول الفقه، ج ۱.

ص: ۱۲۱

بلکه تعبدا جاری می‌کنند؛ یعنی همین که شک کردیم بدون احراز ملاک و چشم بسته از اصل مزبور استفاده می‌کنیم، (۱) بر این مبنا در مورد احتمال قرینیت موجود، اصاله الحقیقه جاری کرده و به احتمال مزبور اعتنا نمی‌کنیم.

ب) ولی از نظر مشهور این مبنا غلط است و عقلاء عالم اصل تبعدی ندارند که تعبدا بناگذاری کنند، بلکه به مناط ظنّ نوعی به مراد به ظاهر اخذ می‌کنند و در مورد بحث چنین ظنی نیست؛ زیرا کلام پیچیده شده به چیزی که صلاحیت قرینیت دارد. به عقیده مرحوم آخوند هرگاه کلامی محفوف شد به چیزی که یصلح للقرینیه، موجب اجمال کلام می‌شود و آن را از قابلیت تمسک می‌اندازد.

۳- شک در موضوع له یا مستعمل فیه: گاهی سرچشمه شک در عدم احراز ظهور عبارت است از شک در موضوع له لغوی کلام یا مستعمل فیه عرفی آن. فی المثل آیه می‌گوید: «فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً»* (۲) و ما نمی‌دانیم که «صعید» چه معنایی دارد منشأ ندانستن هم این است که نمی‌دانیم که واژه صعید در لغت عرب به معنای مطلق روی زمین آمده یا به معنای خصوص خاک است؟ که موضوع له را نمی‌دانیم. یا می‌دانیم که در لغت عرب به مطلق وجه الارض اطلاق شده؛ ولی احتمال می‌دهیم که در عرف عام کثیرا ما در خصوص تراب خالص استعمال شده و منقول گردیده باشد که منشأ شک ندانستن مفهوم عرفی است. در اینجا چه باید کرد؟ با مراجعه به اهل لغت و استعمال یا کتب لغت حد اکثر ظنّ به ظهور و مراد پیدا می‌شود و قول لغوی گمان آور است؛ ولی آیا ظنّ حاصل از قول لغوی ارزش دارد؟

مرحوم آخوند معتقد است که چنین ظنی ارزش ندارد و دلایل طرفداران حجّیت قول لغوی را بعداً طرح کرده و رد می‌کنند و فعلا می‌فرماید که از قول لغوی ظنّ به ظهور درست می‌شود و صغری این است که «هذا مظنون الظهور»؛ ولی کبرایی به این عنوان نداریم که «و کل مظنون الظهور حجه» بلکه کبری این است که «و کل ظاهر حجه» یعنی هر ظاهری که ظهورش محرز و مسلم شده حجّیت است نه هر چیزی که مظنون الظهور باشد.

۱- الفصول الغرویّه، ص ۴۱.

۲- سوره نساء، آیه ۴۴، سوره مائده، آیه ۶.

ص: ۱۲۲

قوله: نعم: ولی به مشهور نسبت داده شده که آنان برای قول لغوی ارزش قائل هستند و آن را از ظنون خاصه می دانند که دلیل خاصّ بر حجیت و اعتبار آن قائم شده است و برای اثبات آن دلایلی دارند که به فرموده مرحوم مشکینی در حاشیه، هفت دلیل دارند؛ ولی مرحوم آخوند در متن پنج دلیل را عنوان کرده و پاسخ داده است.

دلیل اول: اتفاق علماء (منظور اتفاق عملی یا سیره مستمره علماء است.) وقتی به کتب فقهاء و دانشمندان و نیز به بحثها و گفتگوهای آنان با یکدیگر مراجعه می کنیم می بینیم برای هر واژه ای که نیاز به تعریف و تفسیر و معنی کردن دارد به کتب لغت استدلال می کنند و آرام می گیرند و اگر کسی در مقام بحث برای طرف مقابل به قول فلاّن لغوی استناد کند، طرف تسلیم می شود و می پذیرد. و اگر قول لغوی ارزش نداشت، این سیره مستمره بیخود بود.

دلیل دوم: اتفاق عقلاء: اتفاق قبلی مخصوص علماء بود؛ ولی دایره این اتفاق وسیع تر است و سیره مستمره همه عقلاء چنین است که برای پیدا کردن معنای واژه ای به کتب لغت مراجعه می کنند، بدان استناد و استدلال می کنند و ... و از سوی شرع مقدس هم چنین سیره ای ردع و ابطال نشده. پس مورد تأیید شارع است.

دلیل سوم: سید مرتضی ادعای اجماع کرده و فرموده که همه علماء اجماع دارند بر اینکه قول لغوی حجّت است. (۱) (مراد اجماع قولی است؛ یعنی علاوه بر اینکه در عمل به قول لغوی تمسّک می جویند، در قول و فتوا هم صریحاً به حجّت قول لغوی فتوا می دهند.) فعلا سه دلیل از ادلّه مشهور عنوان شد.

قوله: و فیه: مرحوم آخوند به هر سه دلیل جواب می دهند:

الف) دلیل اولی: اولاً چنین اتفاقی مسلم نیست و ما قبول نداریم. از کجا کسی بتواند به ضرس قاطع بگوید که سیره مستمره همگان در طول تاریخ چنین بوده. از خیلی از بزرگان نه قولی در این باب نقل شده و نه کتابشان بدست ما رسیده! تا با سیره عملی آنها باخبر شویم.

۱- به نقل شیخ اعظم در فرائد الاصول، ص ۴۶؛ الذریعه، ج ۱، ص ۱۳.

ص: ۱۲۳

ثانیا برفرض تسلیم، چنین اتفاقی مفید فایده نیست؛ زیرا سیره مستمره علماء یا اجماع عملی آنان به مناط کشف از رأی معصوم ارزش دارد و چنین چیزی محرز نیست. شاید آنان هم به لحاظ اینکه از عقلاء هستند چنین می کردند، نه اینکه سیره خاصی داشته باشند که منشأ در شرع داشته باشد.

ثالثا برفرض که اتفاق مذکور مفید باشد، می گوییم که اتفاق عملی از نوع عمل است و عمل مجمل است و باید به قدر متیقن آن اخذ شود و قدر مسلم جایی است که شروط شهادت و بیّنه باشد؛ یعنی حد اقل دو نفر لغوی فلان معنا را بگویند و هر دو هم عادل باشند تا به حکم اطلاق ادله حجّیت بیّنه در موضوعات، حجّت باشد؛ ولی مدّعی مشهور که این نیست. آنان قول لغوی را مطلقا حجّت می دانند، نه در خصوص شرایط مذکور.

(ب) دلیل دوم: پاسخ اول و سوم در این دلیل هم می آید و جداگانه ذکر نشده است.

(ج) دلیل سوم: اما اجماع محصل که ما خود تحصیل اجماع کرده باشیم، چنین اجماعی حاصل نیست و ما کسب اجماع نکرده ایم.

و اما اجماع منقول: اولاً اجماع منقول در هیچ جا حجّت نیست (البته فی الجمله که در باب خودش خواهد آمد).

ثانیا برفرض حجّیت، در امثال ما نحن فیه حجّت نیست؛ زیرا به احتمال قوی مدرک اجماع مجمعین حکم عقل و سیره عقلاء باشد که دلیل چهارم است و بعد رد خواهد شد، و اجماع معلوم المدرک یا محتمل المدرک ارزشی ندارد.

دلیل چهارم: عقل هر عاقلی مستقل است و عقلاء عالم همگی متفق النظر هستند بر اینکه در هر فنی باید به تجربه و متخصص در آن فن مراجعه شود (در تشخیص و علاج بیماری باید به طبیب مراجعه کرد، در ساختمان منزل یا مجتمع به مهندس، در تعیین قیمتها به کارشناس، در مسائل فقهی به فقیه و ...). و در تشخیص معانی کلمات هم لغوی و دانشمند لغت خیره و کارشناس است و به حکم عقل و عقلاء باید به او مراجعه شود و قول او حجّت است.

مرحوم آخوند به این دلیل دو پاسخ می دهند:

ص: ۱۲۴

۱- قبول داریم که عقلاء به خبرگان هر فنی مراجعه می کنند؛ ولی نه مطلقاً، بلکه قدر مسلم در مواردی است که از قول متخصص و ثوق و اطمینان پیدا کنند و خبره مزبور مورد اطمینان و اعتمادشان باشد و مع الاسف از قول لغوی و ثوق و اطمینان به وضع و معنای لغوی پیدا نمی شود تا بتوان به او مراجعه کرد.

۲- اصولاً لغوی از موضوع دلیل مزبور تخصصاً و موضوعاً خارج است؛ زیرا لغوی در لغت شناسی و تعیین موضوع له خبره نیست. او حد اکثر در به دست آوردن موارد استعمال خبره است و تمام هدفش ثبت و ضبط موارد استعمال است، نه تعیین این مطلب که کدام معنی معنای حقیقی است و کدام مجازی؟ این از حوزه کار لغوی خارج است و شاهد مطلب آن است که در کتابهای لغت هیچ جا سخن از نشانه های بازشناسی حقیقت از مجاز نیست و اگر چنین منزلتی داشتند، حتماً متعرض می شدند.

قوله: و لیس ذکره: اگر کسی بگوید که لغوی معانی گوناگون لفظ را که به ترتیب ذکر می کند یکی را زودتر از سایر معانی و اول ذکر می کند، آیا این تقدیم در ذکر نشانه حقیقت بودن لفظ در آن معنی نیست؟ مرحوم آخوند در پاسخ می فرماید که خیر چنین ملازمه ای ندارد؛ زیرا در مشترک لفظی هم یکی از معانی را جلوتر ذکر می کنند درحالی که چنین نیست که تنها در این معنی حقیقت باشد، بلکه در معانی بعدی نیز حقیقت است.

قوله: و کون: دلیل پنجم یا انسداد صغیر: گرچه کلیات معانی کلمات و واژه های قرآنی و حدیثی (که موضوع احکام می باشند) نوعاً برای ما معلوم است، مثلاً- می دانیم وطن یعنی چه؟ معدن چیست؟ غناء یعنی چه؟ و ... ولی نسبت به جزئیات و تفصیل این معانی راه علم به آنها مسدود است و حدود و قیود آنها برای ما روشن نیست. بر همین اساس در مصادیق مشتبه، مردد می شویم که آیا در فلان عنوان داخل هستند یا حتماً از آن خارج می باشند؟ از طرفی نسبت به این تفصیل و جزئیات راهی جز مراجعه به کتب لغت و قول لغوی نداریم؛ زیرا منبع دیگری برای تعیین آنها وجود ندارد. از سوی دیگر کتب لغت و قول لغوی حد اکثر مظنه و گمان می آورد. و از طرفی ما با معانی کلمات با همه جزئیاتشان سروکار داریم و نمی توانیم از آنها صرفنظر کنیم و باید احکام آنها را بدانیم و از طرفی حق

ص: ۱۲۵

نداریم در تمام مصادیق مشتبه از اصل عملی براءت یا احتیاط استفاده کنیم. در نتیجه گریزی از قول به حجیت قول لغوی نداریم و از باب ناچاری باید بدان مراجعه کرد.

قوله: لا- یوجب: مرحوم آخوند در ردّ این دلیل می فرماید: انسداد باب علم به لغات یا انفتاح باب علم نسبت به آنها هیچ کدام ملاک نیست و موضوعیت ندارد. آنچه مهم است قضیه انفتاح یا انسداد باب علم و علمی نسبت به معظم احکام شرعیه است. اگر مثل مشهور طرفدار انفتاح باب علم یا علمی نسبت به احکام شرعیه باشیم، می گوییم که باب علم به معانی لغات مفتوح باشد یا مسدود، نقشی ندارد و ارزشی برای قول لغوی قائل نیستیم؛ و اگر مثل میرزای قمی و پیروان او طرفدار انسداد باب علم و علمی نسبت به معظم احکام باشیم و در نتیجه طرفدار حجیت مطلق الظن باشیم باز مسئله انسداد و انفتاح باب علم نسبت به لغات تأثیری ندارد؛ زیرا بر فرض هم باب علم به لغت همه جا مفتوح باشد، در یک مورد که مسدود بود، همان جا حق داریم مراجعه به لغت کنیم؛ ولی این دیگر از باب ظنّ خاصّ نخواهد بود، بلکه از باب ظنّ مطلق است، یعنی هر ظنی از هر راهی که حاصل شود ارزش دارد چه از راه قول لغوی باشد و چه از راه خبر واحد و چه از راه شهرت، یا اجماع منقول و ... ولی مدّعی مستدل این بود که قول لغوی از باب ظنّ خاصّ حجّت است و دیدیم که دلیل آنها این مدعا را اثبات نکرد.

قوله: نعم: آیا انسداد باب علم نسبت به معانی و تفصیل کلمات و موضوعات هیچ نقشی ندارد؟ مرحوم آخوند می فرماید که انسداد مزبور می تواند حکمت حکم باشد نه علت.

بیان مطلب: اگر دلیل خاصّ قاطع بر حجیت قول لغوی قائم شد (مثل چهار دلیل قبل که برای مشهور قانع کننده بود و بر حجیت قول لغوی دلالت می کرد). قول لغوی از ظنون خاصه بوده و مطلقاً هم حجّت خواهد بود چه در فرض انفتاح باب علم و چه در زمان انسداد باب علم به لغات (نظیر خبر واحد ثقه که بعداً خواهد آمد و به عنوان ظنّ خاصّ دلیل قاطع بر حجیت آن قائم شده و ضمناً فرقی میان حال انفتاح و انسداد نیست و حجیت آن مخصوص انسداد نیست، بلکه در زمان انفتاح باب علم نیز حجّت است.) و

ص: ۱۲۶

مسئله انسداد باب علم به تفاسیل لغات هم (که غالباً چنین است). حکمت این حجیت قول لغوی خواهد بود، نه علت آن و فرق علت با حکمت آن است که حکم دائر مدار علت است و اگر انسداد مزبور علت بود، حجیت هم دائر مدار آن بود. هرچند دائر مدار حکمت نیست و حکمت یک امر غالبی است که در نوع مصادیق وجود دارد، دایمی نیست. پس انسداد مزبور در حد حکمت بودن ارزشمند شد.

قوله: لا یقال: معترض می گوید: حال که قول لغوی حجّت نیست و ارزشی ندارد، پس مراجعه به کتب لغت و قول لغوی هم بی جا خواهد بود و نباید مراجعه شود و تمام کتب لغت را باید کنار بگذاریم. درحالی که از قدیم الایام فقهاء عظام بدان مراجعه می کردند.

قوله: فأنه یقال: مرحوم آخوند در پاسخ می فرماید که فایده مراجعه به کتب لغت بر کسی مخفی نیست و ذیلاً دو فایده را ذکر می کنند:

۱- گاهی از مراجعه به کتب لغت برای انسان قطع به موضوع له و معنای لغوی کلمه پیدا می شود (و آن در فرضی است که همه اهل لغت متفق القول برای فلان کلمه فلان معنی را ذکر کنند و صریحاً بگویند که موضوع له فلان کلمه فلان معنی است) و قطع از هر راهی حاصل شود ارزش دارد. اینجا طریق و سبب قطع، رجوع به لغت است.

۲- گاهی از مراجعه به کتب لغت قطع به موضوع له پیدا نمی شود؛ ولی قطع به ظهور پیدا می شود (مثلاً لغت برای فلان کلمه دو یا چند معنی ذکر کرده و همه قرائن یکی از آنها را تقویت و ترجیح می دهد و موجب ظهور آن معنی از این لفظ می شود). و ظهور ارزش دارد و برای مفتی در مقام فتوی کافی است؛ زیرا حجّت است و هیچ ضرورتی ندارد که حقیقت بودن هم از مجازیت تمیز داده می شود. (فایده سوم نیز قابل ذکر است که قبلاً بدان اشاره شد. اگر دو نفر لغوی عادل بگویند که معنای فلان کلمه چنین و چنان است، به حکم عموم و اطلاق ادلّه حجیت بین قول این ها از باب شهادت حجّت است.)

ص: ۱۲۷

فصل سوم اجماع منقول

اشاره

فصل اول درباره «ظواهر» بود که به عقیده مرحوم آخوند، ظواهر مطلقاً حجت بود و مبسوطاً بحث شد.

فصل دوم پیرامون «قول لغوی» بود که به عقیده مرحوم آخوند، قول لغوی حجت نبود و بیان شد.

فصل سوم راجع به «اجماع منقول» است. (در اینکه اجماع از نظر لغت عرب و اصطلاح دانشمندان اسلامی به چه معنا و تعریفی آمده، در کتب دیگر اصولی از قبیل:

معالم، اصول فقه، و ... مبسوطاً بیان شد و به سبب وضوح، مرحوم آخوند وارد این بحث نشده اند.) به طور کلی اجماع در تقسیمی دو قسم می شود: ۱- اجماع محصل، ۲- اجماع منقول.

اجماع محصل آن است که خود انسان زحمت بکشد و آراء و انظار و فتاوی همه فقهاء عصر خودش یا اعصار و قرون (براساس اختلاف مبانی که خواهد آمد.) را از زبان آنها بشنود یا در کتاب آنها پیدا کند و ملاحظه کند که همگان به اتفاق کلمه فتوا به وجوب فلان کار داده اند، چنین اجماعی برای خود این شخص اجماع محصل است و خود او را محصل اجماع گویند که زحمت کشیده و تحصیل اجماع کرده.

اجماع منقول آن است که دیگران اقوال و فتاوی را تتبع و تحصیل اجماع کرده اند و ما حصل کار خویش یعنی اجماع را برای ما بازگو می کنند که نسبت به ناقل، اجماع محصل است و نسبت به مخاطب و منقول الیه، منقول است. مثل همه اجماعاتی که در کلمات

ص: ۱۲۸

فقهاء ادعا شده و ما آن را می شنویم یا می خوانیم که برای ما منقول است. خود اجماع منقول دو قسم است:

۱- منقول به خبر متواتر: صدها نفر از فقهاء برای ما نقل اجماع می کنند که در حد تواتر به ما گزارش می شود.

۲- منقول به خبر واحد: یک یا دو یا چند نفر برای ما حکایت اجماع می نمایند. حال اجماع محصل اگر قطعی باشد و به ضرر قاطع کاشف از رأی امام باشد، برای محصل ارزش دارد و اگر ظنی باشد، فایده ای ندارد. اجماع منقول به خبر متواتر هم در حکم اجماع محصّل است و فعلا سخن در حجّیت اجماع منقول به خبر واحد است که قطعا مفید ظنّ و از امارات ظنیه است. آیا اجماع منقول به خبر واحد از ظنون خاصه است و دلیل قاطع بر حجّیت آن قیام کرده یا چنین نیست؟ این نکته مسلّم است که اجماع منقول به عنوان خودش هیچ دلیلی بر اعتبار آن نیست و لذا کسانی هم که طرفدار حجّیت آن شده اند، از باب اینکه مصداقی از مصادیق خبر واحد است (در ادامه مبسوطا بیان خواهد شد) و ادله حجّیت خبر واحد (ادله اربعه است که خواهد آمد) به عموم یا اطلاقتشان آن را شامل می شوند، از این باب حجّت است.

حال بسیاری از کسانی که خبر واحد را حجّت دانسته اند، معتقدند که اجماع منقول هم از افراد خبر واحد است و به همان دلایل حجّت است.

سه مطلب در باب اجماع

اشاره

قوله: و تحقیق: مرحوم آخوند می فرماید که تحقیق مطلب پیرامون حجّیت اجماع منقول، این را می طلبد که اموری را ترسیم کرده و مطالب سه گانه ای را بیان کنیم.

مطلب اول

اشاره

قوله: الاول: امر اوّل اجماع چه در مکتب اهل سنت و جماعت و چه در مکتب فقهای اهل بیت علیهم السلام فی الجمله حجّت است؛ ولی این اشتراک صرفا صوری و ظاهری است،

ص: ۱۲۹

وگرنه از نظر ملا-ک حجیت، میان دو مکتب تفاوت بنیادی وجود دارد. اهل سنت که مادر اجماع هستند (چون آنها اجماع را تأسیس کرده اند.) و اجماع هم مادر آنهاست (چون تنها دلیل آنها بر خلافت فرزند ابو قحافه ادعای اجماع است.) برای اجماع و اجتماع امت اسلامی اصالت و استقلال قائل اند و می گویند که به محض اینکه امت اسلامی بر امری از امور مجتمع شدند آن امر حق و صائب خواهد بود و آحاد امت ممکن است دچار اشتباه شوند؛ ولی مجموع امت از خطا مصون هستند (گرچه در میان آنان معصومی نباشد.) ولی دانشمندان شیعه اجماع را طریق به رأی معصوم و کاشف از نظر امام علیه السلام می دانند و معتقدند که اگر اجماع به طور قطع و جزم حاکی و کاشف از رأی معصوم بود، ارزش دارد (و در واقع ارزش از آن رأی امام است.) وگرنه صرف اجماع ارزشی ندارد. آنگاه فقهاء شیعه این بحث را مطرح می کنند که از کجا قطع به رأی معصوم حاصل شود؟ طرق و راههای کاشفیت اجماع از رأی معصوم (به طور قطع و جزم) کدام است؟ راههای گوناگونی مطرح شده و اهم آنها چهار طریق است که مرحوم آخوند در این امر اول آنها را متعرض شده.

اقسام اجماع منقول

۱- اجماع دخولی یا تضمینی: ناقل اجماع آراء همه علماء را بدست آورده، به گونه ای که یقین کرده که یکی از این مجمعین امام علیه السلام است که مستقیماً از زبان او حکم را شنیده یا در فتوای او خوانده و دیده است؛ ولی امام را به شخصه و تفصیلاً نشناخته (که اگر می شناخت همان رأی امام ارزش داشت نه آراء دیگران.) و از راه دخول امام در میان مجمعین قطع به نظر مبارک او پیدا کرده است.

(البته این اجماع نشانه هایی دارد که در ادامه خواهد آمد. ضمناً قدر مسلم در عصر حضور معصوم علیه السلام چنین اتفاقی ممکن است بیفتد که کسی آراء همگان و من جمله امام را بدست آورد و موفق به شناختن شخص امام نشود، وگرنه در عصر غیبت چنین اتفاقی نیفتاده و اصولاً چنین چیزی پیش نخواهد آمد)

۲- اجماع لطفی: قاعده لطف آن است که آنچه انسان را به بهشت نزدیک می کند و از

ص: ۱۳۰

جهنم دور می کند و در یک کلام آنچه مایه تکامل و سعادت ابدی انسان می گردد، باید خداوند برای انسانها فراهم کند و از باب لطف بر او واجب است. بر این اساس ارسال رسل، انزال کتب و ... همگی لطف است و از مصادیق بارز لطف نصب امام علیه السلام است که اصل وجودش لطف و تصرفات حضرتش لطف اندر لطف است. آنگاه به حکم این قاعده مسلم عقلی می گوئیم که اگر فقهای یک عصر همگی متفق بر حکم و فتوایی شدند و احدی با آنان مخالفت نکرد یقین می کنیم که این فتوی حق است و نظر امام علیه السلام همین است؛ و گرنه بر امام بود که به نوعی ایجاد خلاف و القای خلاف کرده و فرد یا افرادی را در مسئله مخالف درست کند تا اجماع نشود و همگان به خطا نروند و سند باطلی هم بدست آیندگان نیفتد. پس اگر همه متفق شدند و القاء خلافی هم نشد، یقین می کنیم که نظر امام علیه السلام هم همین است و با عنایت به قاعده عقلی لطف یک ملازمه عقلی میان اتفاق آراء فقهاء با رأی امام پیدا می شود و آن اتفاق مستلزم این رأی می شود.

۳- اجماع حدسی: حدس عبارت است از آگاهی که از غیر راه حواس ظاهری بدست آید و به این معنی اعم است و قاعده لطف را هم شامل است؛ زیرا در آنجا هم رأی امام از طریق ملازمه عقلی حاصل می شد، نه از راه حس؛ ولی اصطلاحاً حدس مقابل طریقه لطف است و طبق بیان مرحوم شیخ در رسائل حدس سه شعبه دارد:

الف) حدسی که مبتنی و متکی بر یک سلسله مبادی حسیه ضروری و بدیهی باشد؛ یعنی مبادی و مقدماتی که برای هرکسی حاصل شود عادتاً حدس می زند و به قول مرحوم آخوند میان این مبادی با آن امری که حدس می زنیم ملازمه عادیه وجود دارد. مثال: فردی زحمت کشیده و اتفاق آراء جمیع علماء را در جمیع اعصار و قرون بدست آورده و با اینکه آنها دارای مقامات عالیه تقوی بوده اند و از روی هوا و هوس و استحسان و قیاس و ... فتوا نمی دادند و در بسیاری از مسائل اختلاف سلیقه و نظر دارند؛ ولی همگان در فلان حکم متفق شده اند. اینجاست که هر انسان منصفی عادتاً حدس قطعی می زند که این فقهاء عظام حکم را از امام و رئیس خود گرفته اند (همان طور که اگر اطرافیان و وابستگان یک بیت به اتفاق کلمه درباره فلان مسئله یک نظر ابراز کردند، انسان مطمئن می شود که رأی صاحب

ص: ۱۳۱

البیت همین است. یا اگر همه شاگردان یک درس، مطلبی را یکسان و به تقریر واحد بیان کردند، انسان حدس می زند که این را از استاد خود گرفته اند.) ولی متأسفانه در غالب مواد چنین طریقی به روی ما مسدود است و از کجا می تواند ادعا کند که در فلان مسئله آراء جمیع فقهاء اعصار و امصار را بدست آورده است؟

ب) حدسی که متکی بر مبادی حسیه غیر ضروریه باشد؛ یعنی مبادی و مقدماتی که نه عقلا ملازم با چنین حدسی هستند و نه عاداتا ملازمه دارند، بلکه برای بعضی از افراد روی پاره ای سلايق که دارند اتفاقا و تصادفا چنین حدسی می آید و چه بسا برای صدها نفر این حدس حاصل نشود. مثلا- فرد خاصی به ده نفر از فقهاء خیلی ایمان دارد و معتقد است که اگر این ده نفر متفق شدند، حتما حکم شرعی همان است و نظر امام علیه السلام موافق آنهاست.

لذا از تحصیل فتوای این ده نفر حدس قاطع به رأی امام می زند؛ ولی اتفاق روی جهت خاصی است که ذکر شد؛ و گرنه دیگران چنین نیستند.

ج) حدسی که متکی بر مبادی اجتهادی و نظری باشد که حدس اندر حدس است.

فرض کنید فردی از قرائنی حدس می زند که نظر مشهور در مسئله چنین وچنان است.

سپس از آنجا هم حدس می زند لا بد همه فقهاء همین رأی را دارند و بعد حدس می زند که لا بد نظر امام نیز همین است. مرحوم شیخ در رسائل مثالهای متعددی برای این قسم آورده اند؛ (۱) ولی از آنجا که این قسم از ادعای اجماع هیچ ارزشی ندارد، مرحوم آخوند اصلا متعرض نشده اند.

قوله: کما هو: از کجا بدانیم که فلان دسته از فقهاء معتقد به اجماع دخولی بوده؟ و عدّه ای معتقد به اجماع لطفی اند؟ و نظر عدّه سوم به اجماع حدسی است؟ دو راه دارد:

۱- از راه تصریحات و نصوص خودشان: اگر فقیهی صریحا در کتابش می نویسد که اجماع از نوع دخولی است یا لطفی و ... کاملا می فهمیم که او طرفدار چه مسلکی است.

۲- از راه نشانه ها و ویژگی ها: متأخرین از زمان محقق قمی تا به حال با اینکه صریحا اجماع دخولی را رد می کنند و می گویند که در دوران غیبت کبری عاداتا چنین علمی به

ص: ۱۳۲

دخول امام در زمره مجمعین پیدا نمی‌شود و بنا نیست که امام با علماء حشر و نشر داشته باشد تا کسی قاطع شود که امام علیه السلام در ضمن مجمعین بوده و نظر او را هم بدست آورده است. و نیز با اینکه طریقه قاعده لطف را قبول ندارند و منکر ملازمه عقلی هستند (به بیانی که در تنبیه اول از تنبیهات اجماع خواهد آمد.) و با اینکه در غالب موارد ملازمه عادی را هم منکرند (زیرا چگونه ممکن است آراء فقهاء همه اعصار را تا زمان امام علیه السلام بدست آوریم؟) مع ذلک در کلماتشان به وفور ادعای اجماع می‌کنند. با توجه به مطالب مزبور یقین می‌کنیم که از نوع اجماع حدسی، آنها هم از قسم دوم است.

قوله: کما انه: آن دسته از فقهاء که وقتی ادعای اجماع می‌کنند و کسی به آنها اعتراض می‌کند که فلان و بهمان مخالفند، چگونه ادعای اجماع دارید؟ در جواب می‌گویند که این‌ها معلوم النسب هستند و مخالفت آنها قاذح نیست. از اینجا می‌فهمیم که اینان طرفدار اجماع دخولی هستند و در آنجا سخن از مجهول النسب در میان است.

قوله: و ممن اعتذر: عده دیگر وقتی با همان اعتراض مزبور مراجعه می‌شوند، در پاسخ می‌گویند که این چند نفر که مخالفت می‌کنند عصرشان منقرض شده و مخالفت آنها قاذح نیست. از این پاسخ می‌فهمیم که طرفداران اجماع لطفی هستند و در آنجاست که چنان مخالفتی به حال اجماع ضرر ندارد.

قوله: و ربما: راه چهارم برای قطع به رأی معصوم عبارت است از اجماع تشریفی: گاهی برای انگشت شماری از فقیهان عالی مقام (مثل مقدس اردبیلی، بحر العلوم، علامه و ...) ممکن است اتفاق افتاده باشد که به محضر امام عصر (عج) شرفیاب شده و مستقیماً حکم شرعی را از زبان امام علیه السلام گرفته باشند، ولی در مقام بیان حق مستقیماً نمی‌گویند که من خودم امام علیه السلام را زیارت کرده و از او پرسیده‌ام (چون به حکم روایات در عصر غیبت کسی حق ندارد ادعای رؤیت کند و اگر کرد باید تکذیب شود (۱) تا فتح باب نشود و هر آدم غیر صالحی ادعای ملاقات با امام زمان نداشته باشد.) لذا به صورت اجماع بیان می‌کند و می‌گوید: این مسئله اجماعی است. (یا رأی امام را به منزله رأی همه فرض کرده و تنزیلاً

۱- بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۱۵۱ به بعد.

ص: ۱۳۳

ادعای اجماع می‌کند و یا آراء دیگران را هم دیده و حقیقتاً ادعای اجماع می‌کند) پس اجماع به مناط کشف قطعی از رأی معصوم ارزش دارد و منابع قطع به رأی معصوم عبارتند از دخول امام در میان مجمعین، طریقه لطف و ملازمه عقلی، طریقه حدس با دو قسم آن، و اجماع تشریفی.

مطلب دوم: اجماع سببی و مسببی

امر دوم: در باب اجماع سخن از سبب و مسبب است منظور از سبب، آراء فقهاست و منظور از مسبب، رأی امام علیه السلام است. با این مقدمه دو نکته را در امر دوم بیان می‌کنیم.

۱- نقل اجماع از این زاویه که آیا نقل سبب است یا نقل سبب و مسبب هر دو؟ مختلف و متفاوت است. گاهی ناقل اجماع هم نقل سبب می‌کند و هم نقل مسبب، یعنی هم آراء فقهاء را و هم رأی امام علیه السلام را نقل می‌کند که خود سه شعبه دارد.

الف) هر دو حسی باشند؛ یعنی هم آراء فقهاء را مستقیماً دیده و هم رأی امام علیه السلام را در لابلای آنها دیده یا از زبان امام علیه السلام شنیده است که در طریقه اجماع دخولی همین مطرح بود و صدالبته این طریق بسیار نادر و اصولاً در عصر غیبت نایاب است.

ب) نقل سبب حسی است؛ یعنی آراء علماء را خود دیده و یا از زبان آنها شنیده است؛ ولی نقل مسبب حدسی است، آنهم به معنای عام کلمه؛ یعنی هر آنچه که حسی نیست که شامل ملازمه عقلی می‌شود و شامل ملازمه عادی هم می‌شود و مجرد حدس اتفاقی را هم شامل است.

ج) نقل سبب و مسبب هر دو حدسی باشد که اصلاً مرحوم آخوند این را متعرض نیست و همان قسم سوم حدس است که گذشت.

و گاهی ناقل اجماع فقط نقل سبب می‌کند؛ یعنی اتفاق آرایی را که به عقیده او کاشف از رأی معصوم است (حال قاعده لطف را قبول دارد و از این راه کاشف می‌داند، یا طرفدار ملازمه عادی است و یا حدس اتفاقی). گزارش می‌کند و خودش معتقد است که این اتفاق کاشفیت هم دارد؛ ولی مستقیماً رأی امام را نقل نمی‌کند و نمی‌گوید که اجمعت الائم من

ص: ۱۳۴

المعصوم و غیره، بلکه می‌گوید فقهاء عصر ما متفق هستند، مثلا (و گاهی هم ناقل فقط نقل مسبب می‌کند؛ یعنی مستقیما رأی امام را نقل می‌کند که از اجماع خارج و مستقیما در خبر واحد داخل است و باید آن شرایط را دارا باشد، لذا مرحوم آخوند متعرض نیست).

۲- الفاظی هم که در مقام نقل اجماع بکار می‌برد یکسان نیستند؛ بلکه از حیث نص یا ظاهر یا مجمل بودن متفاوت هستند. به قول مرحوم مشکینی، گاهی الفاظ نقل صراحت دارند در نقل سبب و مسبب هر دو؛ مثل اجمع جمیع الامه من المعصوم و غیره گاهی هم به صراحت فقط نقل سبب را دلالت دارد، مثل اجماعا من غیر المعصوم و گاهی ظهور در نقل سبب و مسبب هر دو دارند، مثل اجماعا، جمیع الامه و ... و گاهی ظهور در نقل سبب تنها دارد، مثل اجمع علیه الاصحاب که کلمه اصحاب در من عدا الامام علیه السلام ظهور دارد. و گاهی مجمل است، مثل اجمع فقهاءنا که احتمالا شامل امام علیه السلام است؛ چون او افقه فقهاء است و به اعتباری مخصوص غیر امام علیه السلام است.

مطلب سوم: حجیت اجماع

امر سوم: در امر اول با انواع اجماع حسی و حدسی (به معنای اعم کلمه) آشنا شدیم در امر دوم با کیفیت نقل اجماع (نقل سبب و مسبب یا نقل سبب به تنهایی) آشنا شدیم. اینک در این امر سوم درصدد این مطلب هستیم که کدام قسم از اقسام مذکور در دو امر قبلی حجت است و مشمول ادله حجیت خبر می‌باشد و مصداقی از مصادیق آن است؟ (چون در اول فصل گفته شد که اجماع منقول به عنوان خاصش دلیلی بر حجیت ندارد و اگر هم حجیت باشد، از باب این است که نوعی خبر دادن از رأی معصوم است و ادله حجیت خبر واحد بر حجیت آن دلالت دارند.) و کدامها حجیت نیستند؟ در مجموع اقسامی که قابل تصویر است هشت قسم است که به ترتیب ذکر می‌کنیم و از عبارت کفایه سه قسم به صراحت استفاده می‌شود و سایر اقسام را از مفهوم کلام یا با استعانت از مباحث امر اول و دوم می‌توان عرضه کرد:

۱- ناقل اجماع در مقام نقل اجماع، هم نقل سبب می‌کند (آراء علماء را حکایت

ص: ۱۳۵

می‌کند.) و هم نقل مسبب (رأی امام علیه السّلام) هر دو هم حسی است؛ یعنی به چشم خود فتاوی همه را دیده و یا از زبان همه شنیده و یقین دارد که یکی از این آراء رأی امام است که از زبان امام علیه السّلام شنیده است (اجماع دخولی یا تضمینی یا حسی) و در مقام حکایت می‌گوید که همه فقهاء امت اعم از معصوم و غیر معصوم بر این اتفاق نظر دارند. این قسم از اجماع منقول قطعاً حجت است؛ زیرا ناقل اجماع که فردی ثقه بلکه عادل و بلکه فقیه عالی مقام است، مستقیماً رأی معصوم را به ما اخبار می‌کند و اگر خبر واحد ثقه یک راوی معمولی (قصاب، خباز، زیّات، سمان و ...) ارزشمند باشد، خبر چنین فقیهی به طریق اولی معتبر است. آری بالمطابقه و مستقیماً از امام علیه السّلام خبر نمی‌دهد، بلکه در ضمن مجمعی از رأی امام خبر می‌دهد و شخص امام را نمی‌شناسد؛ ولی اینکه قدحی در خبر نیست، خبر از قول معصوم اگر جامع شرایط باشد، حجت است؛ چه به دلالت مطابقی باشد و چه به دلالت تضمینی و چه مدلول التزامی. پس این قسم از اجماع ارزشمند است؛ ولی متأسفانه در عصر غیبت چنین اجماعی موهون و سست است (زیرا بنا نیست که امام علیه السّلام با دیگران حشر و نشر داشته باشد و مثلاً در قم یا نجف زندگی کند تا ناقل اجماع یقین کند که یکی از مجمعی امام علیه السّلام بوده است. آری در زمان حضور چنین چیزی میسر است.)

۲- حاکی اجماع هم نقل سبب می‌کند و هم نقل مسبب؛ ولی هر دو بر اساس حدس و اجتهاد و استنباط شخصی خود اوست و کمتری حرکت و کوششی در راه تتبع و تصفح آراء نکرده و تنها خیال کرده که لابد نظر دیگران هم چنین و چنان است و لابد رأی معصوم علیه السّلام هم همین است. چنین ادعای اجماعی اصلاً به درد منقول الیه و مجتهد دیگر نمی‌خورد.

آری، نظر شخصی ناقل برای خودش محترم است و برای مقلدین او نیز حرمت دارد؛ ولی سر سوزنی به حال مجتهد دیگر سودمند نیست.

۳- ناقل اجماع، سبب و مسبب هر دو را نقل می‌کند؛ ولی نقل سبب حسی است؛ یعنی آراء فقهاء و علماء را در کتابهای آنان دیده یا از زبان آنها شنیده و نقل می‌کند. ولی نسبت به نقل مسبب حدسی است؛ یعنی رأی امام علیه السّلام را حدس می‌زند (حدس به معنای اعم کلمه که هر آنچه حسی نباشد را شامل می‌شود، چه ملازمه عقلی باشد یا ملازمه عادی و یا

ص: ۱۳۶

حدسی اتفافی.) به عقیده ناقل این اتفاق آراء سببیت دارد و کاشف قطعی از رأی امام است (فی المثل قاعده لطف را قبول دارد و آراء فقهای عصر واحد را جمع آوری کرده و سپس از راه ملازمه عقلی یقین کرده که نظر مبارک امام علیه السلام هم همین است و بر این اساس ادعای اجماع کرده و گفته «اجمع الاعمه من المعصوم و غیره علی کذا.») ضمناً به عقیده مخاطب و منقول الیه هم چنین اجماعی سببیت دارد و هم مسلک با ناقل اجماع است.

چنین اجماع منقولی هم حجت است؛ زیرا نسبت به نقل سبب که حسی است و مخاطب آن را می پذیرد و خود را جای ناقل می گذارد و گویا خودش تحصیل اجماع کرده، آنگاه با این اجماع منقول به نوع اجماع محصل معامله می شود و همه آثار و احکام مترتب می شود؛ یعنی بنا را بر این می گذارد که رأی علماء عصر همین است. سپس براساس ملازمه عقلیه قطع ادعایی به رأی امام پیدا می کند یا اینکه بنا را می گذارد که رأی همه علماء اعصار و امصار همین است. سپس به حکم ملازمه عادی به رأی امام می رسد و

۴- حاکی اجماع، سبب و مسبب هر دو را نقل می کند و نقل سبب حسی است و آراء فقهاء عصر واحد یا جمیع اعصار و یا مشاهیر را (براساس مبانی مختلف) به چشم خود دیده است. از این طریق حدس به رأی امام علیه السلام می زند و نسبت به رأی معصوم یا نقل مسبب حدسی است و به عقیده خود ناقل چنین اجماع و اتفافی سببیت دارد و موجب حدس به رأی امام می شود، براساس ملازمه عقلی یا عادی یا حدس اتفافی؛ ولی به عقیده مخاطب و منقول الیه از این راه قطع به رأی معصوم حاصل نمی شود و مخاطب با متکلم و ناقل هم مسلک نیستند (مثلاً ناقل فقط آراء فقهاء یک عصر را تحصیل کرده و خودش ملازمه عقلی را قبول دارد؛ ولی مخاطب این مسلک را قبول ندارد).

چنین اجماعی نسبت به مقداری که نقل سبب می کند، حکمش از صور بعدی معلوم خواهد شد؛ ولی نسبت به نقل مسبب یا رأی امام علیه السلام حجت نیست و ادله حجیت خبر واحد آن را شامل نیست؛ زیرا ادله حجیت خبر واحد عبارتند از: بناء عقلاء، اجماع، آیات، روایات؛ بناء عقلاء همان سیره عملی است و مهم ترین دلیل حجیت خبر واحد می باشد.

از آنجا که از مقوله عمل است و عمل مجمل است، باید به قدر متیقن آن قناعت شود و

ص: ۱۳۷

قدر متیقن از بناء عقلاء بر حجیت خبر راجع به خبرهای حسی و یا حدس عادی و ضروری است که کالحس باشد و اما نسبت به سایر خبرهای حدسی شمول سیره عقلاء مسلم نیست و تا قطعی نشود هم فایده ای ندارد. درباره اجماع قولی و آیات و روایات (که عمده همین آیات و روایات است و اجماع به یکی از آن دو برمی گردد) باید متذکر شد که اولاً اصل دلالت آنها برای حجیت خبر واحد قابل مناقشه است و در باب خود خواهد آمد. ثانیاً برفرض دلالت آنها تمام باشد، باز به غیر خبر حدسی انصراف دارند؛ یعنی به خبر حسی یا حدس ضروری و کالحس انصراف دارند و شامل فرض مورد بحث ما نمی شوند. (انصراف هم ظهوری است؛ زیرا واژه خبر و بناء فراوان در خبرهای حسی بکار می رود، نه در خبرهای حدسی.) پس قسم چهارم از اجماع منقول نسبت به مسیب و رأی امام علیه السلام حجّت نیست.

۵- هم نقل سبب می کند و هم نقل مسبب و نسبت به نقل سبب حدسی است و آراء را ندیده است؛ ولی نسبت به نقل مسبب حسی است و رأی امام علیه السلام را دیده و از امام علیه السلام سؤال کرده و شنیده است و این در اجماع تشریفی است. باز اگر چنین اجماعی احراز شد، ارزش دارد؛ ولی خیلی نادر است و نمی توان تشخیص داد که کدام یک از ادعاهای اجماع مقدس اردبیلی «مثلاً» از این نوع است.

۶- ناقل اجماع فقط نقل سبب می کند؛ یعنی آراء علماء را بیان می کند و می گوید که اجمع اصحابنا یا اصحاب الامام علیه السلام علی کذا، و نقل مسبب نمی کند و تازه نقل سببش هم صددرصد حدسی و اجتهادی است که قطعاً این قسم ارزشی ندارد و به در خود حدس زنده می خورد.

۷- ناقل فقط نقل سبب می کند و به عقیده خودش هم این سبب تامّ و کاشف از رأی معصوم است و مستلزم مسبب است (مثلاً ملازمه عقلی را قبول دارد و فتاوی فقهاء عصر خویش را جمع آوری کرده و به نظر خودش هم حدس به رأی امام می زند). ضمناً به عقیده منقول الیه نیز این اجماع فقهای عصر واحد سببیت تامّه دارد و کاشف از رأی امام علیه السلام است. این قسم از اجماع هم حجّت است، به همان بیانی که در صورت سوم از صور

ص: ۱۳۸

هشتگانه بیان شد.

۸- ناقل فقط نقل سبب می کند و به عقیده خودش هم سبب تام و کاشف از رأی معصوم است؛ ولی به عقیده منقول الیه کاشفیت ندارد و هم مسلک نیستند. در اینجا هم مخاطب نقل سبب را می پذیرد و بنا را بر این می گذارد که فقهای عصر اتفاق دارند و چون به عقیده او این مقدار کافی نیست، باید امارات و قرائن دیگری هم دست و پا بکند که در ادامه با عنون فلا بد ... خواهد آمد، و گرنه به تنهایی حجت نیست.

حال از این اقسام ثمانیه تنها قسم اول و چهارم و هفتم در کتاب آمده و با کلمه لا اشکال فی حجیه ... به قسم اول اشاره دارد و با کلمه و کذا اذا لم یکن ... اشاره به قسم هفتم دارد و با کلمه و اما اذا کان ... اشاره به قسم چهارم دارد و بقیه صور هم از مفاهیم صور مذکور و از لابه لای کلام مستفاد می شود.

قوله: و اما فیما اشتبہ: آنچه تا به حال ذکر شد به طور کلی مربوط به فرض انکشاف حال بود؛ یعنی فرض که برای ما محرز بود که نقل اجماع از کدام نوع است؟ آیا نقل سبب و مسبب هر دو است یا نقل سبب تنها؟ آیا از روی حس نقل می کند یا از روی حدس؟ حال اگر در کتاب یا کلام فقیهی با ادعای اجماعی رو برو شدیم و ندانستیم آیا از نوع اجماع حسی است یا حدسی، چه باید کرد؟ آیا بنا را بر حجت بودن بگذاریم یا بر عدم حجیت؟

می فرماید که هیچ بعدی ندارد که بنا را بر حجیت آن بگذاریم؛ زیرا عمده دلیل حجیت خبر واحد، بنای عقلاء است و عقلای عالم به خبر ثقه اعتماد می کنند و به محض شنیدن ترتیب اثر می دهند و معطل نمی مانند و تحقیق نمی کنند از اینکه شاید خبر ثقه براساس حدس خودش باشد خیر، با وجود این احتمال خبر او را پذیرفته و بدان ترتیب اثر می دهند و براساس آن مشی می کنند لذا به حکم این بناء چنان اجماعی حجت است.

البته اگر امارات و نشانه های حدسی بودن در کار باشد باز ارزشی ندارد.

قوله: لکن: با همه تلاشهایی که شد و انواعی از اجماعات منقول را حجت کردیم، مع ذلک باید اعتراف کنیم که این ها صرفا فرضیات و مسائل ذهنی و اگری بود و آنکه در خارج واقعیت دارد و غالب اجماعات منقول در کتب فقهاء از این قبیل می باشند، آن است

ص: ۱۳۹

که نوع اجماعات یا مبتنی بر ملازمه عقلی است؛ یعنی آراء فقهاء عصر واحد را تحصیل کرده و خودش قبول دارد و یا مبتنی بر حدس اتفافی است و از آراء جماعتی حدس به قول معصوم زده و نقل اجماع کرده است. متأسفانه این دو نوع از اجماع ارزشی ندارد و در تنبیه اول از تنبیهات، دلیل مطلب خواهد آمد.

قوله: فلا- بد: با فراز قبلی از اجماع منقول به کلی ناامید شدیم؛ ولی در این فراز آن را جبران کرده و می فرماید مواردی که نقل سبب، حسی است و ناقل خودش آراء عصر واحد یا مشاهیر را دیده و نقل می کند، اگر برای منقول الیه هم این سبب تام است (یعنی سببیت دارد و کاشف قطعی از رأی امام است.) که بحثی نیست؛ ولی اگر ناقص است، باید نخست در خود الفاظ اجماع دقت شود (آیا به لفظ لا- نعلم خلافا است یا لا- خلاف یا اجماعی؟ که هر کدام حسابی دارد و مراتبی.) باید وضع ناقل را هم در نظر بگیریم (که آدم کثیر التبع است یا کم تتبع است؟) همچنین وضع مسئله را نیز ملا-حظه کنیم (که از مسائل مشهوره است تا نقل اجماع را در او قوی تر باشد یا از مسائل دور از دسترس است که ادعای اجماع در آن بعیدتر است.) سپس حاصل جمع این ها را بدست آوریم که مثلاً از فلان اجماع پنجاه درصد گمان پیدا می شود و این مقدار را بپذیریم و خود را جای ناقل بگذاریم. سپس اگر مجموع این ها برای ما سبب تام بود که بحثی نیست و اگر ناتمام بود، خود نیز امارات ظنیه دیگری بدان ضمیمه کنیم. (مثلاً شهرت فتوائیه هم خودمان تحصیل کنیم، خبر واحد ضعیف هم پیدا کنیم، چند تا اجماع منقول دیگر هم ضمیمه کنیم و...) تا از انضمام مجموع آنها به یقین برسیم و سبب تام شود و حدس به رأی امام علیه السلام بزنیم. پس فی الجمله اجماع منقول ارزش دارد؛ ولی دلیل مستقل نیست.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه از انضمام چند لا حجت که حجت درست نمی شود. شاید هم اشاره باشد به اینکه اگر امارات دیگر هم ضمیمه شد، مطلب از باب اجماع منقول بودن خارج می شود و از باب تراکم ظنون خواهد بود که چه بسا موجب قطع هم می شود و بحث ما در حجیت اجماع منقول است.

قوله: فتلخص: چکیده مطالبی که در امر ثالث تا به حال ذکر شد عبارت است از:

ص: ۱۴۰

(الف) اگر ناقل اجماع، اجماع حسی و دخولی را نقل کند (یعنی مستقیماً از زبان امام علیه السّلام نظر امام را گرفته و برای ما حکایت می‌کند، و لو شخص امام را نشناخته است). چنین اجماع منقولی مثل خبر واحد است و همان طور که خبر واحد حجّت است اجماع مزبور هم حجت است. (با این تفاوت که خبر واحد بالمطابقه و مستقیماً حاکی از قول و نظر امام علیه السّلام است و اجماع مزبور بالتضمن دال بر رأی امام است).

(ب) اگر ناقل اجماع، اجماع حدسی (به معنای عام کلمه که شامل ملازمه عقلیه و عادیه هم بشود). را نقل می‌کند و برای خود او از این طریق قطع به رأی امام علیه السّلام پیدا شده و منقول الیه نیز با او هم عقیده است، باز چنین اجماعی در حکم خبر واحد است و حجّت می‌باشد (با این تفاوت که خبر واحد بالمطابقه حاکی از رأی امام است و اجماع مزبور بالملازمه و به دلالت التزامی کاشف از رأی امام است). در نتیجه اجماع مزبور که حجّت است، همچون خبر واحد به اقسام اربعه تقسیم می‌شود:

۱- اجماع صحیح: حاکی آن امامی عدل است.

۲- اجماع موثق: ناقل آن فردی مورد وثوق و متحرز از کذب است، و لو امامی هم نباشد.

۳- اجماع حسن: حاکی آن امامی ممدوح است؛ ولی تزکیه و تعدیل نشده.

۴- اجماع ضعیف: ناقل آن فرد فاسقی است.

و نیز همان احکام و آثاری که خبر واحد دارد که حجّت باشد (به معنای منجزیت عند الإصابه و معذرت عند الخطأ) اجماع منقول مزبور هم دارد.

(ج) ولی اگر منقول الیه هم عقیده با ناقل نیست و ملازمه عقلی یا عادی را قبول ندارد، یا حدس اتفاقی برای او پیدا نشده، چنین اجماعی از ناحیه نقل مسبب و رأی امام علیه السّلام مثل خبر واحد نیست که حجّت و لازم الاتباع باشد؛ ولی از ناحیه نقل سبب به مقداری که ناقل، آراء فقهاء را نقل می‌کند (مثلاً فتاوی عصر واحد را، یا مشاهیر قوم را و ...) از او می‌پذیریم، و گرچه به صورت مجمل و سر بسته فرموده که اجمع العلماء علی کذا و نام آنها را یک یک نیاورده از آنجا که عادل است.

و چنین ادعایی می‌کند مثل آن است که تفصیلاً آنها را نام برده باشد و برای منقول الیه

ص: ۱۴۱

این مقدار ثابت می شود؛ ولی چون سبب تام نیست و استقلالاً ارزش ندارد و کاشف از رأی امام نیست، نیازمند ضمیمه امارات دیگر است از قبیل شهرت فتوائیه که فرد منقول الیه تحصیل کرده، اجماع منقول دیگری که بدان ضمیمه شده، خبر واحد ضعیفی که مؤید آن است و ...

آنگاه اگر از انضمام مجموع امارات به مرتبه ای رسید که سبب برای مخاطب هم تام و تمام شد، ارزش دارد؛ ولی نامش اجماع منقول است نه محصّل (نتیجه تابع احسّ مقدمات است) البته از نظر حجّیت مثل اجماع محصّل حجت است. ضمناً فرقی ندارد که مخبر به تمام السبب باشد برای رأی امام یا جزء سبب باشد و با ضمیمه کامل شود، در هر صورت اجماع منقول به اندازه جزء سبب ارزش دارد و نمونه اش موارد ذیل است که جزء سبب هستند:

الف) تعیین حال سائل: نمی دانیم که فلان راوی آیا ثقه است یا خیر؟ عادل است یا نه؟

یک رجالی مورد قبول ما او را توثیق می کند؛ ولی این مقدار که تمام السبب برای قبول خبر او نیست باید عادل دیگر هم او را توثیق کند یا دیگری او را جرح و تفسیق نکنند و ... تا مجموعاً موجب اعتماد به خبر او باشند.

ب) خصوصیت قضیه مورد سؤال: امام علیه السّلام در جواب مطلبی فرموده، مثلاً فرموده که نعم، و ما نمی دانیم که منظور چیست؟ ولی سؤال سائل از مورد خاصّ بود و قرینه می شود بر تعیین مراد امام علیه السّلام ولی این جزء سبب است و باید عوامل دیگری هم باشد تا بتوان گفت که کلام امام ظهور در فلان مطلب دارد و مراد امام فلان مطلب است و تقیید و تخصیص و غیره وجود ندارد.

ج) راوی روایتی را به صورت مضمّر، نقل کرده و گفته که سألته و ما نمی دانیم که منظورش کیست؟ فرد مورد اعتمادی می گوید که من از خودش شنیدم که مرادش از مرجع ضمیر مثلاً امام صادق علیه السّلام است. این جزء سبب می شود و چیزهای دیگر هم باید باشد تا روایت راوی را بپذیریم.

تنبیهات اجمال منقول

اشاره

در پایان مبحث اجماع منقول سه مطلب را به عنوان تنبیهات ذکر می کنند:

تنبیه اول

مطالب این تنبیه لابلائی مباحث گذشته ذکر شد و اینک فهرست وار بیان می شود: گفتیم که اجماع منقول انواعی دارد و دانستیم که کدامها حجّت است و کدامها حجّت نیست و خلاصه اینکه اگر ناقل اجماع، اجماع دخولی را نقل کند، قطعاً حجّت است و مصداق از مصداق خبر واحد است؛ ولی در زمان غیبت ما یقین به این مطلب نداریم که امام علیه السلام در میان مجمعی بوده تا بتوانیم چنین ادعای اجماعی بکنیم و نیز اگر ناقل اجماع آرای جمیع فقهاء را در جمیع اعصار و امصار نقل کند، که ملازمه عادیه وجود دارد و هر عاقلی از این اتفاق آراء عادتاً حدس به رأی امام می زند، باز ارزش دارد؛ ولی حاشا و کلا. که کسی بتواند چنین ادعایی بکند و بگوید که من آراء همه فقهاء را در همه اعصار بدست آورده ام. چنین چیزی عادتاً محال است. و اجماع تشریفی هم ارزش دارد؛ ولی درک این مطلب که فلان اجماع منقول از نوع اجماع تشریفی است، ممکن نیست. باقی می ماند دو نوع اجماع،

یکی حدس اتفاقی که شخصی از قول ده نفر هم چه بسا حدس قطعی به رأی امام می زند؛ ولی برای ما قابل قبول نیست و ما مبنای او را باور نداریم،

و دیگری اجماع لطفی که از اتفاق علمای یک عصر، حدس قطعی به رأی امام پیدا می کند و به ملازمه عقلی بر مبنای قاعده لطف یقین می کند که رأی امام همین است؛ ولی این قسم هم از نظر مبنا باطل است

(زیرا اولاً اگر از باب لطف القاء خلاف در مسئله فرعی جزئی لازم باشد پس اصل ظهور

ص: ۱۴۳

و به دست گرفتن زمام امر مسلمین که خیلی مهم تر است و به طریق اولی باید باشد، در حالی که نیست. ثانیاً اینکه معنی ندارد که لطف ایجاب کند که یک نفر مخالفت کند؛ ولی بقیه علماء و مقلدین آنها در خطا باشند. اگر لطف ایجاب کند که اظهار خلاف شود، به طریق اولی ایجاب می کند که معظم را از اشتباه برگرداند. ثالثاً از کجا حکم مورد اتفاق به درجه تنجز رسیده باشد تا بر امام القاء خلاف و اظهار حق لازم باشد؟ پس اینجا جای قاعده لطف نیست؛ و لو در جای خود در مباحث کلامی قاعده ای متقن و مورد قبول است.)

در نتیجه، اجماعاتی که حجت باشند وجود خارجی ندارند (ما قصد لم یقع) و آنها که قابل تحقق هستند ارزش ندارند (و ما وقع لم یقصد) البته در همین دو قسم اخیر، بکلی از خیر اجماع نمی گذریم و از باب نقل سبب به مقداری که نقل سبب می کنند می پذیریم و بقیه را باید خود تحصیل کنیم تا سبب تکمیل شود و حجت باشد.

تنبیه دوم

هرگاه دو یا چند اجماع منقول با یکدیگر تعارض کردند (مثلاً یکی می گوید که بالاجماع جمعه واجب است، دیگری می گوید که بالاجماع جمعه حرام است و ...) چه باید کرد؟ قدر مسلم این است که تعارض به لحاظ مسبب و رأی امام خواهد بود؛ زیرا امکان ندارد که امام علیه السلام در یک موضوع دو رأی داشته باشد، هم وجوب و هم حرمت که اجتماع ضدان می شود. لذا یکی حق است و دیگری باطل و کذب و چون نمی دانیم کدام حق و کدام باطل، تعارض پدید می آید؛ ولی به لحاظ خود سبب و نقل آراء تعارض نیست؛ زیرا شاید هر دو مدعی اجماع صادق باشند (یکی فتاوی این عصر را دیده و ادعای اجماع بر وجوب می کند، دیگری فتاوی عصر قبل را دیده و ادعای اجماع بر حرمت می کند و هر دو راست می گویند. یا هر کدام به قول بیست نفر اعتماد دارند و هر کدام قول همان بیست نفر خودش را دیده و ادعای اجماع می کند و هر دو در این ادعا صداقت دارند و تعارض نیست؛ ولی در سایه اینکه هر قولی مخالفی پیدا کرد هیچ کدام قابل اعتماد

ص: ۱۴۴

نیست، نه به عنوان تام السبب و نه جزء سبب، مگر اینکه یکی از دو اجماع منقول مزایایی داشته باشد (یعنی مدعی آن رأی قدما را نقل کند یا رأی فقهاء درجه اول را نقل می کند که خود این مزیتی است.) ولی از کجا بدانیم که فلان اجماع منقول دارای این مزایاست؟

ناقل، به تفصیل که نقل آراء نکرده تا بدانیم منظورش قدما هستند یا متأخرین؟ بالاجمال و سربسته و به لفظ اجماع نقل کرده و لذا راهی نداریم، ولی در پایان می فرماید که فافهم.

شاید اشاره باشد به اینکه راه دارد و از خصوصیات ناقل می توان به وجود مزیت یا منقصت در اجماع او پی برد.

تنبیه سوم: نقل تواتر

تا به حال راجع به نقل اجماع بحث شد، و اینک راجع به نقل تواتر بحث می شود، اگر کسی بگوید در حد تواتر به من خبر رسیده که امام صادق علیه السلام چنین فرموده، عاصم چنان قرائت کرده، زید مرد، و ... با این ادعای تواتر چه کنیم؟ می فرماید که تمام بحثها که در باب اجماع منقول بود درباره تواتر منقول نیز هست. گاهی منقول الیه با ناقل هم عقیده است و قول صد نفر برای هر دو متواتر است. در اینجا به اخبار مخبر اعتماد می کند و خود را جای او می گذارد و بنا را بر مسبب و مخبر به گذاشته و بدان ترتیب اثر می دهد؛ ولی گاهی هم عقیده نیستند؛ یعنی برای مخبر قول صد نفر متواتر است. ولی برای شنونده این مقدار کمتر از حد متواتر است و باید قول دویست نفر باشد. لذا اخبار مخبر را به عنوان جزء سبب می گیرد و بقیه را خودش تحصیل می کند و اگر به دویست رسید، آنگاه ترتیب اثر می دهد؛ و گرنه برای او این گزارش تواتر ارزش ندارد. آری در یک فرض ارزش دارد و آن اینکه منقول الیه نذر کرده که هرگاه برای من نقل تواتر شد و مخبری از تواتر اخبار کرد، یک درهم صدقه بدهم، و لو نزد من متواتر نباشد و تنها نزد مخبر متواتر باشد که نامش تواتر فی الجمله است. در این صورت نقل تواتر اثر دارد که در باب نذر ظاهر شد و آن وجوب تصدق به درهم و لزوم وفای به نذر بود، و گرنه از لحاظ مخبر به (موت زید، وجوب کذا و ...) اثری ندارد، مگر نزد منقول الیه سبب تام گردد.

ص: ۱۴۵

فصل چهارم شهرت فتوائیه

چهارمین اماره ظنیه ای که مورد بحث واقع شده که آیا از ظنون خاصه است یا خیر؟ آیا دلیل قاطع بر حجیت خصوص ظنّ حاصله از شهرت این اماره قائم شده یا نه؟ شهرت فتوائیه است: ما چند قسم شهرت داریم: ۱- شهرت روایی، ۲- شهرت عملی، ۳- شهرت فتوائیه.

شهرت روایی آن است که اصل نقل یک حدیث از سوی راویان و محدثان به درجه شهرت رسیده و بیشتر محدثان آن را در کتابهای خود نقل کرده اند و یا به زبان باز گو کرده اند. چه کسی از فقهاء برطبق آن عمل کرده و فتوا داده باشد یا احدی بدان اعتنا نکرده باشند. این نوع از شهرت، فقط به درد ترجیح یکی از دو خبر متعارض می خورد که اگر یکی از آن دو شهرت روایی و دیگری شدوذ روائی داشت، مشهور تقدم دارد و در ادامه هم به فرازی از مشهوره ابی خدیجه و مقبوله ابن حنظله در این باره اشاره خواهد شد.

شهرت عملی آن است که مشهور فقهاء به یک حدیث عمل کرده و برطبق مفاد آن فتوا داده باشند، چه شهرت روایی داشته باشد و مشهور محدثان آن را نقل کرده باشند یا نه؟

حتی اگر حدیثی در منابع حدیثی شیعه هم نباشد و از طریق اهل سنت نقل شده باشد، ولی نوع فقهای شیعه بدان عمل کرده باشند، شهرت عملی پیدا می کند، و لو شهرت روایی اصلاً نداشته باشد. این نوع شهرت در باب جبران ضعف سند، مفید و سودمند است که اگر حدیثی از لحاظ سندی مشکلاتی دارد ولی مشهور بدان اقبال کرده و اعتنا نموده اند، این امر باعث اعتبار آن می شود؛ چه اینکه اگر حدیثی خیلی عالی السند باشد؛ ولی مشهور از

ص: ۱۴۶

آن اعراض کنند، باعث وهن حدیث می گردد و قاعده معروفی است که می گویند: کلما ازداد صحّه (از لحاظ سندی) ازداد وهنا (اگر بدان بی مهوری شود و عمل نگردد.) و کلما ازداد وهنا (از حیث سند) ازداد صحه (از لحاظ حجّیت و ارزش، اگر مورد عمل و توجه واقع شود و خوش شانسی بیاورد.)

رابطه شهرت روایی با شهرت عملی از نسب اربع، عموم و خصوص من وجه است چه بسا شهرت روایی باشد، ولی عملی نباشد و چه بسا شهرت عملی باشد، ولی روایی نباشد. یا ممکن است در مورد حدیثی هر دو شهرت وجود داشته باشند، و چه بسا هیچ کدام نباشند.

اما شهرت فتوایی که مورد بحث ماست عبارت است از اینکه مجرّد فتوا به حکمی از احکام (و جوب جمعه مثلاً) مشهور باشد و ببینیم که مشهور فقهاء و نوع آنها فتوا به وجوب فلان امر داده اند، بدون اینکه اساساً روایتی بر طبق آن پیدا کنیم و یا اگر هم روایتی هست، مطمئن باشیم که فقهاء به استناد آن فتوا نداده اند، این شهرت فتوایی صرف و خالص است. حال آیا چنین شهرتی حجّت است و اگر فقیهی فتوای مشهور را در موردی بدست آورد، این می تواند ملاک فتوای به فلان حکم باشد و مثل این باشد که خبر موثقی بدست آورده؟ یا خیر، شهرت ارزشی ندارد و مناط فتوا واقع نمی شود؟

بعضی ها طرفدار حجّیت شهرت فتوایی شده و آن را از ظنون خاصه (امارات ظنیه ای که به خصوص عنوانشان دلیل قاطع بر حجّیت دارند) شمرده اند.

ولی مرحوم آخوند به پیروی از مشهور برآند که شهرت فتوایی حجّت نیست و هیچ دلیلی بر اعتبار آن قائم نشده است (البته متقابلاً دلیل قاطعی بر ردّ و نفی اعتبار هم قائم نشده، ولی در مقدمات بحث امارات در امر سوم که تأسیس اصل کردیم گفتیم که اگر اماره ای مشکوک الاعتبار شد و دلیلی بر اثبات یا نفی حجّیت آن قائم نشد، اصل اولی عدم حجّیت است؛ یعنی بنا را بر عدم حجّیت می گذاریم و در نتیجه به شهرت فتوایی اعتنا نمی شود.)

قوله: و توهم: نهایت چیزی که می توان برای حجّیت شهرت فتوایی بدان استدلال کرد،

ص: ۱۴۷

چهار دلیل است که مع الاسف هیچ کدام صلاحیت آن را ندارد که مثبت حجیت شهرت باشند.

دلیل اول: فحوی یا مفهوم موافقت یا اولویت ادله حجیت خبر واحد: تردیدی نیست در اینکه ادله حجیت خبر واحد، مستقیماً خود خبر واحد را شامل می‌شود و بر حجیت آن دلالت می‌کند. حال اگر آن ادله که خواهد آمد، خبر واحد ثقه را حجیت کنند پس به طریق اولی دلیل بر حجیت شهرت فتوایی خواهند بود. وجه اولویت این است که مناط حجیت خبر واحد به برکت ادله حجیت خبر، عبارت است از افاده ظنّ یا اطمینان، خبر واحد ثقه چون مفید ظنّ یا اطمینان است، لذا حجّت شده و این مناط در شهرت فتوایی به مراتب قوی‌تر است؛ زیرا اگر از قول یک راوی معمولی برای ما مظنه پیدا شود، پس از قول هشتاد درصد فقهاء به طریق اولی چنین ظنّ یا اطمینانی حاصل می‌شود. لذا مناط حجیت، در شهرت فتوایی قوی‌تر و کامل‌تر است. پس باید به طریق اولی (اولویت قطعی) حجّت باشد.

قوله: فیه ما لا یخفی: مرحوم آخوند به این دلیل دو پاسخ داده اند:

پاسخ اول: از کجا قاطع شدید که مناط حجیت افاده ظنّ است؟ آیا در خود ادله حجیت خبر واحد تصریح به این مناط شده تا منصوص العله باشد؟ خیر، ادله خواهد آمد و خواهیم دید در آنها تصریحی به مناط حجیت نشده است. پس مناط مذکور تنقیحی و استنباطی خواهد بود و شما از امارات و قرائنی تنقیح مناط کرده اید. آنگاه اگر تنقیح مناط قطعی بود، باز ارزشمند بود، ولی قطعی که نیست. حد اکثر احتمالی و بلکه ظنی است و شما احتمال قوی می‌دهید که مناط حجیت افاده ظنّ باشد و طبعاً اولویتی هم که بر این پایه ظنی استوار باشد، یک اولویت ظنی خواهد بود نه قطعی. تازه این آغاز کلام است که از کجا خود این مظنه به مناط حجّت باشد؟ ما الدلیل بر حجیت اولویت ظنی؟ پس نمی‌توان به مناط مزبور اعتماد کرد.

قوله: مع ان: پاسخ دوم: در پاسخ اول روی عدم العلم تکیه کردیم و گفتیم که معلوم نیست مناط حجیت، افاده ظنّ یا اطمینان باشد، ولی در این پاسخ قدم را فراتر نهاده و می‌گوییم که اصلاً ما قاطع هستیم که مناط حجیت، افاده ظنّ نیست و قطع به عدم داریم و

ص: ۱۴۸

اگر کسی چنین ادعایی بنماید، گزافه‌گویی نکرده است. (شاید به این دلیل که خبر عادل یا ثقه مطلقاً حجت است، چه برای شخص من مفید ظن باشد یا نه، کما اینکه در موضوعات هم بینه و شهادت عدلین مطلقاً حجت است و قاضی باید طبق آن قضاوت کند، چه ظن پیدا بکند یا نه)

دلیل دوم: به فرازی از مشهوره ابی خدیجه یا همان مرفوعه زراره استناد شده که امام علیه السلام فرموده: «خذ بما اشتهر بین اصحابک» (۱) و کیفیت استدلال آن است که ماء موصول مفید عموم است؛ یعنی واجب است به هر آنچه که شهرت دارد اخذ کنی و ترتیب اثر دهی، چه شهرت فتوایی باشد و چه روایی و به حکم عموم این جمله، شهرت فتوایی حجت است.

مرحوم آخوند در پاسخ می‌فرماید که پرواضح است که مراد از موصول در فراز مزبور، روایت است نه فتوی و منظور شهرت روایی است نه فتوایی. بیان مطلب: حدیث درباره دو خبر متعارض است و از امام علیه السلام می‌پرسد که اگر دو حدیث متعارض از قول شما برای ما نقل کردند، وظیفه ما چیست؟ امام علیه السلام می‌فرماید که خذ بما اشتهر بین اصحابک. آنگاه ابهام موصول را سؤال سائل مرتفع می‌سازد؛ چون سؤال از دو خبر متعارض است و پاسخ هم متناسب با سؤال از روایت مشهور است. و خذ بما اشتهر... یعنی اخذ کن به اینکه شهرت دارد و آنکه مراد حدیث است؛ یعنی آن حدیثی که شهرت دارد و ربطی به فتوا ندارد و عمومیتی در بین نیست.

(مرحوم شیخ برای تقریب به ذهن در رسائل مثالهایی هم آورده. اگر از شما بپرسند که ای المسجدین احب الیک؟ و شما در پاسخ بگویید که ما کان الاجتماع فیه اکثر، احدی در ذهنش نمی‌آید که منظور شما این باشد که هر مکانی که اجتماعات بیشتر است، آنجا را دوست دارم، و لو در قمارخانه باشد، بلکه ظهور عرفی کلام معلوم است که مراد مسجدی است که اجتماع بیشتری دارد، یا ای الرمانین احب الیک؟ شما بگویید ما کان اکبر، احدی توهم نمی‌کند که منظورتان این است که هر چیز بزرگتر را دوست دارید، بلکه همه می‌فهمند که منظورتان انار بزرگتر است. (۲)).

۱- عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۱۳۳.

۲- فرائد الاصول، ص ۶۶.

ص: ۱۴۹

دلیل سوم: فرازی از مقبوله ابن حنظله است که می فرماید «ینظر ما کان من روایتهم عنا فی ذلك الذی حکما به المجمع علیه بین اصحابک فیؤخذ به» (۱) کیفیت استدلال به این حدیث همانند کیفیت استدلال به حدیث قبلی است و پاسخ از آن نیز همان پاسخ حدیث قبلی است.

(نکته، ظاهراً مرحوم آخوند موصول در این حدیث را هم لفظ «ما» در ما کان گرفته و همان جواب را داده، درحالی که منظور مستدل از استدلال به مقبوله، استدلالی به تعلیل ذیل است که در کفایه ذکر نشده و آن اینکه فان المجمع علیه لا ریب فیه ... یعنی هرآنچه که مشهور باشد، لا ریب فیه است. ولی برفرض هم مراد مستدل، این جمله باشد پاسخهای متعددی دارد که شیخ در رسائل آورده است (۲)).

دلیل چهارم: یکی از ادله حجیت خبر واحد، بناء عقلاء است که خواهد آمد، حال بنا بر اینکه دلیل حجیت خبر بناء عقلاء باشد، بعید نیست کسی بگوید که بنای عقلاء اختصاص به خبر واحد ندارد، بلکه بر حجیت هر اماره ای که مفید ظن یا اطمینان باشد قائم شده است و بنابراین به حکم سیره عقلاء باید گفت که شهرت فتوایی هم حجّت است. (ضمن این دلیل که با کلمه نعم آمده، در واقع تبصره ای است از دو جواب مرحوم آخوند به دلیل اول از ادله حجیت شهرت که در آنجا این معنا را رد کردند که ادله حجیت خبر واحد شامل شهرت شود و با این نعم درصدد قبول آن هستند. پس دو دلیل دوم و سوم در وسط، فصل به اجنبی شده).

قوله: لکن: پاسخ دلیل چهارم هم این است که از کجا می گوئید که سیره عقلاء اختصاص به خبر واحد ندارد و هر اماره ظنی یا اطمینانی را حجّت می کند؟ اثبات این مطلب آسان نیست؛ زیرا کسی را رسد که بگوید: بناء و سیره عقلاء از مقوله عمل است و عمل مجمل است و باید به قدر متیقن آن قناعت شود که خصوص خبر واحد ثقه باشد نه هر اماره کذایی. (البته محشّین در این جمله سه احتمال داده اند که احتمال مزبور اظهر احتمالات بود و ما بدان بسنده کردیم).

نتیجه: دلیلی بر حجیت شهرت فتوایی قائم نشد، پس شهرت فتوایی حجّت نیست.

۱- من لا یحضر، ج ۳، ص ۵، حدیث ۲.

۲- فرائد الاصول، ص ۶۶.

ص: ۱۵۰

فصل پنجم حجیت خبر واحد

اشاره

پنجمین اماره از امارات ظنیّه که مورد بحث واقع شده خبر واحد خالی از قرائن قطعی است. سخن در این است که آیا خبر واحد حجّت (منجّز بودن عند الإصابه و معذر بودن عند الخطأ) است یا خیر؟ آیا مجتهد حق دارد برای استنباط احکام شرعیّه به خبرهای واحدی که در کتب حدیث آمده مراجعه کند یا نه؟ (خبر واحد در اصطلاح اصولی آن است که متواتر نباشد، چه راوی و ناقل یک نفر باشد و یا چند نفر.)

درباره حجیت خبر واحد اقوالی وجود دارد که فعلاً مرحوم آخوند در صدر بحث می فرماید: مشهور در میان علماء امامیه آن است که خبر واحد حجّت است. سپس دو کلمه اضافه می کنند:

۱- فی الجمله که اشاره به این است که منظور ما اصل حجیت آن است به صورت ایجاب جزئی (در قبال کسانی که به صورت کلی منکر حجیت خبر واحد هستند و طرفدار سلب کلی می باشند.) و اما شروط حجیت آن چه چیزهایی می باشد؟ فعلاً در صدد آنها نیستیم و فی الجمله یعنی قطع نظر از این شرطها.

۲- بخصوص که اشاره به این است که از دیدگاه مشهور خبر واحد از باب ظنّ خاصّ حجّت است؛ یعنی دلیل قاطع بر حجیت خصوص خبر واحد قائم شده است در قبال کسانی که طرفدار ظنّ مطلق می باشند و هر ظنی را از هر طریقی حاصل شود حجّت می دانند و آنها انسدادی ها هستند که فعلاً رأی آنان ارزشی ندارد.

قوله: و لا یخفی: پیش از ورود در اصل بحث (حجیت خبر واحد) دو مطلب را بیان

ص: ۱۵۱

می کنند:

۱- مسئله حجیت خبر واحد از مهم ترین مسائل علم اصول است (زیرا عمده مسائل فقه و احکام شرعی از آغاز تا انجام یعنی از طهارت تا دیات بر خبرهای واحد مبتنی است؛ برای اینکه نوع مسائل فقه نظری است و نیاز به بحث و استنباط دارد و بدیهی نیست، مگر اندکی از کلیات احکام و در همین نوع موارد نیاز مبرم به خبر واحد است؛ زیرا قرآن کریم که قانون اساسی اسلام می باشد، تنها اصول اساسی دین و کلیات احکام را بیان نموده و وارد جزئیات و اجزاء و شرایط و غیره نشده، خبر متواتر نیز انگشت شمار است. اجماع مقبول نیز اندک است و نوع اجماعات به صورت خبر واحد نقل شده و معارض هم دارد که ارزشمند نیست و عقل نیز در نوع موارد ساکت است و حکم و ادراکی ندارد و لذا چاره ای نداریم از مراجعه به روایات کتب معتبره که نوعاً هم به صورت خبر واحد نقل شده است و از آنها احکام شرعی را استخراج کنیم. پس اهمیت مسئله روشن شد.

۲- آیا مسئله حجیت خبر واحد از مسائل اصلی علم اصول است؟ یا از مباحث علم دیگر بوده (علم حدیث، علم رجال، علم فقه و ...) و به مناسبت در این علم مطرح شده؟

قبل از پاسخ به این سؤال ضابطه اصولی بودن مسئله را بیان می کنیم.

مسئله اصولی مسأله ای است که نتیجه آن در طریق استنباط حکم شرعی فرعی کلی واقع شود و کبرای کلی قیاسی استنباط قرار بگیرد و به انضمام صغری یک حکم شرعی کلی را نتیجه بدهد، مثل حجیت ظواهر که اصل مسئله این بود که آیا ظواهر حجیت است یا نه؟ پس از بحث و بررسی به این نتیجه رسیدیم که هر ظاهری حجیت است. آنگاه این نتیجه را کبری قرار داده و صغریات مختلفی را به آن ضمیمه می کردیم و می گفتیم که فعل امر ظهور در وجوب دارد (صغری) و هر ظاهری حجیت است (کبری) پس ظهور امر در وجوب حجیت است (نتیجه) با این نتیجه کلی حکم اقیموا الصلاه، اتوا الزکاه، جاهدوا فی سبیل الله و ... روشن می شد و مجتهد در رساله اش می نوشت. نماز واجب است، زکات واجب است و ... که این ها یک سلسله احکام کلی است و از آن بحثهای اصولی استنتاج شده است. حال در مسئله حجیت خبر واحد که آیا ضابطه مزبور را دارد و مسئله اصولی

است یا نه؟ مرحوم آخوند به چهار مسلک به اجمال اشاره می‌کنند:

۱- مسلک خود مرحوم آخوند: موضوع علم اصول منحصر به ادله اربعه نیست، بلکه به مراتب وسیع تر از آن است و به تعبیر مرحوم مظفر، هر آن چیزی که صلاحیت دارد که دلیل و حجّت بر حکم شرعی باشد. «چ» و به قول مرحوم آخوند، هر چیزی که نتیجه آن در طریق استنباط باشد و از آن استنباط حکم شرعی میسور و مقدور باشد، خواه از ادله اربعه باشد (کتاب، سنت، اجماع و عقل) و خواه از این ادله نباشد؛ مثل شهرت فتوایی، قیاسی و استحسان بر مسلک اهل سنت، خبر واحد هم از ادله اربعه نیست (زیرا نه کتاب است، قول زراره که قرآن نیست، نه سنت است، سنت قول معصوم است نه قول زراره و امثال او، نه اجماع است و نه حکم عقل که پرواضح است.) مع ذلک از اموری است که نتیجه اش در طریق استنباط حکم شرعی است. به این بیان، قول زراره از امام صادق علیه السلام خبر واحد است (صغری) و خبر واحد حجّت است (کبری) پس نقل زراره حجّت است (نتیجه) و مجتهد می‌تواند به استناد این خبر، به وجوب فلان امر فتوا دهد و در حق پیروانش فلان امر را واجب یا حرام کند. (البته بحثهای حجّیت خبر واحد تنها خبر واحد را از لحاظ سندی ارزشمند می‌کند و اما از حیث دلالت که نص یا ظاهر یا مجمل است، ربطی به این بحث ندارد، معارض دارد یا نه، ربطی به این بحث ندارد. در مقام بیان واقع صادر شده یا در مقام تقیّه، ربطی به ما نحن فیه ندارد. هر کدام در جای خود بحث شده است.) طبق بیانات مذکور مسئله حجّیت خبر واحد از مسائل اصلی علم اصول و جای بحث از آن علم اصول است و استطرادی نیست.

۲- مسلک مشهور: موضوع علم اصول خصوص ادله اربعه با وصف دلّیلیت و حجّیت است که وصف مزبور، جزء یا قید موضوع است و مثلاً کتابی که این صفت دارد حجّت است موضوعیت دارد و ... این مسلک دو اشکال دارد:

اولاً یک چهارم بحثهای اصولی را مباحث حجّت تشکیل می‌دهند و طبق بیان مزبور باید تمام این‌ها از مسئله اصولی بودن خارج شوند و در مبادی دانش اصول داخل باشند؛

ص: ۱۵۳

زیرا در تمام این ها بحث از اصل حجیت است و بر مسلک مشهور بحث از حجیت بحث از اصل ثبوت و وجود موضوع است و بحث از اصل وجود موضوع، بحث از مبادی است نه از مسائل که پس از تثبیت اصل موضوع، پیرامون عوارض آن گفتگو می کند. و التزام به خروج مسائل حجّت از مسائل علم اصول آسان نیست. ثانیا لازم می آید که مهم ترین مسئله اصولی، یعنی مسئله حجیت خبر واحد از مسئله اصولی بودن خارج و جز مسائل علوم دیگر باشد و به مناسبت در علم اصول آمده باشد؛ زیرا بحث از حجیت خبر واحد بحث از دلالت ادله اربعه نیست؛ چون خبر واحد نه کتاب است و نه سنت و ... که قبلا ذکر شد.

التزام به استطرادی بودن این بحث نیز آسان نیست.

۳- مسلک صاحب فصول: موضوع دانش اصول منحصر به ادله اربعه است؛ اما نه با وصف دلالت و حجیت، بلکه ذوات ادله اربعه، یعنی ذات الکتاب و السنه و ... قطع نظر از حجیت آنها. آنگاه بحث از حجیت، بحث از اصل ثبوت موضوع نیست، بلکه بحث از عوارض و احکام آن است (۱). بر این مسلک اشکال اول از دو اشکال مسلک مشهور حل شد؛ ولی اشکال دوم به قوت خویش باقی است که خروج مسئله حجیت خبر واحد از مسئله علم اصول به بیانی که گذشت.

۴- مسلک شیخ انصاری رحمه الله: موضوع علم اصول ادله اربعه است و برای حل اشکال اول، سخن صاحب فصول را ملتزم می شویم که موضوع ذوات ادله باشد. برای پاسخ به اشکال دوم می گوییم که گرچه در کلمات قوم در ظاهر سخن از حجیت خبر واحد است و خبر واحد از ادله اربعه نیست، ولی بازگشت این سخن به این است که سنت که عبارت است قول یا فعل یا تقریر معصوم، به وسیله تواتر ثابت می شود. با قرائن قطعی نیز ثابت می شود؛ ولی آیا خبر واحد هم ثابت می شود یا خیر؟ اگر این گونه عنوان کردیم باز موضوع مسئله سنت است و محمول آن ثبوت سنت بوسیله خبر واحد است و مسئله حجیت خبر واحد در بخش سنت از ادله اربعه داخل است و بیرون نیست و مشکلی هم ایجاد نمی شود (۲).

۱- الفصول الغرویّه، ج، ص ۱۲.

۲- فرائد الاصول، ص ۶۷.

ص: ۱۵۴

قوله: فَاِنَّ التَّعْبِدَ: مرحوم آخوند در ردّ سخنان شیخ مطالبی دارند که قسمتی در جلد اوّل کفایه و قسمتی در اینجا آمده و حاصل مطلب این است که منظورتان از ثبوت در هل تثبت چه نوع ثبوتی است؟ آیا مراد ثبوت واقعی و حقیقی و وجدانی است؟ (یعنی با خبر واحد سنت که قول معصوم است وجدانا ثابت شود و ما یقین می کنیم که معصوم این سخن را گفته.) یا مراد ثبوت تعبدی و تنزیلی است؟ (یعنی بنا را بگذاریم بر اینکه این کلام امام است و ملتزم شویم به آن به گونه ای که گویا خود شخصا از امام علیه السّلام شنیده ایم.)

اگر مراد ثبوت واقعی باشد، اولاً بحث از ثبوت و تحقق و وجود واقعی بحث از مفاد کان تاّمه و از اصل وجود و تحقق سنت بوده و از مبادی تصدیقیّه است نه از مسائل علم.

ثانیا اساسا ثبوت واقعی و وجدانی سنت با خبر واحد معقول نیست؛ زیرا ثبوت واقعی یعنی یقین کنیم که امام علیه السّلام چنین فرموده و حال آنکه خبر واحد هرگز یقین آور نیست. (این بخش در جلد اوّل کفایه مطرح شد.) اگر مراد ثبوت تعبدی یا تعبد به ثبوت باشد (یعنی متعبد شویم که امام علیه السّلام چنین فرموده و بنا را بگذاریم بر آن) خواهیم گفت که:

اولاً- ثبوت تعبدی از احوالات سنت واقعی و مصطلح (قول امام) نیست و جای بحث از آن هم در علم اصول نیست، بلکه در علم کلام است و از عوارض و احوالات مشکوک السنه یعنی خبر واحد است که آیا حجّیت دارد یا نه؟ پس طرح مسئله به صورت السنه هل تثبت درست نیست.

ثانیا حجّیت خبر واحد ملزوم است و ثبوت تعبدی سنت با خبر واحد لازم آن است و اگر خبر حجّت شد، لازمه اش بناگذاری و التزام است و ملاک در اصولی بودن مسئله همان عنوانی است که ملزوم است و در کلمات قبل هم عنوان شده، نه چیزی که لازم آن باشد.

پس در حقیقت جناب شیخ ملزوم را برداشته و لازم را جای آن گذاشته و گمان کرده که بدین وسیله مشکل حل می شود. حق مطلب همان است که ما در مسلک اول بیان کردیم و موضوع علم اصول را توسعه دادیم و خبر واحد را نیز شامل شد و مسئله مهم خبر واحد از مسائل علم اصول شد.

قوله: و کیف کان: اصل بحث از اینجا شروع می شود که تردیدی نیست در اینکه خبر

ص: ۱۵۵

متواتر حَجَّت و لازم الاتباع است؛ زیرا یقین آور است و بالاتر از یقین چیزی نیست.

همچنین بی تردید خبر واحد همراه با قرائن قطعی هم حَجَّت است، چون مفید قطع است.

انما الکلام در حجیت خبر واحد مجرّد از قرینه است و در این رابطه به طور کلی سه مسلک افراطی و تفریطی و حد اوسطی وجود دارد:

۱- اخباری جماعت افراط کرده و مطلق اخبار و روایاتی را که در کتب اربعه وجود دارد، حَجَّت و معتبر دانسته و بلکه آنها را مقطوع الصدور دانسته اند و حتی در مسائل اصول دین نیز به استناد همین اخبار نظر داده و به صرف چند روایت طرفدار سهو النبى صلی الله علیه و آله شده اند.

فعلا این رأی مورد بحث نیست.

۲- عدّه ای از اصولیون از قبیل سید مرتضی (۱) و قاضی ابن بزّاج (۲) و سید بن زهره (۳) و ابن ادریس (۴) و امین الاسلام طبرسی (۵) طرفدار عدم حجیت خبر واحد شده و دچار تفریط گردیده و مطلق خبر واحد را بی ارزش تلقی کرده اند. (و از طرق و منابع دیگر برای استنباط احکام استفاده کرده اند و احیانا خود را در شرایط انفتاح باب علم دانسته و به این اخبار هم اگر فتوا می دادند، برای این بود که آنها را مع القرینه می دانستند) فعلا این رأی مطرح است و برای اثبات مدّعی مزبور (عدم حجیت خبر واحد) به سه دلیل از ادله اربعه استدلال شده است:

دلیل اول: عمومات و مطلقاتی از قرآن که به عموم یا اطلاقیان از پیروی نمودن از غیر علم نهی کرده و فرموده: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (۶) از تبعیت گمان مذمت کرده و فرموده: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» * (۷). «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (۸) و خبر واحد هم غیر علم است. پس پیروی از ان منهی و حرام است و نیز خبر واحد از

۱- الذریعه، ج ۲، ص ۵۲۸.

۲- المهدّب، ص.

۳- الغنیه از جوامع فقهی، ص ۵۳۷.

۴- سرائر، ج ۱، ص ۴۷.

۵- مجمع البیان، ج ۵، ص ۱۲۳.

۶- سوره اسراء، آیه ۳۷.

۷- سوره انعام، آیه ۱۱۶؛ سوره یونس، آیه ۶۶.

۸- سوره نجم، آیه ۲۸.

ص: ۱۵۶

مصادیق ظنّ است و پیروی از گمان مذموم و حرام است و اگر حجت بود که پیروی از آن مذموم و حرام نمی شد.

دلیل دوم: از روایات فراوانی استفاده می شود که خبر واحد مجرّد، ارزشی ندارد. در اینجا به برخی از این روایات اشاره می شود. «آنچه از احادیث که به شما می رسد و نمی دانید که قول امامان علیهم السّلام است یا نه به خود آنان رد کرده و بگویید ما نمی دانیم و آنان داناترند. (۱)»

هر حدیثی که یک یا دو شاهد و قرینه قرآنی طبق آن نباشد، قابل عمل نیست و آنها را به اهلش واگذارید. (۲)

هر حدیثی که موافق قرآن نباشد، بدان عمل نکنید و به خود امامان علیهم السّلام واگذارید. (۳)

هر حدیثی را که قرآن کریم تصدیق و تأیید نکند باطل و بی ارزش است. (۴)

هر حدیثی که با کتاب خدا موافق نباشد، مزخرف است. (۵)

هیچ حدیثی را قبول نکنید، مگر آنچه را موافق کتاب یا سنت باشد. (۶)

و مانند این ها از روایات دیگر که می گوید مخالف کتاب و سنت را طرح کنید. (۷) حال از مجموع این روایات استفاده می شود که خود خبر واحد موضوعیتی ندارد و ارزشمند نیست، مگر در کنارش قرینه ای از قرآن باشد و بدین وسیله قطعی شود تا ارزش پیدا کند؛ وگرنه مخالف کتاب و سنت بی ارزش است. آنکه مخالف نیست؛ ولی موافق هم نیست و کتاب نسبت به آن ساکت است. باز ارزش ندارد و تنها روایاتی که موافق کتاب و سنت است، معتبر است که آنها هم همراه با قرینه است و خالی از آن نیست.

دلیل سوم: سید مرتضی در چند جای کتابش ادعای اجماع کرده و فرموده که به اجماع امامیه خبر واحد حجت نیست و بلکه ترقی کرده و خواسته این مطلب را از ضروریات فقه

۱- مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۱۱۶.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۸۰، حدیث ۲۰۸.

۳- مستدرک الوسائل، ج ۳۴، ص ۱۶، حدیث ۵.

۴- محاسن برقی، ج ۱، ص ۲۲۱.

۵- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۷۸، حدیث ۱۲.

۶- وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۷ و ۸، حدیث ۱۱.

۷- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۷۵.

ص: ۱۵۷

شیعه قلمداد کند و فرموده همان طور که حجت نبودن قیاس و عمل نکردن به آن از ضروریات مذهب ماست، عمل نکردن به خبر واحد هم از مسلّمات مذهب ماست و خاصّ و عام شیعه را به این امور می شناسند (۱).

قوله: و الجواب: مرحوم آخوند به هر سه دلیل منکران پاسخ می دهد، اما از دلیل اول یا آیات:

ایشان به دلیل اول سه جواب می دهد:

الف) ظاهر و متفاهم عرفی از آیات مزبور، اصول دین است و آیات در باب مسائل عقیدتی از پیروی غیر علم یا ظنّ منع و مذمت کرده و بحث ما در فروع دین و مسائل شرعی و حجیت ظن حاصل از خبر واحد در این بخش است که از مفاد آیات تخصصاً خارج است و وجه ظهور سیاق آیات است که در ذیل بحثهای اعتقادی وارد شده اند، فی المثل یکجا سخن از این است که زندگی فقط همین زندگی دنیوی است که عدّه ای می میرند و عدّه ای متولد می شوند و دست روزگار ما را هلاک می کند؛ و گرنه مبدئی ماوراء طبیعی و جهانی غیر از این دنیا وجود ندارد. (۲) و در ذیل این آیه قرآن می فرماید که این ها حدس و گمان دارند و جز از گمان پیروی نمی کنند و یقین ندارند. یا مثلاً جای دیگر سخن از این است که عدّه ای فرشتگان را دختران خدا دانسته اند. قرآن در جواب آنان و ردّ آنها فرموده که اینان از ظنّ و حدس و گمان پیروی می کنند؛ و گرنه یقین ندارند. (۳) (نظیر اینکه امروزه کسانی طرفدار آزادی هستند و می گویند که خود قرآن فرموده «لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ و...؛ یعنی حتی پیامبر هم بر کسی ولایت و سلطنت ندارد و مردم آزادند، تا چه رسد به ولی فقیه.» ولی پاسخ آن است که این آیه و امثال آن مربوط به کافران است و خدای می فرماید که تو بر آنها مسلط نیستی که آنها را مجبور به ایمان آوردن کنی. اصولاً ایمان یک امر اجبار بردار نیست و آیات قبل این ظهور را به خوبی دلالت می کند؛ و گرنه نسبت به مؤمنان می فرماید که النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ، إِنَّمَا وَرِثَةُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ وَ (...).

۱- رسائل سید مرتضی، ج ۱، ص ۲۴-۲۵.

۲- سوره جاثیه، آیه ۲۴.

۳- سوره نجم، آیه ۲۷ و ۲۸.

ص: ۱۵۸

ب) اگر کسی در ظهور مزبور مناقشه کرده و بگوید که اولاً خصوصیت مورد و قرینه سیاقیه را قبول نداریم (و لذا آیه نفر در ذیل و سیاق آیات جهاد است؛ ولی برای تفقه در دین مورد استناد واقع شده یا آیه اسوه حسنه بودن رسول در سیاق آیات جنگ احزاب و سختیهای آن است؛ ولی از آن حکم کلی استفاده شده که پیامبر در همه جهات زندگی اسوه حسنه است و ...)

ثانیا برخی از آیات چنین سیاقی ندارند. آیه «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» از این قسم است که به اطلاقش باقی است و نتیجه بگیرد که آیات اطلاق دارند و شامل فروع دین هم می شوند.

جواب دیگری داده و می گوئیم که قدر متیقن از اطلاقات همین امور اعتقادی است و شامل مسائل فرعیه نمی شوند؛ زیرا قبل از آیات سخن از امور اعتقادی است، چنانکه اشاره شد و بعد که این مطلقات را می گوئید، آن قدر متیقن در مقام مخاطب جلو این اطلاق را می گیرد و باز بر خصوص اعتقادات حمل می شود و ما نحن فیه تخصصاً خارج است.

ج) بر فرض کسی در جواب دوم هم مناقشه کرده و بگوید که اولاً از کجا قدر متیقن خارجی نباشد و در مقام مخاطب باشد؟ ثانیا در آیه «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» سخن از مسائل عقیدتی نبوده تا قدر متیقنی باشد و مانع از اطلاق شود و نتیجه بگیرد که آیات به عموم و اطلاقش باقی است و شامل امور ظنیه در مسائل فرعیه نیز می شود؛

ولی جواب سوم را می دهیم که به زودی به حکم ادله قطعی ثابت خواهیم کرد که خبر واحد با شروطی حجت است و آن ادله نسبت به این عمومات و مطلقات نقش تقییدی و تخصیصی دارد و خبر واحد را از حرمت عمل به ظن استثناء می کند و مانعی از عمل به خبر واحد نخواهد بود. پس این آیات به درد منکران حجیت خبر واحد نمی خورد.

جواب دلیل دوم یا احادیث: خود این روایات خبر واحد هستند و هر طایفه یک یا چند حدیث بیشتر نیست و خود شما خبر واحد را قبول ندارید. آنگاه معقول نیست که با خبر واحدی که مورد قبول شما نیست بر نفی حجیت خبر واحد استدلال کنید، این عین متنازع فیه است و وسط دعوا نرخ تعیین کردن است.

ص: ۱۵۹

قوله: لا- يقال: اگر کسی به حمایت از سید و اتباع او بگوید که این روایات خبر متواتر می باشند و سید و مانند او به خبر متواتر استدلال می کنند که یقین آور است، منتها تواتر سه قسم است:

۱- لفظی: الفاظ و عبارات معینی در حد تواتر گزارش شده است مثل حدیث «انما الاعمال بالنیات» یا حدیث غدیر، حدیث ثقلین و ... که با همین تعابیر معروف، شیعه و سنی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده اند.

۲- معنوی: خبرهای متعددی که الفاظ و عباراتش مختلف است؛ ولی همه آنها بر یک معنی به دلالت التزامی یا تضمینی دلالت می کنند و معنای واحد در حد تواتر به گوش ما رسیده نه لفظ معینی. فی المثل در باب نماز جمعه یک حدیث می گوید «افعل کذا» یا حدیث دیگر می گوید، «الجمعه واجبه»، سومی می گوید «کتب علیکم الجمعة»، چهارمی می گوید «آمرک بکذا و ...» و از همه این ها یک مطلب استفاده می شود که وجوب جمعه باشد.

۳- اجمالی: خبرهای فراوانی رسیده که الفاظ آنها غیر یکدیگر است معانی آنها غیر از یکدیگر است؛ ولی علم اجمالی داریم که بعضی از آنها و لا اقل یکی از آنها حتما صادر شده و امکان ندارد که این همه خبرهای متنوع از منابع موثق بدست ما برسد و همه آنها کذب باشد. حال مستشکل می گوید که روایاتی که مورد استدلال سید و اتباع او بود؛ گرچه تواتر لفظی ندارند، چون الفاظ آنها مختلف است و تواتر معنوی هم ندارند؛ چون معانی مختلفی را دلالت دارند (در مجموع سه معنی را می رساند الف) مخالف قرآن حجت نیست و کاری به موافق یا ساکت ندارد. ب) روایاتی هم که آیه ای بر وفق آنها نیست و عدم العلم است حجت نیست. ج) عدم العلم کافی نیست خصوص روایاتی که علم به موافقت آنها داریم حجت است) ولی تواتر اجمالی دارند و اجمالا می دانیم که یکی از آنها حتما صادر شده و همان ما را بس است و استناد ما به دلیل قاطع است نه خبر واحد ظنی.

قوله: فانه يقال: مرحوم آخوند در پاسخ می فرماید که ما نیز تواتر اجمالی را قبول داریم؛ ولی نتیجه آن است که یکی از این ها صادر شده و چون علم اجمالی است نه تفصیلی

ص: ۱۶۰

و آن یکی سر بسته معلوم است نه تفصیلا، به حکم عقل باید قدر متیقن و قدر جامع را گرفت و قدر متیقن از همه روایات مزبور، خبر واحدی است که مخالف کتاب و سنت قطعی باشد، آنهم به نوع مخالفت تباینی نه عام و خاصی و این مقدار را همه اخبار مذکور شامل شده و حکم به عدم حجیت آن می کند؛ ولی این مقدار نه به نفع شما تمام می شود و نه به ضرر ما. اما به نفع شما نیست؛ چون طرفدار سلب کلی هستید و می گوید مطلق خبر واحد مجرّد ارزشمند نیست، و لو مخالف کتاب نباشد، نه خصوص خبر واحد مخالف و دلیلتان این مدعا را ثابت نمی کند. به ضرر ما نیست؛ چون طرفدار ایجاب جزئی هستیم و فی الجمله خبر واحد را حجت می دانیم، نه هر خبری را و لو مخالف قرآن باشد. در باب تعارض ادله خواهد آمد که اگر دو حدیث تعارض کردند و یکی از آن دو مخالف قرآن بود همان را باید طرح کرد و از درجه اعتبار ساقط است؛ ولی احادیثی را که مخالف قرآن نیست، و لو موافق هم نباشد و قرآن از بیان آن ساکت باشد حجت می دانیم.

جواب به اجماع: منظور سید از اجماع بر عدم حجیت خبر واحد کدام نوع از اجماع است؟ اگر مرادش اجماع محصل است، می گویم که اجماع کذایی ارزشمند است؛ ولی متأسفانه وجود خارجی ندارد و هرگز کسی نمی تواند مدعی شود که فتاوی همه را دیده و همه قائل به عدم حجیت بوده اند. اگر مرادش اجماع منقول است که خود سید برای ما نقل می کند، خواهیم گفت که:

اولا در باب اجماع گذشت که اجماع منقول اصلا ارزشمند نیست و حجیت ندارد.

ثانیا بر فرض در جای دیگر حجّت باشد در خصوص مسئله حجیت خبر واحد حجت نیست؛ زیرا که اجماع بر فرض معتبر باشد به عنوان اینکه از مصادیق خبر واحد و مشمول ادله حجیت خبر است حجّت می باشد و چیزی که خودش خبر واحد است، چگونه با آن می توان بر نفی حجیت خبر واحد استدلال کرد؟

ثالثا این اجماع معارض دارد؛ زیرا شیخ طوسی در مقابل سید ادعای اجماع کرده بر حجیت خبر واحد و در سایه تعارض سقوط می کنند. چه بسا اجماع شیخ طوسی رجحان دارد.

ص: ۱۶۱

رابعا اجماع سید موهون است؛ زیرا مشهور علماء با آن مخالفت کرده و طرفدار حجیت خبر واحد شده اند. و اجماعی که نوع بزرگان با آن مخالفت کرده باشند، ارزشی ندارد. در نتیجه سه دلیلی که منکرین حجیت خبر واحد آوردند، هیچ کدام ارزش نداشته و مدّعی آنان را ثابت نکرد.

۳- در قبال اخباری ها که افراط کرده بودند و سید و امثال او که تفریط کرده بودند، مشهور علماء طرفدار حجیت خبر واحد هستند (فی الجملة یعنی با قطع نظر از شروطی که هر کدام برای حجیت خبر واحد قائل هستند) و برای اثبات حجیت آن به ادله اربعه استدلال شده است:

ادله حجیت خبر واحد

الف) آیاتی از قرآن

اشاره

برای اثبات ادله حجیت خبر واحد از قرآن با پنج آیه استدلال شده است.

۱- آیه نبأ:

اولین و مهم ترین آیه از آیات حجیت خبر واحد، آیه نبأ است که می فرماید «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...» (۱) به این آیه شریفه از جهاتی استدلال شده که مرحوم آخوند در حاشیه بر رسائل تا هفت وجه ذکر کرده است. (۲) در متن کفایه سه وجه آن وجوه را آورده اند که هر سه وجه استدلال به مفهوم شرط است و وجه اول و سوم از خود مرحوم آخوند است و وجه دوم از مشهور و شیخ اعظم،

وجه اول که اظهر وجوه است (زیرا از اشکالات وجوه دیگر سالم است.) این است که موضوع در آیه خود طبیعت نبأ باشد، بدون خصوصیت و قید و شرطی از نبأ فاسق بودن یا نبودن، و حکم در آیه وجوب تبیین و تحقیق است که با امر «فتبیینوا» بیان شده و شرط این حکم هم عبارت است از مجیء الفاسق به این نبأ و خبر، گویا فرموده است که «النبأ یجب

۱- سوره حجرات، آیه ۶.

۲- حاشیه بر رسائل، ص ۶۰.

ص: ۱۶۲

التَّيِّنُ عَنْهُ بِشَرْطِ مَجِيءِ الْفَاسِقِ بِهِ»، مفهوم کلام این است که «النَّبَأُ لَا يَجِبُ التَّيِّنُ عَنْهُ بِشَرْطِ عَدَمِ مَجِيءِ الْفَاسِقِ بِهِ» و موضوع در منطوق و مفهوم یکی است و آن نفس نبأ است که در منطوق حکمش وجوب تبیین است با شرط آوردن فاسق و در مفهوم حکمش عدم وجوب تبیین است با عدم مجیء فاسق و واضح است که اگر نبئی باشد و آورنده اش فاسق نباشد، قهراً عادل خواهد بود مفهوم شرطیه این را شامل است و حکم به عدم وجوب تبیین می کند و معنای اینکه از خبر عادل تبیین لازم نیست؛ یعنی خبر عادل حجّت است؛ و گرنه یلزم عادل حالش از فاسق بدتر و پست تر باشد. به تعبیر خود مرحوم آخوند گویا آیه چنین فرموده «ان كان الجائي بالنيا فاسقا فتبينوا...» مفهوم شرط این است که «ان لم يكن الجائي بالنيا فاسقا فلا يجب التبين...» و واضح است که اگر نبئی هست و آورنده آن فاسق نیست، پس عادل خواهد بود و آیه نبأ به مفهوم شرط بر حجیت آن دلالت می کند و مطلوب ما همین است.

قوله: و لا يخفى: به قول شیخ اعظم رحمه الله با استدلال بر آیه نبأ برای حجیت خبر واحد بیست و اندی اشکال وارد شده که عمده آنها قابل دفع است و فقط دو اشکال اساسی وجود دارد که قابل دفع نیست. (۱)

یکی از دو اشکال مهم این است که قضایای شرطیه در تقسیمی دو دسته می شوند.

۱- قضایایی که شرط در آنها مبین و محقق موضوع نیست و در مقام بیان موضوع وارد نشده و تمام یا جزء یا قید موضوع نیست، بلکه موضوع ذات و طبیعت است و شرط فقط قید حکم است و آمده برای تعلیق حکم به این شرط، نوع قضایای شرطیه از این قبیل می باشند، مثلاً در «إن جاءك زيد فاکرمه» موضوع واقعی خود زید است و حکمش وجوب اکرام است و این حکم معلق به آمدن زید شده است و با منتفی شدن شرط هم موضوع به حال خود باقی است و از بین نرفته و تبدیل هم نشده، آنگاه بحث از مفهوم داشتن مربوط به این نوع از جمله های شرطیه است که با بودن شرط مذکور، حکم وجوب اکرام برای زید ثابت است، ولی آیا با منتفی شدن شرط مذکور، حکم مذکور هم از همین موضوع یعنی

ص: ۱۶۳

زید برداشته می شود یا به حال خود باقی است؟ اگر برداشته شود، از باب سالبه به انتفاء محمول خواهد بود. «ای زید لا یجب اکرامه عند عدم المجی ء.»

۲- قضایای شرطیه ای که شرط مذکور در آنها صرفاً برای بیان موضوع حکم وارد شده و قید یا جزء موضوع است. مثل «ان رزقت ولدا فاختنه» که ولدا تمام موضوع برای وجوب ختان نیست، بلکه ارتزاق ولد روی هم رفته موضوعیت دارد و واضح است که تا این موضوع باشد، آن حکم نیز خواهد بود و همین که موضوع منتفی شد، حکم مذکور هم منتفی می شود؛ اما این انتفاء به حکم عقل و از باب سالبه به انتفاء موضوع است که چون موضوع ندارد و موضوع هم نسبت به حکم مثل علت نسبت به معلول است قهراً و به حکم عقل با نبود علت معلول نابود است و ربطی به مفهوم داشتن ندارد و مفهوم داری در فرضی است که حکم در هر حال قابل بقاء باشد، چه با وجود شرط و چه انتفاء آن تا بحث کنیم با انتفاء شرط هم این حکم برای آن موضوع ثابت است یا نه؟ در فرض عدم قابلیت بقاء جای این بحثها نیست. پس این گونه قضایا مفهوم ندارند.

با توجه به این مقدمه مستشکل می گوید که قضیه شرطیه مورد بحث ما (آیه نبأ) از همین قسم قضایا است؛ زیرا موضوع وجوب تبیین نبأ بما هو نبأ (طبیعت نبأ) نیست تا در هر دو حال محفوظ باشد، بلکه موضوع نبأ الفاسق یا مجی ء الفاسق بالنبأ است و موضوع مرکب یا مقید با انتفاء همه اجزاء و قیود منتفی می شود و با انتفاء یک جزء یا یک قید هم منتفی می شود. بنابراین چه اصلاً نبأ نباشد و چه نبأ باشد، ولی آورنده آن فاسق نباشد، بلکه عادل باشد (نبأ عادل) آن موضوع مذکور در آیه منتفی است و با منتفی شدن موضوع، حکم وجوب تبیین هم عقلاً منتفی می شود از باب اینکه موضوع ندارد و این باب از مفهوم داری نیست و نبأ عادل هم موضوع دیگری است که ربطی به منطوق یا مفهوم آیه ندارد و حکم آن از آیه فهمیده نمی شود. پس آیه نبأ یا اصلاً مفهوم ندارد و یا مفهومش سالبه به انتفاء موضوع است، نه به انتفاء محمول و شما می خواستید از مفهوم شرط آیه استفاده کنید و خبر واحد عادل را حجّت کنید؛ ولی به درد شما نمی خورد.

مرحوم آخوند در پاسخ می فرماید: بنا بر تقریبی که ما از آیه داشتیم (موضوع خود نبأ

ص: ۱۶۴

است و شرط مجیء الفاسق هم شرط حکم است نه قید موضوع... قضیه شرطیه در آیه از نوع اول از قضایای شرطیه می باشد و موضوع واحد در هر دو حال محفوظ است و مثل سایر جملات شرطیه دارای مفهوم است و استدلال هم تمام است.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه همان تعبیر اول یعنی «فلا- مفهوم له» در اشکال صحیح است و تعبیر دوم یعنی «او مفهومه السالبه...» ناتمام است و فنی نیست؛ زیرا مفهوم سالبه به انتفاء محمول است و ما مفهوم شرطی که سالبه به انتفاء موضوع باشد، نداریم پس این تعبیر مسامحه دارد.

قوله: نعم: وجه دوم در تقریب استدلال به آیه نبأ برای حجیت خبر واحد وجه مشهور است. موضوع وجوب تبیین در آیه، نبأ بما هو نبأ نیست، بلکه خصوص نبأ فاسق یا مجیء الفاسق بالنبأ است و مفاد آیه این است که «اذا تحقق نبأ الفاسق فتبينوا...» و مفهوم شرط این است که «اذا لم يتحقق نبأ الفاسق فلا يجب التبين» و نبودن نبأ الفاسق دو گونه است.

۱- به اینکه نبأ باشد؛ ولی آورنده اش فاسق نباشد، بلکه عادل باشد.

۲- اصلاً نبئی نیست تا آورنده عادل باشد یا فاسق و اطلاق مفهوم هر دو را شامل است و به درد ما می خورد؛ یعنی حجیت خبر واحد عادل را ثابت می کند.

مرحوم آخوند با کلمه نعم... می فرماید که اشکال مهمی که آوردیم و پاسخ دادیم بر تقریب ما وارد نیست (به بیانی که گذشت) آری بر تقریب مشهور از استدلال به آیه وارد است به همان بیانی که گذشت و قابل جواب هم نیست و مشهور حق ندارند به مفهوم شرط آیه استناد نمایند.

قوله: مع انه: وجه سوم در تقریب استدلال به مفهوم شرط آیه نیز وجهی است که آخوند رحمه الله بیان می کند. برفرض قبول کنیم که جمله شرطیه در آیه از جملاتی است که شرط در آنها در مقام بیان موضوع وارد شده؛ ولی باز هم راه داریم برای استدلال به مفهوم آیه برای حجیت خبر عادل. به این بیان که ظاهر آیه شریفه آن است که شرط منحصر و موضوع انحصاری برای وجوب تبیین، نبأ الفاسق است و منحصرنا چنین خبری تبیین لازم دارد (و دلیل ظهور در حصر در جلد اول کفایه در باب مفاهیم گذشت که ظهور وضعی باشد یا

ص: ۱۶۵

انصرافی و یا اطلاقی که خودش سه بیان داشت.) و وقتی انحصار ثابت شد، مفهوم داری هم ثابت می شود؛ یعنی غیر این موضوع (که دو فرد را شامل است: ۱- اصلاً نبئی نیست تا تبیین بخواند. ۲- نبأ هست، ولی نبأ فاسق نیست، بلکه نبأ عادل است.) هر چه باشد تبیین لازم ندارد و خبر عادل را نیز شامل است و تبیین ندارد؛ یعنی حجّت است. نه اینکه اصلاً ارزش نداشته باشد و لا حجّت باشد.

قوله: فتدبر: شاید اشاره باشد به اینکه اگر شرط محقق موضوع شد، غرض از ذکر آن بیان تمام موضوع حکم مذکور است و حصر را نمی رساند و مثل سایر موضوعات می شود که اگر گفتیم خمر حرام است یا به فقیر اطعام کن و ... بدان معنی نیست که غیر خمر حرام نباشد، غیر فقیر اطعام نداشته باشد و ... اثبات شیء که نفی ما عدا نمی کند، در اینجا هم آیه روی نبأ فاسق تکیه کرده و فرموده که تبیین از خبر فاسق واجب است؛ ولی معنایش این نیست که تبیین از نبأ عادل واجب نباشد و بالجمله شرطی که محقق موضوع باشد. مثل سایر موضوعات است که از موضوع دیگر نه حکم را نفی می کند و نه اثبات می نماید و مفهوم ندارد؛ چون مفید حصر نیست.

قوله: و لکنه: دومین اشکال اساسی به آیه نبأ این است که برفرض از اشکال اول صرف نظر کرده و بگوییم که قضایای کذایی و لو در مقام بیان موضوع است مع ذلک مفهوم دارند؛ ولی در خصوص آیه نبأ جای این حرف نیست. سرّ مطلب آن است که در ذیل آیه نبأ تعلیلی وارد شده و حکم و وجوب تبیین از خبر فاسق را معلل کرده به اینکه (أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ) یعنی علت وجوب تبیین آن است که از روی جهالت و نادانی و عدم العلم اقدامی نکنید و بعد پشیمان شوید و این تعلیل مشترک است فیما بین منطوق (خبر فاسق) و مفهوم (خبر عادل) و عمل برطبق هر کدام که باشد، اقدامی از روی جهالت و بدون علم است.

پس این تعلیل جز عادل را هم شامل می شود و آن را بی اعتبار می سازد. آنگاه میان صدر آیه (جمله شرطیه) و ذیل آیه (تعلیل) تعارض درمی گیرد عموم تعلیل مقدم است؛ زیرا مفهوم از ظاهر اطلاقی شرط دانسته می شود و اطلاق وقتی درست می شود که قرینه ای بر خلافش نباشد و تعلیل ذیل قرینه برخلاف است و جلو اطلاق صدر را می گیرد و باعث

ص: ۱۶۶

می شود که این جمله شرطیه مفهوم نداشته باشد.

قوله: و لا یخفی: مرحوم آخوند در پاسخ این اشکال مهم می فرماید: اشکال مزبور بر این اساس بود که جهالت در آیه بی معنای عدم علم باشد؛ ولی چه مانعی دارد که جهالت را به معنای سفاهت و نابخردانه و نابجا عمل کردن بدانیم و بگوییم که آیه اقدام سفیهانه را محکوم می کند و کسی که به خبر ثقه یا بالاتر از آن به خبر عادل عمل می کند اقدامش سفیهانه و نابخردانه نیست، بلکه کاملاً خردمندانه و عقلایی است و بنای عقلاء بر عمل به خبر کذایی می باشد. در نتیجه چنین خبری از عموم تعلیل آیه بیرون است و تعلیل ذیل مزاحم مفهوم صدر نیست. و جلو آن را نمی گیرد. (اتفاقاً به قول مرحوم مظفر در اصول فقه، واژه جهالت در لسان آیات و روایات و در صدر اسلام به معنای مقابل عقل بوده که سفاهت باشد و در روایات ما جهل را در مقابل عقل قرار داده، نه علم و بعدها در عصر بنی عباس وقتی فلسفه یونانی به عربی ترجمه شد، واژه جهل را در مقابل علم قرار دادند و از آن عدم العلم را اراده کردند. (۱) ...)

قوله: ثم انه: اشکال سومی بر استدلال به آیه نبأ وارد شده که این هم از معروف ترین اشکالهای آیه است و تفاوت آن با دو اشکال سابق در این است که دو ایراد قبلی مخصوص آیه نبأ بود؛ ولی این اشکال اختصاص به آیه نبأ ندارد و هر دلیل دیگر از ادله خبر واحد را که مفادشان مثل آیه نبأ باشد (حجیت خبر عادل) شامل می شود و لذا اشکال مهمی است (البته آیات و روایاتی هم که مفادشان حجیت خبر ثقه باشد، مبتلا به اشکال هستند؛ ولی به جای صدق العادل، صدق الثقه ذکر می شود ...) و لذا فرموده: «شمول مثلها» یعنی هر دو دلیل که مثل آیه نبأ باشد فرموده که شمولها یا شمول نفسها که مخصوص آیه شود.

حال قبل از طرح اشکال نکاتی را به عنوان مقدمه ذکر می کنیم:

الف) هیچ گاه حکم و موضوع اتحاد پیدا نکرده و یکی نمی شوند و نمی توان گفت موضوع همان حکم یا حکم همان موضوع است. فی المثل حرمت با خبر یکی نیست.

و جوب با نماز جمعه یکی نیست، بلکه مغایرت دارند و دو چیزند و نه تنها دو چیزند، بلکه

ص: ۱۶۷

در عرض هم و هم رتبه نیز نیستند و همواره رتبه موضوع مقدم بر رتبه حکم است: چه اینکه هر عارضی نسبت به معروض خود چنین است و هر معلولی نسبت به علت خود متأخر است.

ب) هرگز حکم برای خود موضوع نمی سازد و موضوع از حکم متولد نمی شود، وگرنه یلزم تقدم حکم که در رتبه متأخر است بر موضوع که در رتبه مقدم قرار دارد و تقدم شیئی بر خودش و بر موضوعش از محالات است. بنابراین نخست باید موضوع حکم را از خارج احراز کنیم. سپس حکم بر آن مترتب شود و احراز موضوع یا وجدانی و یقینی است و یا تنزیلی و تعبدی، مثلاً با شهادت دو عادل خمیریت فلان مایع ثابت می شود و بدنبال آن حکم حرمت می آید.

ج) مفاد ادله حجیت خبر واحد عبارت است از «صدق العادل» یعنی وجوب تصدیق عادل، اما نه به معنای تصدیق قلبی و باور قلبی که فقط در قلب باور به تصدق او پیدا کنیم که در احکام شرعیه فرعیه تصدیق قلبی محور نیست، بلکه به معنای وجوب ترتیب آثار است و صدق العادل ای رتب الاثر؛ یعنی آثار شرعی مخبر به را بر آن مترتب کن! فی المثل اگر زراره از قول امام علیه السلام به وجوب جمعه خبر می دهد. مخبر به قول امام است. و اثر شرعی آن وجوب جمعه است و تصدیق عادل یعنی زراره به معنای ترتیب اثر دادن به مخبر به اوست. یعنی نماز جمعه را بجا آوردن و همان طور که اگر مستقیماً خود شما از امام علیه السلام وجوب جمعه را شنیده بودید، باید انجام می دادید و قول امام علیه السلام در حق شما حجّت بود.

هكذا اگر از یک عادل بشنوید که نازل منزله واقع است.

د) مفاد ادله حجیت خبر واحد یک جعل بیش نیست و آن جعل حجیت برای خبر عادل و وجوب تصدیق عادل و ترتیب اثر بر آن، یعنی حکم واقعی حقیقی وضعی نزد پروردگار یکی است و آن حجیت و لزوم تصدیق عادل است و تمامی ادله حجیت خبر واحد از همین یک حکم کشف می کنند، نه اینکه در واقع جعل های متعددی باشد (نظیر حکم تکلیفی وجوب جمع مثلاً، که در واقع یک حکم کلی است؛ ولی آیات قرآن بر آن دلالت دارد، روایات فراوان بر آن دلالت دارد و ... ولی تمام این آیات و روایات و طریقت

دارند و از همان یک حکم خبر می دهند و همان را کشف می کنند، نه حکم دیگری غیر از آن را)

با توجه به این نکات، گاهی ما مستقیماً حکمی را (و جوب جمعه مثلاً) از امام علیه السلام می شنویم، این فرض از بحث خارج است؛ زیرا ما قطع به حکم شرعی پیدا کرده ایم و به یقین عمل می کنیم. گاهی حکم واقعی یا قول امام علیه السلام با یک واسطه به ما می رسد. مثلاً زراره می گوید امام صادق علیه السلام چنین و چنان فرموده است. این قسم از خبر واحد مشمول ادله حجیت خبر هست؛ زیرا صدق العادل خبر زراره را که عادل است شامل می شود و معنای صدق العادل این است که رتب الاثر یعنی بر خبر زراره اثر بار کن و مخبر به به اخبار زراره قول امام علیه السلام است و اثرش وجوب جمعه است و به وسیله خبر زراره این اثر شرعی مترتب می شود و خبر زراره کاشف از وجوب جمعه و قول امام و سنت واقعی و حاکی از آن است و بحثی نداریم.

ولی گاهی قول امام علیه السلام و حکم شرعی با دو یا چند واسطه بدست ما می رسد. مثلاً شیخ طوسی رحمه الله به ما خبر می دهد و می گوید «اخبرنی المفید بان الصادق علیه السلام قال كذا و كذا»؛ یعنی شیخ به من خبر داده که امام صادق علیه السلام چنین فرموده است. در اینجا میان (ما که از شیخ طوسی خبر را دریافت می کنیم) و امام علیه السلام دو واسطه عادل (شیخ طوسی و شیخ مفید) وجود دارد. و یا مثلاً شیخ طوسی از شیخ مفید و شیخ مفید از شیخ صدوق و شیخ صدوق از امام علیه السلام نقل می کند که میان ما و امام علیه السلام سه واسطه وجود دارد. یا مثلاً صدوق هم از صفار از امام عسکری علیه السلام نقل می کند که چهار واسطه درست می شود و هلم جزاً.

(قوله: بواسطه او وسائط... این کلمه به واسطه یا در اصل به واسطین بوده و سهوالقلمی پیش آمده و منظور خبر دو واسطه ای است در قبال خبرهای سه یا چند واسطه ای و یا همین بواسطه بوده و منظور خبری است که میان مخبر آن به ما و میان امام علیه السلام یک واسطه وجود دارد که در مثال قبل، خبردهنده به ما شیخ طوسی است و میان او و امام علیه السلام شیخ مفید واسطه است؛ و گرنه میان ما و امام علیه السلام در اصل دو واسطه وجود دارد.)

حال اشکال این است که آیه نبأ و امثال آن بر فرض دلالتشان بر حجیت خبر واحد تام

ص: ۱۶۹

باشد، مخصوص خبرهای بلاواسطه هستند که میان خبردهنده به ما و میان امام واسطه نیست. و اما خبرهای مع الواسطه را که دو یا چند واسطه در کار باشد، شامل نمی شوند و عقلاً این شمول محذور دارد و مستلزم اتحاد حکم و موضوع است یا مستلزم تقدم شیئی بر خودش می باشد که هر دو محال هستند.

بیان مطلب: فرض کنید دلیل حجیت، خبر شیخ طوسی را می گیرد؛ چون او عادل است و خبر می دهد و دلیل می گوید که صدق العادل؛ یعنی آثار مخبر به به خبر شیخ را بر آن مترتب کن و مخبر به به خبر شیخ قول معصوم نیست، بلکه قول شیخ مفید است؛ یعنی خبر عدل دیگر است و اثر شرعی خبر عدل هم وجوب تصدیق است و نتیجه این می شود که صدق العادل به لحاظ صدق العادل (صدق العادل اول حکمی و صدق العادل دوم موضوعی است.) و این همان محذور اتحاد حکم و موضوع است که محال است و تقدم حکم بر موضوع است که محال است و تقدمش بر خودش است که آن نیز محال است. و هکذا در مثال سه واسطه ای که صدق العادل به لحاظ صدق العادل به لحاظ صدق العادل.

قوله: فیما کان المخبر به خبر العدل او عداله المخبر: آنکه فعلاً مورد بحث ما می باشد، همان بخش اول است که مخبر به خبر عدل باشد و توضیح دادیم و اما بخش دوم یا عداله المخبر از بحث ما خارج است و به مناسبت ذکر شده و توضیح این است که گاهی شخص از قول امام علیه السلام خبری می دهد؛ ولی شما در عدالت این مخبر شک دارید و شخص دیگری که عدالتش برای شما محرز است از عدالت آن مخبر خبر می دهد. در اینجا معنای صدق العادل این است که خبر این عادل را تصدیق کن و اثر بر آن مترتب کن؛ ولی مخبر به به این خبر که قول معصوم نیست، بلکه عدالت مخبر اولی است که خود این مخبر به اثر شرعی اش چیزی جز تصدیق عادل نیست، باز برمی گردد به اینکه صدق العادل بلحاظ صدق العادل و همان محذوری که در اخبار عادل بود در عدالت مخبر نیز وجود دارد؛ ولی مورد بحث ما نیست.

قوله: نعم: اگر دو انشاء و جعل در کار بود، یکی به لحاظ خبر شیخ صدوق و دیگری به لحاظ خبر شیخ مفید جا داشت کسی بگوید که صدق العادل به لحاظ صدق العادل دیگر و

ص: ۱۷۰

اتحاد حکم و موضوع هم لازم نمی‌آید؛ ولی این مجزّد فرض است و یک جعل و حجیت بیشتر نیست و محذور مذکور کماکان به قوت خویش باقی است.

قوله: فتدبر: به قول مرحوم مشکینی، مرحوم آخوند در آخرین دوره درس خویش فرمودند که دو جعل نیز کافی نیست و تنها در مواردی که دو واسطه باشد به درد می‌خورد، ولی در مواردی که سه یا چند واسطه باشد، باید به تعداد وسائط جعل و انشاء تازه‌ای در میان باشد که نیست. پس فتدبر اشاره به این مطلب مجلس درس است.

قوله: و یمکن الذّب: مرحوم آخوند به اشکال مذکور سه جواب می‌دهند.

۱- اگر قضیه «صدق العادل یا رتب الاثر» ای «الاجر الشرعی یجب ترتیبه علی خبر العادل» یک قضیه خارجی و شخصیه بود و موضوع آن افراد و مصادیق اثر شرعی بودند، جا داشت کسی اشکال کند که در مثل دو واسطه یا چند واسطه محذور اتحاد حکم و موضوع پیش می‌آید؛ زیرا روی مصداقی از مصادیق اثر شرعی که وجوب تصدیق عادل باشد تکیه شده و فرموده که صدق العادل بلحاظ صدق العادل ... ولی قضیه مزبور یک قضیه کلی و طبیعی است (نه طبیعی منطبق و فلسفه که موضوع حکم نفس طبیعت من حیث هی باشد، بلکه طبیعی اصولی که موضوع حکم، طبیعت به وجود وسیع و گسترده اش باشد که شامل مصادیق گوناگون با خصوصیات متنوع می‌باشد.) ای الاثر الشرعی یجب ترتیبه ... حال اثر شرعی خبر عادل وجوب جمعه و حرمت خمر و ... باشد یا اثر شرعی اش وجوب تصدیق عادل باشد که همه را شامل است و اگر این شد، محذور اتحاد حکم و موضوع لازم نمی‌آید؛ زیرا در ناحیه موضوع، طبیعی و کلی اثر شرعی لحاظ شده و در ناحیه محمول که وجوب تصدیق عادل باشد فردی از آن کلی منظور شده و فرد با خصوصیات غیر از کلی با وجود وسیع آن است و اتحادی در میان نیست. باید خبر عادل دارای اثر شرعی باشد و آن اثر شرعی در خبرهای مع الواسطه عبارت است از وجوب تصدیق عادل که بر خبر شیخ طوسی بار می‌شود و بیش از این لازم نداریم.

۲- برفرض مفاد ادله حجیت خبر واحد (صدق العادل) از باب قضیه طبیعی نباشد و مستقیماً خود این اثر (وجوب تصدیق عادل) را شامل نشود و نتوانیم این اثر را در مفاد آیه

ص: ۱۷۱

نبأ لحاظ کنیم (به خاطر همان محذوری که در کلام معترض ذکر شد که اتحاد حکم و موضوع باشد) و لکن لزومی ندارد که این دلیل شامل آن اثر بشود، بلکه از راه وجود ملاک و مناط آن را شامل می‌شود.

بیان مطلب: ما یقین داریم که مناطی که در سایر آثار (وجوب جمعه، حرمت شرب خمر و ...) وجود دارد، در این اثر نیز موجود است و آن مناط این است که مخبر به دارای اثر شرعی باشد و در پیشانی ادله حجیت خبر واحد نوشته نشده که حتما باید فلان اثر شرعی مترتب شود، بلکه قدر مسلم این است که خبر واحد دارای اثر شرعی باشد تا حجّت و مشمول ادله باشد و این مناط در مورد بحث ما (خبرهای باواسطه) نیز وجود دارد؛ زیرا مخبر به به خبر شیخ طوسی (مثلا) خبر شیخ مفید است و آنهم اثر شرعی دارد که وجود تصدیق عادل باشد. پس ادله حجیت خبر واحد مستقیما خبر شیخ مفید را شامل نشد؛ ولی به وحدت مناط آن را شامل می‌شود و همین ما را بس است. (نظیر «کلّ خبری کاذب» که و لو مستقیما خود را شامل نشود و انصراف به خبرهای دیگر داشته باشد؛ ولی مناط خود را شامل است؛ زیرا این نیز خبری از خبرهای گوینده است و باید دروغ باشد ...)

۳- اجماع مرکب یا عدم قول به فصل: کسانی که خبر واحد عادل را حجّت نمی‌دانند می‌گویند که هیچ اثر شرعی بر آن مترتب نیست (وجوب جمعه باشد یا وجوب تصدیق عادل) و کسانی که خبر کذابی را حجّت می‌دانند می‌گویند جمیع آثار شرعی بر آن مترتب است (وجوب جمعه یا وجوب تصدیق) در نتیجه کسی قائل به فرق میان آثار شرعی نشده است. بر این اساس، خود معترض هم قبول دارد که سایر آثار شرعی (وجوب جمعه، حرمت خمر و ...) بر خبر واحد عادل مترتب می‌شود و از این جهت خبر واحد حجّت است. پس به ضمیمه اجماع مرکب باید بپذیرد که این اثر (وجوب تصدیق) نیز بر خبر واحد مترتب است و فرقی در میان نیست. و هو المطلوب. در نتیجه ادله حجیت خبر کلیه خبرهای عادل را شامل است چه بی واسطه و چه باواسطه و وسائط.

قوله: فافهم: به قول مرحوم محقق مشکینی اشاره به یکی از دو وجه است:

۱- عدم قول به فصل کافی نیست و باید قول به عدم فصل باشد و همه فتوا بدهند که

ص: ۱۷۲

فرقی نیست نه اینکه عده ای سکوت کرده باشند.

۲- شاید این اجماع مرکب یا عدم الفصل مدرکش یکی از دو وجه اول و دوم (در جوابهای آخوند) باشد و اجماع محتمل المدرکیه ارزشی ندارد. پس وجه سوم مخدوش است.

(نکته: بر فرض قبول اشکال می‌گوییم که خودتان قبول دارید که ادله حجیت خبر واحد، خبرهای بلاواسطه را می‌گیرد. آنگاه بقیه خبرها را به ضمیمه عدم فصل ثابت می‌کنیم؛ زیرا احدی از بزرگان در طول تاریخ فرق نگذاشته میان خبر عادل از امام علیه السلام مستقیماً یا خبر عادل از دیگر تا به امام علیه السلام منتهی شود، بلکه هر کس خبر واحد را حجت دانسته با واسطه‌ها را نیز حجت دانسته و هر کس حجت نمی‌داند بی واسطه‌ها را نیز حجت نمی‌داند و شما این‌ها را قبول کردید پس باید آنها را نیز بپذیرید.)

قوله: و لا- یخفی: چهارمین اشکال بر دلالت آیه نبأ و ادله حجیت خبر واحد: ابتدا نکته دوم از چهار نکته اشکال سوم را در نظر بگیریم که هیچ گاه حکم برای خودش موضوع سازی نمی‌کند و مولد نیست ... با عنایت به آن معترض می‌گوید: در خصوص خبرهای مع الواسطه و الوسائط اشکال دیگری وجود دارد و آن اینکه وقتی شیخ مفید مثلاً خبر می‌دهد از قول صفار و می‌گوید: «اخبرنی الصفار بان الامام علیه السلام قال کذا و کذا.» در اینجا خبر خود شیخ مفید برای ما بالوجدان محرز است و قطع داریم؛ زیرا مستقیماً از دو لب او شنیده ایم و چون محرز است، حکمش هم وجوب تصدیق عادل است؛ ولی نسبت به خبر صفار که ما اطلاعی از آن نداریم و اصلاً صفار را ندیده ایم تا خبر را از او بگیریم و لذا وجدانا محرز نیست و می‌خواهد تعبداً و تنزیلاً معتبر باشد و راهی ندارد مگر همین صدق العادلی که بر خبر شیخ مفید بار شد و معنایش این شد که شیخ مفید راست می‌گوید و صفار به او خبر داده،

آنگاه با صدق العادل نسبت به خبر مفید می‌خواهیم خبر صفار را درست کنیم و تحقق ببخشیم و پس از تحقق تعبدی آن دوباره همین صدق العادل به عنوان حکم و اثر شرعی بر آن مترتب می‌شود. پس حکم (صدق العادل) نخست برای خودش موضوع درست کرد

ص: ۱۷۳

(خبر العدل) سپس خودش بر آن بار شد و این از محالات است که حکمی برای خود موضوعی محقق ساخته و سپس بر آن مترتب شود؛ زیرا مستلزم تقدم شیء علی نفسه و مستلزم خلف است و همه این ها از محالات هستند. پس ادله حجیت خبر چنین خبر واحدی را (خبر مفید) شامل نمی شوند به خاطر این محذور که غیر از اتحاد حکم و موضوع است که در اشکال سوم مطرح بود.

قوله: و ذلك: مرحوم آخوند همان سه پاسخی که به اشکال سوم دادند به این اشکال هم می دهند و می فرمایند: خبر عدل (خبر صفار مثلا و لو وجدانا برای ما محرز نیست؛ ولی تنزیلا که محرز است، چون وقتی مفید از قول صفار به ما خبر داد و ما خبر مفید را تصدیق کردیم، به منزله آن است که خود مستقیما خبر را از صفار شنیده باشیم. پس موضوع وجدانا محرز نیست؛ ولی تنزیلا محرز است و فرض این است که خبر صفار هم دارای اثر شرعی است (وجوب تصدیق) آنگاه همان طور که در سایر موضوعات (خمریت مثلا) اگر اصل موضوع تعبدا (با شهادت دو عادل) ثابت شد حکم و اثر شرعی (حرمت) بر آن مترتب می شود. همچنین در ما نحن فیه هم وقتی موضوع تعبدا احراز شد اثر شرعی (وجوب تصدیق) هم می آید. (پس از نظر تحقق موضوع مشکلی نیست و صدق العادل محقق آن نیست، بلکه محقق آن اراده و زبان و حنجره و دو لب صفار است که در واقع بوده و خبر عادل و صدق العادل کاشف از آن است و نمی توان گفت که حکم برای خودش موضوع درست کرده). مشکل از ناحیه حکم است که پس از ثبوت خبر صفار باز همین صدق العادل بر آن مترتب می شود که اتحاد حکم و موضوع پیش می آید و همان اشکال سوم است و پاسخ آن نیز به همان سه بیان است: ۱- قضیه طبیعی است ...، ۲- مناطا شامل است، و لو لفظا شامل نشود، ۳- عدم القول به فصل میان این اثر و سایر آثار.

(غیر از اشکالهای چهارگانه ای که مرحوم آخوند تعرض کرده و به آنها جواب دادند، اشکالهای دیگری نیز وجود دارد که شیخ اعظم در رسائل آورده و جواب داده اند و به لحاظ اینکه خیلی مهم نبوده، مرحوم آخوند متعرض نشده اند.)

نتیجه آیه نبأ: از دیدگاه مرحوم آخوند دلالت آیه بر حجیت خبر واحد تام است و جای

ص: ۱۷۴

مناقشه ندارد و مقدار دلالت هم روشن شد که خصوص خبر عادل را حجت می کرد نه بیش از آن البته جای این سؤال باقی است که مرحوم آخوند به مفهوم شرط آیه استدلال کردند، درحالی که در جلد اول و باب مفاهیم، ایشان مفهوم شرط را قبول نکردند. آنگاه یا از آن مبنا عدول کرده و بر مسلک مشهور مفهوم شرط را قبول کرده و اینجا به آن استناد می کنند و یا بر آن مبنا باقی هستند و تمام این بحثهای مربوط به آیه نبأ بر مبنای مشهور بود، نه به مبنای خود ایشان).

۲- آیه نفر

دومین آیه ای که برای حجیت خبر واحد به آن استدلال شده آیه نفر (کوچ و هجرت) است. خداوند در قرآن کریم فرموده: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (۱). همه مؤمنان حق ندارند یا عملاً نمی توانند و مقدورشان نیست که کوچ کنند (و به حوزه های علمیه مسافرت کرده و از نزدیک احکام دین خود را بیاموزند). اما چرا از هر فرقه و جمعیتی یک دسته کوچ نمی کنند؟ (که به مراکز علمی رفته و) در امر دین تفقه کنند و دین شناس شوند و آنگاه که به میان قوم خویش برگشتند، به انداز آنان مشغول شوند. باشد که مردمان نیز بر حذر باشند و بترسند! (و این اندازها را جدی بگیرند). به این آیه شریفه از سه جهت استدلال شده:

۱- وجه اول به جمله اخیر آیه، یعنی «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» است که بیان استدلال را با مقدمه ای ذکر می کنیم:

نزاعی بود میان مشهور مرحوم آخوند درباره معنای صیغه افعال و استفهام و تمنی و ترجی و ... که در مواردی از جلد اول کفایه متعرض شدند (من جمله در بیان معنای صیغه افعال در باب اوامر و در فصل هفتم از فصول عام و خاص در بحث خطابات شفاهی قرآن). و آن اینک:

۱- سوره توبه، آیه ۱۲۳.

ص: ۱۷۵

مشهور می‌گفتند که صیغه افعال برای طلب حقیقی وضع شده و در مواردی که در غیر طلب حقیقی (تهدید، تعجیز و ...) استعمال می‌شود و از باب مجاز یا اشتراک لفظی است و استفهام برای استفهام حقیقی که از جهل مستفهم سرچشمه می‌گیرد وضع شده و استعمالش در غیر آن مجاز است و لعل برای ترجی حقیقی وضع شده و استعمالش در غیر آن مجاز است و ...

ولی مرحوم آخوند تمام این‌ها را خلاف تحقیق می‌دانست و مدعی بود که این‌ها یک معنی بیشتر ندارند و همیشه هم در آن یک معنی استعمال می‌شوند و معانی متعددی مطرح نیست تا سخن از اشتراک و مجازیت که خلاف اصل هستند به میان آید. منتها انگیزه‌ها متعدد و متفاوت است. فی‌المثل صیغه افعال برای طلب انشایی (انشاء و ایجاد طلب به خود این صیغه، همان طور که با گفتن بعث انشاء تملیک می‌کنیم). وضع شده و همه جا هم در همین معنی بکار می‌رود؛ ولی بیشتر موارد داعی و محرک آمر بر امر عبارت است از طلب حقیقی نفسانی و گاهی هم دواعی دیگری از قبیل تهدید و تعجیز و ... دارد. و هکذا ادوات و صیغ استفهام و تمنی،

و در ما نحن فیه هم کلمه لعل برای ترجی انشایی (و انشاء ترجی با گفتن لعل) وضع شده و همه جا (در کلام خالق یا مخلوق) در همین معنی استعمال می‌شود؛ ولی داعی مخلوق بر آوردن لعل جهل و نادانی است که چون نمی‌داند می‌گوید: امیدوارم یا شاید چنین و چنان بشود و داعی خالق بر آوردن لعل جهالت نیست؛ زیرا او علم مطلق است و آینده‌ها تا بی‌نهایت مثل حال و گذشته برای او معلوم است. لذا انگیزه دیگری دارد و آن انگیزه در لعل‌های قرآنی محبوبیت و مطلوبیت است و وقتی خدا مستقیماً (نه در مقام حکایت از کسی) می‌فرماید: لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى، لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ*، لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ*، لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ*، لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ و ... منظورش از لعل گفتن اظهار محبوبیت و مطلوبیت است؛ یعنی تذکر و خشیت، تقوی، فلاح، تعقل، تحذر، و ... را دوست دارد. بنابراین لعلهم یحذرون؛ یعنی حذر کردن و ترسیدن و ترتیب اثر دادن مردمان به انداز مندران محبوب و مطلوب

ص: ۱۷۶

خداست.

با توجه این مقدمه، اصل استدلال از اینجا شروع می‌شود. وقتی که اصل محبوبیت حذر ثابت شد، به دنبال آن وجوب حذر ثابت می‌شود. آنهم چه وجوب شرعی که با دلیل شرعی ثابت می‌شود و چه وجوب عقلی و لزوم که به حکم عقل مستقل ثابت می‌شود.

اما وجوب شرعی: از راه عدم فصل قابل اثبات است. به این بیان که احدی از فقهاء میان حسن و رجحان و محبوب بودن حذر با وجوب آن فرق نگذاشته، بلکه گروهی که اصل مطلوبیت را قبول دارند وجوب آن را نیز قائلند و گروهی که منکر وجوب حذر هستند، اصل محبوبیت آن را نیز قائل نیستند و از آنجا که ما اصل محبوبیت حذر را از کلمه لعل در آیه استفاده کردیم به ضمیمه عدم فصل مذکور وجوب آن را نیز ثابت می‌کنیم و چون اجماع مرکب دلیل شرعی است، قهرا وجوبی هم که از این راه بدست آید شرعی خواهد بود.

اما وجوب عقلی: حذر و ترس از امری یا مقتضی و عامل دارد (یعنی چیزی هست که موجب حذر شده) و یا مقتضی ندارد، اگر مقتضی دارد (در ما نحن فیه مقتضی حذر عذاب و عقاب اخروی است) حذر کردن نه تنها حسن و رجحان دارد و بایسته است، بلکه به حکم عقل لازم است، چه از عقاب مقطوع و چه محتمل باید اجتناب کرد و ترسید. و اگر مقتضی ندارد و عذابی نیست و قطع به عدم داریم، نه تنها حذر واجب نیست، بلکه استحباب و رجحان و حسن هم ندارد و عقلایی نیست و نه تنها حسن ندارد، بلکه اصلاً معقول و ممکن نیست (زیرا با قطع به عدم عقاب ترس معنی ندارد، انسان قاطع به عدم یک میلیونیم احتمال عقاب نمی‌دهد تا ترس برای او معنی و مفهوم داشته باشد). و از آن رهگذر که اصل حسن و رجحان حذر به حکم آیه ثابت شد کاشف از وجود مقتضی برای ترس است و اگر مقتضی دارد، پس حذر واجب و لازم است. تا اینجا دو قدم برداشتیم:

۱- در قدم اول مطلوبیت و حسن حذر عند الانذار را ثابت کردیم.

۲- در گام بعدی وجوب شرعی و عقلی آن را از راه ملازمه به اثبات رساندیم.

(و اینک گام سوم این است که حذر عند الانذار واجب است و آیه از این ناحیه مطلق

ص: ۱۷۷

است که انذار مفید علم و در حد تواتر باشد یا نباشد. پس انذار به نحو خبر واحد را نیز شامل می‌شود که اگر یک نفر هم آمد و شما را انذار کرد، بر شما حذر کردن و قبول انذار واجب است و معنای حجیت خبر واحد جز این نیست).

۲- وجه دوم از وجوه استدلال به آیه: نفر و کوچ کردن به منظور تقیه در دین واجب است؛ زیرا با کلمه لولا- آمده که برای تخصیص و انتقاد است و اگر بر سر مضارع بیاید، بر تحریر و ترغیب به انجام کار دلالت دارد. اگر با ماضی بیاید، بر مذمت بر ترک کار دلالت دارد و در ما نحن فیه چنین است؛ یعنی آیه می‌گوید که چرا از هر فرقه ای طایفه ای کوچ نمی‌کنند ... لحن آیه مذمت تارکین نفر است پس ترک نفر حرام و خود نفر واجب است و غایت این نفر عبارت است از تفقه در دین و فراگیری حقایق و معارف دین که این نیز واجب است؛ زیرا غایه الواجب واجبه و غایت تفقه در دین هم انذار قوم است که آن نیز واجب است. به همین دلیل که غایه الواجب واجبه، و وقتی انذار واجب شد، لازمه اش آن است که قبول انذار و ترتیب اثر دادن و برحذر بودن هم واجب شود؛ و گرنه وجوب انذار لغو و بی اثر خواهد بود. لذا برای صیانت کلام حکیم از لغویت می‌گوییم که تنها فایده وجوب انذار وجوب قبول و حذر کردن است و چون انذار مطلق است، یعنی چه به صورت خبر متواتر و مفید علم باشد و چه به نحو واحد ظنی باشد، مشمول اطلاق لینذروا می‌باشد. پس مدّعی ما را اثبات می‌کند که یک یا چند نفر هم که انذار کنند، دیگران باید بپذیرند و حذر کنند و معنای حجیت خبر واحد جز این نیست. پس از راه خروج کلام حکیم از لغویت وجوب تحذر را ثابت کردیم.

۳- وجه سوم: بیان سوم از نظر مقدمات مثل بیان ثانی است. نفر واجب است و بدنبال آن تفقه در دین واجب است و بدنبال آن انذار کردن واجب است. از اینجا دو بیان جدا می‌شوند و در بیان دوم از راه لزوم لغویت پیش آمدیم؛ ولی در این بیان از راه غایت واجب بودن پیش رفته و می‌گوییم که خود حذر کردن هم بدنبال انذار واجب است؛ زیرا غایت و هدف غایی از انذار است و غایت واجب واجب است. (و بلکه به قول مرحوم مشکینی، وجوب مغیبا یا ذی الغایه تبعی و مترشح از وجوب غایت است فکیف یمكن مقدمه

ص: ۱۷۸

واجب باشد، ولی ذی المقدمه یا غایت واجب نباشد؟) و بدنبال وجوب حذر می گوئیم که آیه اطلاق دارد؛ یعنی چه انذار مندرین مفید علم باشد و چه نباشد، حذر و قبول واجب است. پس اگر یک نفر هم آمد و انذار کرد، باید پذیریم و معنای حجیت خبر واحد جز این نیست.

قوله: یشکل: از دیدگاه مرحوم آخوند دلالت آیه نفر بر حجیت خبر واحد ناتمام است و لذا در اول هم فرمودند که و ربما يستدل؛ یعنی چه بسا دیگران استدلال به آیه کرده اند و خود ما این استدلال را نمی کنیم. در اینجا هم می فرمایند که هر سه بیان مبتلا به اشکال است.

اما بیان اول: حسن و مطلوبیت حذر را عند الانذار قبول داریم و از کلمه لعل مستفاد است؛ ولی بدنبال آن وجوب حذر را قبول نداریم، نه وجوب عقلی آن را و نه وجوب شرعی را.

اما دفع ملازمه عقلی میان وجوب حذر و مطلوبیت آن: ما برای این ملازمه ماده نقضی پیدا کرده ایم و آن باب شبهات بدویه و شک در اصل تکلیف است که مجرد احتمال وجوب یا حرمت در کار است و یقیناً عقابی نیست؛ زیرا عقاب بدون بیان قبیح است (کما سیأتی در باب اصول عملیه) مع ذلک حذر کردن و ترسیدن و احتیاط نمودن برای مصون ماندن از مخالفت با واقع و به امید ادراک واقع کاملاً امری مطلوب و پسندیده است و کسی تردید ندارد که احتیاط کردن حسن است. پس اگر احتمال وجوب دادیم (منشأ احتمال خبر واحد باشد یا چیز دیگر) احتیاط کردن و انجام آن کار خوب است تا مبادا در واقع واجب باشد و ما با ترک آن مصلحت ملزومی را از دست بدهیم. اگر احتمال حرمت دادیم، ترک آن خوب است تا مبادا در مفسده واقعی بیفتیم به هر حال احتیاط و حذر واجب و لازم نیست؛ چون حجتی بر تکلیف نداریم (علم یا علمی) و گرنه پای عقاب به میان می آمد و حذر واجب می شد. پس مواردی داریم که حذر کردن بجاست و مع ذلک واجب و لازم نیست و ملازمه ای با وجوب ندارد و در دلیل عقلی و ملازمه عقلیه یک مورد نقض که پیدا شود، استدلال را باطل می کند و ملازمه را از بین می برد.

ص: ۱۷۹

اما دفع ملازمه شرعیه: مستدل از راه عدم فصل یا اجماع مرکب پیش آمد. ما در جواب می‌گوییم که عدم قول به فصل (که اتفاقاً و تصادفاً کسی قائل به فصل نشده، و لو عدّه ای سکوت کرده و اصلاً متعرض مسئله نشده اند) کافی نیست و حجّیت ندارد و عدم فصل واقعی (که همگان فتوا به عدم فصل داده باشند و عملاً فرق نگذاشته باشند.) لازم است تا حجّت باشد و در ما نحن فیه حد اکثر عدم قول به فصل است و نه عدم فصل واقعی یا قول به عدم فصل (فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد).

و اما بیان دوّم و سوم: قبول نداریم که فایده انذار منحصر باشد در حذر کردن تعبدی و چنین حذر کردنی غایت انذار باشد و بدون آن وجوب انذار لغو باشد، بلکه شاید وجوب انذار برای این است که انذارکنندگان زیاد شوند و در نتیجه از انذار آنان یقین حاصل شود.

و چون مفید علم است قبولش واجب باشد، نه اینکه و لو مفید علم نباشد قبولش لازم باشد.

اگر مستدل بگوید که این احتمال و شاید را با اطلاق آیه برمی‌داریم؛ زیرا آیه نفرموده:

«لینذروا انذاراً موجبا للعلم...» بلکه بقول مطلق فرموده: «لینذروا قَوْمَهُمْ»، و این هم با انذار متواتر و مفید علم و هم با انذار یک یا چند نفر و در حد خبر واحد می‌سازد و هر دو را شامل می‌شود و بدنبال آن حذر هم مطلقاً واجب می‌شود و به درد خبر واحد می‌خورد.

مرحوم آخوند می‌فرماید که اتفاقاً مشکل همین جاست که آیه از این جهت اطلاق ندارد تا نتیجه اش وجوب حذر باشد مطلقاً؛ زیرا یکی از شرایط اطلاق آن است که از همان جهت که ما می‌خواهیم به خطاب تمسّک کنیم، در مقام در مقام بیان باشد. و الا اگر از جهت دیگر بیان باشد، به درد ما نمی‌خورد و آیه نفر فقط از جهت اصل وجوب نفر در مقام بیان است که در هر زمانی باید عدّه ای کوچ کنند و تفقه در دین نمایند و دین شناس شوند و ... چون از این نظر در مقام بیان است به اطلاقش تمسّک می‌شود و می‌گوییم که فرقی نیست که این عدّه زن باشند یا مرد، فقیر باشند یا غنی، سفید یا سیاه و ... اما از جهت انذار قوم و بدنبال آن بر حذر شدن قوم، در مقام بیان نیست و سربسته می‌گوید که هدف انذار قوم است؛ اما با چه کیفیتی و خصوصیات؟ در مقام بیان این‌ها نیست و نیز قوم هم باید بر

ص: ۱۸۰

حذر نباشند؛ اما در چه صورتی؟ باز در مقام بیان نیست و لذا جای تمسک به اطلاق نیست و آیه از این حیث اطلاق ندارد و احتمال می‌دهیم وجوب تحذّر مقید و مشروط باشد به آن مواردی که انذار مفید علم باشد و تنها در این فرض قبول لازم باشد نه مطلقاً و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

قوله: لو لم نقل: تا به حال با مستدل مماشات کرده و می‌گفتیم که اطلاق محرز نیست و مقید و مشروط بودن هم محتمل است. حال می‌گوییم که اصل ادعای ما این است که آیه ظهور دارد در اینکه وجوب حذر مشروط و مقید به انذارهای علم آور است و آنچه تا به حال می‌گفتیم با صرف نظر از این مطلب بود، بیان ذلک: در آیه فرموده که نفر واجب است به منظور تفقه در دین؛ یعنی دین واقعی را شناختن و معارف الهی و احکام واقعی را که پیامبر صلی الله علیه و آله از طرف خدا آورده، آموختن و وقتی بدنبال تفقه در دین که فعل با متعلقاتش ذکر شده، می‌گویند که ولینذروا قومهم ... پیدا است که باید انذر هم به همان دین واقعی و چیزهایی باشد که شخص تفقه کرده و دانسته، نه به چیزهای دیگر. پس شنونده باید احراز کند که این شخص به همان چه دین واقعی است، انذار می‌کند تا قبول واجب باشد. و الا اگر احتمال بدهد که او دروغ می‌گوید یا اشتباه می‌کند، حذر کردن واجب نیست و احراز به این است که علم یا علمی باشد و حجت معتبر حکم الهی را به او ابلاغ کند و او یقین کند یا مطمئن شود که این حکم الهی است و آن در فرض تکثیر انذار است تا به حد علم برسد.

بنابراین آیه مقید است و وجوب حذر مشروط به انذار مفید علم است. حال اگر هم این حرف را نزنیم، لا اقلّ مطلق بودن را هم نمی‌توانیم قائل شویم. در نتیجه آیه از این جهت اجمال پیدا می‌کند و باید به قدر متیقن اکتفا کنیم و قدر متیقن وجوب حذر است در فرضی که انذار مفید علم باشد و به درد خبر واحد نمی‌خورد.

(قوله: المتخلفین او النافرین علی الوجهین فی تفسیر الآیه: آیه نفر در ردیف آیات جهاد وارد شده و لذا در تفسیر آن احتمالاتی وجود دارد که اهم آنها دو احتمال است و مرحوم آخوند در این عبارت به آنها اشاره کرده:

۱- مراد این باشد که عده‌ای به سوی جبهه‌ها کوچ کنند و در آنجا آثار نصرت الهی و

ص: ۱۸۱

آیات حق را با چشم خود ببینند و وقتی به وطن بازگشتند باقیمانده ها را انذار کنند.

۲- مراد این باشد که عده ای که در مدینه مانده اند و به جنگ نرفته اند احکام دین را از پیامبر فرابگیرند و وقتی رزمندگان از جبهه برگشتند، اینان احکام دین را به مجاهدان آموزش دهند) پس از نظر مرحوم آخوند آیه نفر به درد حجیت خبر واحد نمی خورد و اطلاق ندارد. ضمناً این اشکال به بیان اول نیز وارد است.

قوله: ثم إنّه: غیر از ایرادهایی که مرحوم آخوند بر استدلال به آیه نفر مطرح کردند، ایراد دیگری هم وارد شده که مورد قبول مرحوم آخوند نیست و ردّ می کنند.

اما اشکال: این آیه مدّعی ما را ثابت نمی کند مدّعی ما عبارت است از حجیت خبر به عنوان اینکه صرفاً خبر و گزارش و نقل قول معصوم است بدون هیچ خصوصیت دیگری (خبر بما هو خبر، روایت بما هی روایه) یعنی به صرف اینکه زراره عادل یا سماعه موثق از امام صادق علیه السلام برای ما حدیث می کنند. آیا نقل آنها ارزشمند است و ما باید بدان ترتیب اثر دهیم یا نه. آیه نفر فرموده: «لیخبروا قومهم لعلهم یقبلون» تا به درد مدّعی مذکور بخورد، بلکه فرموده: «لِیُذَرُوا قَوْمَهُمْ» و روی کلمه انذار تکیه کرده و انذار عبارت است از اخبار و ابلاغ پیامی همراه با تخویف و ترساندن (در مقابل تبشیر که ابلاغ توأم با مژده دادن است) یعنی بدنبال ابلاغ، شنونده را از عذاب الهی و بلیات دنیوی ترساندن. (و در واقع مثل این آیه باشد که خداوند مردمان را انذار می کند و از مخالفت با او امر پیامبرش بر حذر می دارد و می فرماید «فَلِیُخَذَرِ الَّذِینَ یُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِ أَنْ تُصِیبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ یُصِیبَهُمْ عَذَابٌ أَلِیمٌ.» (۱)) و انذار کردن شأن و وظیفه راوی بما هو راوی نیست. شأن راوی نفس خبر دادن است و در کتب حدیث هم ملاحظه می کنیم که دهها هزار حدیث نقل شده و به کلی نقل متن حدیث است و بدنبال آن سخن از انذار یا تبشیر در میان نیست. انذار شأن دو صنف دیگر است:

۱- ارشادکنندگان نسبت به مسترشدین و مخاطبان خویش یعنی وعاظ که در مقام وعظ و خطابه به ارشاد و هدایت و نصیحت مردمان می پردازند و برای نیل به مقصود از انذار استفاده کرده و مردم را از عذاب دردناک جهنم می ترسانند.

۱- سوره نور، آیه ۶۳.

ص: ۱۸۲

۲- مجتهد نسبت به مقلدین که گاهی بدنبال بیان فتوا آنان را از مخالفت با فتوا می ترساند و یا نفس فتاء به وجوب یا تحریم بالملازمه دال بر انذار است. بنابراین تعبیر «لیندروا» به درد این دو مقام می خورد و دلیل بر حجیت فتوا است و ربطی به حجیت خبر واحد بما هو خبر ندارد.

قوله: قلت: مرحوم آخوند در جواب می فرماید که در صدر اسلام، یعنی زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام شأن راویان اخبار و ناقلان سخن معصوم علیه السلام همانند شأن ناقلان فتاوی و مسأله گویان در هر عصر و زمان است؛ یعنی همان طور که مسئله گو متن فتوای مرجع تقلید را از او گرفته و به سمع مردم می رساند. همچنین راویان احادیث هم متن قول و رأی و نظر و فتوای معصوم علیه السلام را گرفته و به دیگران می رسانیدند. از این لحاظ مثل ناقلان فتاوی می باشند. حال که مثل هم شدند می گوییم: آیا مسئله گو حق دارد که مقلدین را انذار کند و بترساند و ابلاغ فتوا توأم با تحذیر تخویف و انذار باشد یا خیر؟ قطعاً چنین حقی دارد و می تواند چنین کند و بدنبال بیان فتوا بگوید که ایها الناس! حال که آقا فتوا به وجوب یا حرمت داده، پس بترسید از اینکه مخالفت کنید. پس ناقلان رأی معصوم علیه السلام نیز چنین حقی دارند و بجاست که انذار کنند و بدنبال ابلاغ قول امام علیه السلام مردم را از مخالفت با آن بر حذر دارند.

آنگاه آیه نفر این گونه خبرهای واحد را شامل می شود؛ چون بر این ها انذار صادق است و مشمول لَیْنِدُرُوا قَوْمَهُمْ ... می باشند (البته با صرف نظر از ایرادهای مرحوم آخوند). و وقتی نقل راوی در صورت همراه بودن با انذار حجّت شد به ضمیمه عدم فصل واقعی سایر نقل ها و خبرهای راوی نیز حجّت خواهد شد؛ زیرا احدی از فقهاء فرق نگذاشته میان خبرهای با انذار یا خبرهای مجرد از انذار. عدّه ای مطلق خبر را حجّت دانسته اند و عدّه ای مطلق خبر را ردّ کرده اند و وقتی به حکم آیه خبرهای با انذار حجّت شد به حکم اجماع مرکب خبرهای بدون انذار هم حجّت خواهد بود. پس خیالمان از باب اشکال مذکور آسوده شد.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به این اشکال که در تعبیر شما سخن از صحت و امکان

ص: ۱۸۳

و جواز انذار به میان آمد و گفتید که یصح منه الانذار، درحالی که این کافی نیست و آیه روی وجوب انذار تکیه کرده و شما باید ثابت کنید که یجب منه الانذار تا به دنبالش نتیجه بگیرید فیجب الحذر و القبول و این ثابت نشد. برای رفع اشکال باید گفت که همین که صحت و امکان و جواز ثابت شد وجوب هم ثابت می شود؛ زیرا اگر چیزی حجت بود، نه تنها اخذ به آن جایز، بلکه لازم و واجب است. اگر چیزی حجت نشد، نه تنها اخذ به آن واجب، بلکه جایز هم نیست. پس ما از راه صحت و امکان عام و جواز، به لزوم و وجوب می رسیم و مطلوب ثابت می شود.

نتیجه: دلالت آیه بر حجیت خبر واحد ناتمام است؛ ولی برفرض تمامیت مقدار دلالتش وسیع است؛ یعنی انذار هر منذری و اخبار هر مخبری را شامل است چه عادل باشند یا نباشند.

۳- آیه کتمان

سومین آیه ای که برای حجیت خبر واحد بدان استدلال شده آیه کتمان است:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ (۱) خلاصه اینکه کتمان کنندگان حقایق و معارف و احکام الهی مشمول لعن و نفرین پروردگار و همه لعنت کنندگان (از فرشتگان و جن و انس) عالم هستند.

کیفیت استدلال: کتمان حقایق و احکام حرام است؛ زیرا موجب لعن خدا و همه لعنت کنندگان است و حرمت کتمان به لزوم بین بالمعنی الاخص بر وجوب اظهار دلالت دارد و بر آگاهان واجب است که حقایق دین را بازگو کنند، و وجوب اظهار به ملازمه عقلی بر وجوب قبول دلالت دارد؛ یعنی اگر اظهار بر دانایان واجب باشد، پس قبول اظهارات آنها هم بر دیگران واجب می شود، یعنی اظهارات آنها برای دیگران حجت است و باید بپذیرند و ترتیب اثر بدهند؛ و گرنه لغویت لازم می آید؛ یعنی اگر اظهار را خدا بر آگاهان

ص: ۱۸۴

واجب کند، ولی قبول را بر ناآگاهان واجب نکند، آن وجوب اظهار لغو و عبث و بی فایده خواهد بود. برای خروج کلام حکیم از لغویت، ناگزیر حکم به لزوم قبول می کنیم. آنگاه آیه از این نظر اطلاق دارد که اظهار در چه حدی باشد؟ آیا اظهار مفید علم منظور است یا مطلق اظهار حجّت است و لو مفید علم نباشد؟ اطلاق آیه، اظهار به صورت خبر واحد را نیز می گیرد و این بدان معنی است که بر دیگران تعبداً قبول لازم است و لو علم پیدا نکنند و مطلوب همین است که خبر واحد حجّت است و ما نسبت به آن متعبد هستیم.

قوله: و لا یخفی: شیخ اعظم در رسائل فرموده که همان دو اشکالی که به آیه نفر وارد بود، به آیه کتمان هم وارد است:

۱- آیه اطلاق ندارد و در مقام بیان این جهت نیست که اظهار و لو مفید علم نباشد، حجّت است، بلکه در مقام بیان اصل حرمت کتمان و وجوب اظهار حقایق است و اهمال دارد، یعنی خصوصیات را مسکوت گذاشته.

۲- ممکن است ادعا کنیم که آیه نه تنها ظهور در اطلاق ندارد، بلکه ظهور در تقيید دارد و مخصوص اظهار مفید علم است؛ زیرا روی بینات و هدی تکیه کرده و کتمان این ها را حرام کرده و اظهار بینات و هدای واقعی را جلب کرده و باید احراز کنیم که اظهار کذاست و آن با خبر متواتر و اظهار مفید علم حاصل می شود، نه با اظهار در حد خبر واحد. به این دو حجّت آیه کتمان به درد حجّیت خبر نمی خورد. (۱)

مرحوم آخوند می فرماید که اگر ما اصل ملازمه عقلی میان وجوب اظهار و وجوب قبول را پذیرفتیم، نوبت به دو جواب شیخ اعظم نمی رسد؛ زیرا وجود ملازمه عقلی منافات دارد با اهمال آیه و با اختصاص آیه به اظهار مفید علم. (زیرا عقل در حکم خود اهمال و اجمال ندارد، بلکه به صورت شفاف موضوع را احراز می کند و به صورت قاطع هم حکم می کند و اهمال و اجمال با ملازمه عقلی سازگار نیست.)

قوله: لکنها: مرحوم آخوند می فرماید که ما اصل ملازمه عقلی و لزومی لغویت را قبول نداریم و می گوییم که چنین نیست که اگر قبول تعبدی واجب نباشد، وجوب اظهار لغو

ص: ۱۸۵

باشد؛ زیرا فایده وجوب اظهار منحصر به وجوب قبول تعبدی نیست تا اگر این هم نبود، وجوب اظهار عبث باشد، بلکه فایده دیگر هم دارد و آن اینکه خداوند اظهار را واجب کرد تا دانیان احساس مسئولیت کرده و مرتبا اظهار کنند و در سایه تکثر اظهارات، حق و حقیقت بر همگان روشن و هویدا شود و براساس شناخت و آگاهی قبول کنند نه تعبدا و حجت بر همگان تمام شود (اتفاقا مورد و شأن نزول آیه نیز مؤید همین مطلب است که مورد آیه نشانه‌های پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله است که در کتب عهدین به وضوح آمده بود و پس از ظهور رسول اکرم صلی الله علیه و آله آنها این نشانه‌ها را پنهان می کردند و بازگو نمی کردند و ... آیه در این رابطه می فرماید که کتمان حرام و اظهار واجب است و این یک مسئله عقیدتی است و در مسائل اعتقادی جای تعبد و قبول چشم بسته نیست، بلکه جای یقین و برهان است. پس هدف این است که به قدری اظهارکننده زیاد شود که برای دیگران علم آور شود و آنها به یقین خود عمل کنند).

نتیجه: دلالت آیه کتمان هم ردّ شد؛ ولی برفرض دلالت، مقدارش وسیع است و هر خبر واحدی را حجت می کند. اگر از این حیث اجمال و ابهام داشت، باید به قدر متیقن قناعت کرد که خبر ثقه یا عدل باشد و در آیه نفر نیز چنین است.

۴- آیه سؤال

چهارمین آیه ای که برای حجیت خبر واحد بدان استدلال شده آیه سؤال است. در دو سوره داریم که «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»^(۱)؛ اگر مطلبی را نمی دانید، از دانیان پرسید.

وجه استدلال: آیه به حکم امر فاسألوا بر وجوب پرسش از دانیان دلالت دارد و اگر سؤال از آنان واجب شد، قاعدتا پاسخ گویی بر آنان واجب است (مگر موارد خاصی که صلاح نیست و پاسخ نمی دهند) و اگر پاسخ دادن واجب شد، به حکم ملازمه عقلی قبول این پاسخها نیز بر ناآگاهان و بی خبران واجب خواهد بود؛ وگرنه ایجاب سؤال و جواب

۱- سوره نحل، آیه ۴۳، سوره انبیاء، آیه ۷.

ص: ۱۸۶

لغو و عبث می شود، ضمناً از این ناحیه اطلاق دارد که جواب در حد متواتر به شما برسد یا در حد خبر واحد، مطلقاً قبول واجب است و قول دانایان بر شما حجّت است و مطلوب ما نیز همین است که خبر واحد حجّت می باشد.

قوله: و فیه: (به قول مرحوم مشکینی در حاشیه، دلالت آیه سؤال بر مطالب فراوان دیگری متوقف است از قبیل اینکه ۱- مراد از اهل ذکر دانشمندان اهل کتاب نباشند. ۲- مراد خصوص اهل بیت علیهم السّلام نباشند. ۳- مراد خصوص سؤال درباره مسائل اعتقادی نباشد، بلکه اعم از اصول و فروع باشد. ۴- در آیه اطلاق باشد که فرض علم آور نبودن پاسخ مسئول را هم بگیرد. ۵- وجوب سؤال عقلاً مستلزم وجوب قبول باشد؛ یعنی ملازمه عقلی ثابت باشد و فایده منحصر به وجوب قبول باشد. ۶- قطع به عدم فرق و فصل داشته باشیم میان روایاتی که مسبوق به سؤال است و آنها که ابتدائاً بیان شده و در جواب سؤال نیست.

همه این ها باید ثابت شود تا آیه بر مدّعی ما یعنی حجّت قول راوی به نحو مطلق دلالت کند. مع الاسف تمام این ها مخدوش است و در حاشیه یک یک خدشه ها را بیان کرده که طالبین می توانند مراجعه کنند به حواشی مرحوم مشکینی.)

علاوه بر اشکالهای مشار الیها مرحوم آخوند اعتراض دیگری دارند و می فرماید که این آیه دلیل بر حجّت خبر و وجوب قبول جواب به صورت تبعدی نیست؛ زیرا ظاهر آیه یعنی متفاهم عرفی از آن این است که ایجاب سؤال مقدمه ای برای تحصیل علم است و طریقت دارد، نه اینکه موضوعیت داشته باشد، و تعبداً جوابش را بپذیریم، بلکه منظور این است که برسید تا بدانید و به دانسته ها و علمتان عمل کنید (مثل اینکه در فارسی می گوئیم «اگر نمی دانی، بپرس!» یعنی پرس تا بدانی و آگاه شوی. پس سخن از تحصیل علم است، نه پذیرش تبعدی و در نتیجه آیه سؤال هم به درد حجّت خبر واحد نمی خورد.

قوله: و قد آورد: صرف نظر از اشکالی که مرحوم آخوند داشتند (آیه مبین حکم، تبعدی نیست، بلکه منظورش پرسیدن برای دانستن و عمل کردن است...) ایراد دیگری به آیه سؤال وارد شده که مورد پسند مرحوم آخوند نیست. لذا پاسخشان این است که

ص: ۱۸۷

معرض می گوید بر فرض بدنبال سؤال از اهل ذکر قبول جواب مطلقا واجب باشد، حتی اگر مفید علم نباشد، باز آیه به درد حجیت خبر واحد نمی خورد و با باب فتوا و حجیت قول مجتهد برای مقلد متناسب است،

بیان مطلب: مدعا در باب حجیت خبر این است که قول راوی موثق یا عادل و واجد شرایط به عنوان اینکه راوی و محدث است و صرفا از امام علیه السلام نقل حدیث می کند، حجت باشد. در باب راوی فقیه و عالم بودن شرط نیست، بلکه عدالت و وثاقت و ضبط و ... معتبر است و راوی نقش ضبطصوت را بازی می کند که دقیقا و کلمه به کلمه مطالب را از گوینده می گیرد و ضبط می کند و سپس وقتی دکمه را فشار می دهی، همان کلمات را بازگو می کند و در راوی همین جهت مهم است و در این جهت عالم و فقیه بودن معتبر نیست و چه بسیار اشخاص عامی و بی سواد که بقال یا خباز یا سمان یا زیات و ... می باشد و مع ذلک حافظه خوبی دارد و از امام علیه السلام کلماتی را که شنیده به خوبی حفظ کرده و برای دیگران نقل می کند. این ارزشمند است و در روایات می خوانیم «رب حامل فقه الی من هوا فقه منه» (۱).

پس بحث ما از حجیت قول راوی بما هو راوی است که شرایط خاص خود را دارد و در علم رجال و حدیث بیان شده است و عالمیت یا اعلیمیت در زمره آن شروط نیامده ولی آیه شریفه نفرموده: «فاسألوا اهل الروایه او الراوی او المحدث ...» تا مدعی ما را اثبات کند، بلکه روی عنوان اهل الذکر تکیه کرده و فرموده «فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ * ...» و مراد از اهل ذکر یعنی اهل علم و اطلاع یعنی از کسانی که اهل علم اند و عارف به حلال و حرام می باشند و صاحب نظر هستند و ... پرسید و به گفته آنها اعتماد کنید و این تعبیر با مقام فتوا سازگار است که فقیه و مجتهد اهل الذکر است و مقلدین از او می پرسند و به فتوای او عمل می کنند و هرچند یقین پیدا نکنند، در نتیجه آیه شریفه دلیل بر حجیت فتوای مجتهد در حق مقلد است، نه دلیل بر حجیت روایت و خبر واحد، پس از ما نحن فیه اجنبی است.

قوله: و فیه: مرحوم آخوند در پاسخ از اعتراض مزبور می فرماید که درست است که در میان راویان احادیث فراوان یافت می شوند؛ راویانی که اهل علم و اطلاع نبوده و از عوام و

ص: ۱۸۸

مردمان کوچه و بازارند؛ ولی همه راویان این گونه نیستند. راویان بسیاری می‌شناسیم که حقیقتاً از اهل ذکر و علم بوده و فقیه عصر خودشان بوده‌اند و کاملاً رأی و نظر امام را می‌دانسته و عارف به حلال و حرام شریعت بودند، از قبیل زراره بن اعین، محمد بن مسلم، ابان بن تغلب و ... آنگاه اگر کسی به این گونه روایت مراجعه کرده و از آنها رأی معصوم را بپرسد، قطعاً سؤال از اهل الذکر صدق می‌کند، حال سؤال کننده خودش فرد عامی باشد یا خودش هم نظیر زراره اهل ذکر باشد (مثلاً محمد بن مسلم از زراره بپرسد و ...) آنگاه این قسم از سؤال را آیه شامل است و به حکم آیه، قبول جواب بر سائل واجب است. پس آیه بالمطابقه و مستقیماً خبرهایی را که از امثال زراره در مقام جواب سؤال سائل بیان شده، شامل می‌شود و قبول این روایات را واجب می‌کند. آنگاه با ضمیمه دو تا عدم الفصل سایر اخبار آحاد جامع شروط نیز حجت و واجب القبول می‌شوند:

۱- گرچه مورد آیه خبرهای مسبوق به سؤال است؛ ولی می‌دانیم که سؤال موضوعیت ندارد و طریق به سوی جواب است و اصل خود جواب است. در نتیجه روایاتی هم که مسبوق به سؤال نباشد و ابتدا به ساکن از قول زراره‌ها نقل شود حجت است؛ زیرا احدی از فقهاء میان روایات مسبوق به سؤال با روایات غیر مسبوق، فرق نگذاشته است.

۲- گرچه مورد آیه اهل الذکر است و روایات امثال زراره‌ها را حجت می‌کند؛ ولی احدی از علماء فرق نگذاشته‌اند میان روایاتی که راویان آنها زراره عادل و ثقة باشد یا راوی آن فرد عامی و عادی، ولی عادل و ثقة باشد و صرفاً آنچه را از زبان مبارک امام علیه السلام شنیده یا در عمل و تقریر امام علیه السلام دیده نقل می‌کند و خود اهل نظر و استنباط نیست.

در نتیجه با ضمیمه‌های مزبور، کلیه خبرهای واحدی که راویان آنها ثقة و عادل و ...

باشند حجت می‌شود.

قوله: فافهم: شاید اشاره به این باشد که، امثال زراره دو جنبه دارند: ۱- از اهل ذکر و علم هستند. ۲- راوی و محدث هستند، و به آیه روی جنبه اول تکیه کرده و شاید اهل ذکر بودن موضوعیت دارد و روی جنبه راوی بودن تکیه نکرده. پس به درد روایات دیگران نمی‌خورد، چون در آنها جنبه راوی بودن فقط مطرح است، فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.

۵- آیه اذن

پنجمین آیه ای که برای حجیت واحد بدان استدلال شده آیه اذن است.

«وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ» (۱). برخی از منافقان (که در ظاهر در صف مؤمنان قرار دارند) پیامبر را آزار داده و می‌گویند که او گوش است (هرکس هرچه می‌گوید باور می‌کند و می‌گوید که تو راست می‌گویی). بگو گوش خیر است برای شما (گوش بودن او به صلاح شما است). او ایمان به الله دارد و خدای را تصدیق می‌کند و مؤمنان را نیز تصدیق می‌نماید.

شأن نزول آیه: منافقی پشت سر رسول خدا صلی الله علیه و آله نامی کرده بود. خداوند به وسیله جبرئیل امین به پیامبر خیر داده بود و پیامبر او را احضار کرده و پرسید: «تو پشت سر من سخن چینی کرده ای؟» او عرض کرد: «خیر من نامی نکرده ام.» رسول خدا صلی الله علیه و آله هم قبول کرد. اینجا بود که منافق بهانه ای بدست آورده و شروع به ایذاء النبی کرده و بر سر هر کوی و برزن می‌گفت: «این پیامبر گوش است و هرکس هرچه می‌گوید، باور می‌کند.» این آیه در جواب او آمده که این گوش بودن به نفع و صلاح شماست ... (۲)

کیفیت استدلال: خداوند در این آیه پیامبرش را مدح کرده که او مؤمنان را تصدیق می‌کند نه تنها مدح کرده، بلکه این صفت را قرین صفت ایمان به الله و تالی تلو آن ذکر کرده و بسیار صفت برجسته ای دانسته است. پس تصدیق مؤمنان در گفته‌ها و خیرهایشان امری پسندیده است. ضمناً در آیه قید نشده که تصدیق گفته یک یا چند مؤمن باشد و یا صدها مؤمن که مفید علم است و به اطلاقش هر دو را می‌گیرد، و تصدیق مزبور از احکام و صفات مخصوص پیامبر نیست، بلکه از مشترکات است و به حکم آیه «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (۳) دیگران نیز باید به پیامبر تاسی نموده و مؤمنان را تصدیق کنند و این است معنای حجیت خبر واحدی که مؤمن باشد.

۱- سوره توبه، آیه ۶۱.

۲- مجمع البیان، ج ۶-۵، ص ۴۴.

۳- سوره احزاب، آیه ۲۱.

ص: ۱۹۰

قوله: و فیه: مرحوم آخوند دلالت این آیه را نیز قبول ندارد و به دو دلیل آن را رد می‌کند:

۱- آیه کریمه پیامبر را بر اذن بودن مدح کرده (وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ بِيَانِ اِذْنِ بُوْدِنِ اِسْتِ). و اذن در عربی، یعنی سریع القطع که به سرعت از گفته کسی قاطع می‌شود و سپس به قطع خویش عمل کرده و ترتیب اثر می‌دهد. نه اینکه تعبدا و بدون قطع به گفته دیگران اخذ کند و ترتیب اثر بدهد. بنابراین آیه به درد مدّعی ما نمی‌خورد. (ممکن است بگویید که سریع القطع بودن برای یک انسان ساده لوح ممکن است پسندیده و موجب مدح باشد؛ ولی برای یک رهبر بزرگ جهانی مانند پیامبر با آن مقام عصمت، صفت پسندیده‌ای نیست که مستحق مدح باشد. در پاسخ می‌گوییم که منظور این نیست که پیامبر از گفتار هرکسی واقعا قطع و یقین قلبی پیدا می‌کرد، بلکه منظور این است که خود را به منزله قاطع نشان می‌داد و این گونه وانمود می‌کرد که قاطع شده و باور کرده است و این به صلاح مؤمنان بود.)

۲- مدّعی ما این است که خبر واحد مطلقا و نسبت به جمیع آثار حجّت است و همان طور که اگر یقین وجدانی داشتیم، کلیه آثار مترتب می‌شد، (چه آثاری که به نفع مؤمنان باشد و چه به ضرر آنها). همچنین الآن هم که قاطع نیستی ولی خبر عادل قیام کرده باز صدق العادل (مفاد ادله حجّیت خبر) یعنی رتب الاثر، آنها هم جمیع آثار واقع را باید بر خبر عادل مترتب کنی. درحالی که مفاد آیه از تصدیق مؤمنان این نیست که تمام آثار قول مؤمن را بر آن مترتب کن، بلکه مراد این است که خصوص آثاری که به نفع مؤمنان بوده و به ضرر دیگران نیست، آنها را مترتب کن. با این حساب آیه مذکور به درد حجّیت خبر واحد نمی‌خورد. شواهدی این برداشت از آیه تأیید می‌کند.

۱- لام در کلمه للمؤمنین برای منفعت و فایده است، یعنی تصدیق پیامبر به نفع مؤمنان است.

۲- شأن نزول آیه که در مورد نام بود (۱) و وقتی گفت که من نامی نکرده‌ام، رسول

ص: ۱۹۱

خدا علیه السّلام او را تصدیق کرد؛ یعنی در همین بخشی که به نفع او باشد، تصدیق کرد و او را مؤاخذه نکرد. نه اینکه جمیع آثار را بر گفته او مترتب کند. از جمله اینکه، بگوید یا باور کند یا بنا بگذارد بر اینکه خدا و جبرئیل (معاذ الله) دروغ گفته اند. هرگز پیامبر خدا با مقام عصمت چنین اثری را مترتب نمی کند. پس تصدیق نامم به ظاهر مسلمان در حدی است که به نفع او بود.

۳- امام علیه السّلام می فرماید: ای ابا محمد! گوش و چشم خویش را نسبت به برادر دینی ات تکذیب کن (سوءظنّ نداشته باش و حتی الامکان حمل بر صحت کن). پس اگر پنجاه قسامه (بینه عاده که هریک نفر با شهادتش سوگند هم می خورد). نزد تو شهادت دادند که فلانی چنین وچنان گفت، ولی خودش گفت که من چنین وچنان نگفته ام، این یک نفر را تصدیق کن و آن پنجاه نفر را تکذیب کن! (۱) حال در این حدیث هم مراد از «فصدقه» این است که او را تصدیق کن نسبت به آثاری که به نفع او است (و در نتیجه او را مؤاخذه نکن) و به حال دیگران هم ضرری ندارد؛ یعنی تصدیق این سبب تکذیب پنجاه نفر نمی شود که آنها را مؤاخذه کنی و ... متقابلاً «و کذبهم» یعنی آنها را تکذیب کن نسبت به آنچه به حال این یک نفر ضرر دارد که اگر تصدیق می کردی، باید این را مجازات می نمودی و به حال آنها نیز سودی ندارد. در این حدیث هم مراد ترتیب خصوص آثاری است که به نفع طرف باشد، نه ترتیب جمیع آثار تصدیق؛ و گرنه باید پنجاه قسامه را مورد مؤاخذه قرار دهیم؛ در حالی که اگر بنای ترتیب جمیع آثار باشد، آن پنجاه نفر سزاوارترند که تصدیق شوند؛ زیرا عادلند و این یک نفر اصلاً معلوم نیست عادل هست یا نه.

۴- در داستان جناب اسماعیل فرزند امام صادق علیه السّلام نیز مراد از تصدیق مؤمنان همین معنی است. اسماعیل اموالی داشت و به دست تاجری داد که برای تجارت به یمن می رفت. در ضمن شنیده بود که وی آدم فاسق و شراب خواری است؛ ولی گوش نکرد و مالها را داد و بعد طرف انکار کرد ... امام صادق علیه السّلام به فرزندش فرمود: «مگر مؤمنین به تو نگفته بودند که این مرد فاسق است؟» عرض کرد: «چرا گفته بودند»، امام علیه السّلام فرمودند: «پس

ص: ۱۹۲

چرا تصدیق نکردی، درحالی که خدا می فرماید: **يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ** ای یصدقهم.»

در اینجا باز منظور از تصدیق مؤمنان این نبود که اسماعیل تمام آثار واقع را بر خیر مؤمنین بار کند و من جمله حد شرب خمر را هم اجرا کند و ... بلکه منظور این بود که به مقداری که به نفع تو است و به ضررت نیست تصدیق می کردی؛ یعنی احتیاط را از دست نمی دادی و اموات را بدون مدرک بدست او نمی سپردی ... (۱)

نتیجه تمام پنج آیه: چهار آیه (آیه نفر، کتمان، سؤال و اذن) به درد حجّیت خبر نمی خوردند. آیه نبأ هم که طبق بیان آخوند به درد حجّیت خبر عادل می خورد، با مبنای خود آخوند در مفهوم شرط سازگار نبود که قبلاً توضیح دادیم. پس دستمان از آیات کوتاه شد.

ب) روایات حجّیت خبر واحد

قوله: فصل فی الاخبار: دلیل دوّم از ادلّه حجّیت خبر واحد، چند دسته از احادیث است که همه آنها به نوعی بر حجّیت خبر واحد دلالت دارند و مفادشان وجوب تصدیق مخبر و ترتیب اثر به خبر اوست (البته مرحوم آخوند حتی به صورت فهرست وار به موارد اشاره نکرده اند، ولی مرحوم مظفر در اصول (۲) و مرحوم شیخ انصاری در رسائل (۳) به تفصیل در این باب گفتگو کرده اند و قدر مسلم چهار دسته روایت وجود دارد،

۱- احادیثی که ما را به اشخاص معینی ارجاع می دهد و می فرماید که در امر دین به زراره یا محمد بن مسلم یا ابان بن تغلب یا ابا بصیر یا یونس بن عبد الرحمن و ... مراجعه کنید. اگر گفتار آنان چه در فتوا و چه در نقل حدیث حجّت نبود، چنین ارجاعی بی معنا بود.

۲- روایاتی که به صورت کبرای کلی امر به ارجاع به ثقات می نماید. و اگر قول ثقه

۱- الکافی، ج ۵، ص ۲۹۹؛ وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص ۲۳۰، حدیث اول.

۲- اصول فقه، ج ۳ و ۴، ص ۸۴-۸۲.

۳- فرائد الاصول، ص ۸۸-۸۴.

ص: ۱۹۳

حجت نبود، چنین امری لغوی بود.

۳- احادیثی که امر به رجوع به راویان حدیث و عالمان دین می کند و اگر قول آنان ارزشمند نبود، این امرها بیهوده بود.

۴- اخبار علاجیه که امر به معالجه و مداوای خبرهای متعارض می کند و هم سائل و هم مسئول یعنی امام علیه السلام اصل حجیت آنها را صرفنظر از معارضه مسلم دانسته اند و دستورات علاجی صادر شده است. مرحوم شیخ حر عاملی در وسائل الشیعه مبسوطا این روایات را آورده است. (۱)

قوله: الا- انه: معترض می گوید که این اخبار هرچند زیاد می باشند و چندین دسته هستند؛ ولی خبر واحد بوده و قابل استدلال نیستند؛ زیرا استدلال به این ها بر حجیت خبر واحد مستلزم دور است. حجیت خود این ها متوقف است بر اینکه مطلق اخبار و احادیث حجت باشند تا این ها نیز در ضمن آنها حجت باشند و از طرفی حجیت مطلق اخبار هم وابسته به حجیت این طوایف است؛ زیرا راه دیگری فعلا- برای حجیت آنها نیست و این دور صریح و باطل است. پس استدلال به اخبار و سنت برای خبر واحد ناتمام است.

قوله: و لکنه: ما نیز قبول داریم که این اخبار دارای تواتر لفظی نیستند؛ زیرا الفاظ هر حدیثی با احادیث دیگر متفاوت است و عبارت واحدی به صورت متواتر بدست ما نرسیده است. همچنین قبول داریم که متواتر معنوی هم نیستند؛ زیرا مدلول واحدی که همه این احادیث به دلالت مطابقی یا تضمنی یا التزامی بر آن دلالت کنند، در میان نیست، ولی مدعی هستیم که این اخبار دارای تواتر اجمالی هستند. بدین معنا که مجموع این اخبار متجاوز از دهها روایت است و نوعا از طرق صحیح و موثق و حسن نقل شده و احتمال کذب تمامی آنها در حد صفر است و یقینا بعضی از آنها صادر شده و همین مقدار برای ما بس است؛ زیرا همان بعض صادر شده بر حجیت خبر واحد دلالت می کند و مطلوب ما نیز همین است.

قوله: و قضیته: اگر کسی بگوید که در موارد علم اجمالی به صدور بعض باید به قدر

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، باب ۸، ۹ و ۱۱، از ابواب صفات قاضی.

ص: ۱۹۴

متیقن اکتفا کنیم و قدر متیقنی که تمام این احادیث آن را تبیین می کند خبر واحدی است که راویان آن امامی، ممدوح، موثق، عادل باشند و خود حدیث هم مورد توجه و عمل مشهور باشد. مطلق خبرهای عادل یا موثق یا مشهور را شامل نیست و دلیل اخص از مدّعی مشهور طرفداران حجیت خبر واحد است.

قوله: الا آنّه: اولاً همین مقدار برای ما بس است؛ زیرا فعلاً درصدد اثبات ایجاب جزئی در مقابل سلب کلی هستیم و با تواتر اجمالی این مقدار ثابت شد.

ثانیا وقتی به حکم اخبار مذکور خصوص خبر واحد ثقه عدل کذایی ثابت شد، می گوئیم که در میان اخبار باید گردش کنیم و اگر حدیثی با ویژگیهای مذکور یافتیم، آن را حجت بدانیم. آنگاه چه بسا از لحاظ محتوا و مضمون همان حدیث عام باشد و مدلولش حجیت مطلق خبر ثقه باشد و مخصوص خبر واحد کذایی نباشد. از این راه تکلیف مطلق خبرهای عادل یا ثقه روشن می شود.

قوله: فافهم: شاید اشاره به اولاً باشد که در بالا ذکر شد و منظور این است که فعلاً نیازی به ثانیا نداریم. شاید هم اشاره به این باشد که اشکال دور اینجا نمی آید و کسی نمی تواند بگوید که شما خبر مطلق ثقات را با این حدیث دارای ویژگیهای کذایی ثابت کردید، درحالی که خود این حدیث خبر واحد است و نیاز به پشتوانه دارد. پاسخ روشن است که مطلق خبر ثقه به این خبر متکی است؛ ولی این خبر متکی به مطلق خبر ثقه نیست، بلکه به علم اجمالی متکی است و پشتوانه اش یقین است و بالا-خره استدلال به علم منتهی شد که ارزشمند بودنش ذاتی است.

نتیجه: مرحوم آخوند دلالت سنت را بر حجیت خبر واحد تام می دانند و تواتر اجمالی را ادعا کردند به بیانی که ذکر شد.

(ج) اجماع و حجیت خبر واحد

اشاره

دلیل سوم از ادله حجیت خبر واحد، اجماع است که در کلام شیخ اعظم به شش بیان

ص: ۱۹۵

تقریر شده است. (۱) مرحوم آخوند به چهار بیان اشاره کرده و دو بیان از بیانات شیخ را در وجه اول گنج‌نیده و در مجموع سه بیان ذکر کرده است:

بیان اول: اگر ما همت کرده در فتاوی فقهاء جستجو کنیم، خواهیم یافت که فقهاء از زمان خودمان تا زمان شیخ طوسی رحمه الله (علت اینکه زمان شیخ را ملاک دانسته اند، آن است که اگر بالاتر می رفتیم، به زمان سید مرتضی می رسیدیم و ایشان و پیروانش با حجیت خبر واحد مخالفند. در این صورت، اجماعی نخواهیم داشت.) نوعاً فتوا به حجیت خبر واحد داده اند (به جز ابن ادریس و امین الاسلام طبرسی). چنین اجماعی براساس همه مبانی، کاشف قطعی از رأی معصوم علیه السلام است و ارزش دارد: (چه بر مبنای اجماع دخولی که مخالف دو نفر معلوم النسب قادح نیست و چه بر مبنای اجماع لطفی که اتفاق عصر واحد هم کافی است چه رسد به اعصار و قرون متمادی و چه بر مبنای اجماع حدسی که از اتفاق آراء و فتاوی این همه فقیهان بزرگوار و اهل تقوی و ورع و دقت در طول هزاران سال یا بیشتر چنین حدسی حتمی است.) پس استناد ما به خود اجماع بما هو نیست، بلکه به قطعی است که از طریق اجماع نسبت به رأی معصوم حاصل می شود. یا اگر چندان حوصله نداریم که مستقیماً هزاران هزار فتوا را تتبع کنیم، لا اقلّ اجماعات منقولی را که دیگران تتبع کرده و برای ما نقل کرده اند، بدست آوریم و ببینیم که بزرگانی مثل شیخ طوسی، سید بن طاوس، علامه حلّی و علامه مجلسی و ... ادعای اجماع کرده اند (۲) به حدی که نقل ها به حد تضافر و تواتر برسد و یقین آور باشد و یا قرینه قطعی در کنار آن باشد و باز از طریق تحصیل اجماعهای منقول قطع به رأی معصوم علیه السلام پیدا کنیم و ارزشمند باشد. پس دو بیان را یکجا ذکر کردیم.

قوله: و لا- یخفی: مرحوم آخوند ادعای مزبور را (که از طریق تتبع فتاوا یا اجماعات، حدس قطعی به رأی معصوم پیدا کنیم.) قبول ندارند و آن را ادعای گزافی می دانند؛ زیرا ملاک فتاوی فقهاء به حجیت خبر واحد متفاوت است (برخی عدالت راوی را ملاک می دانند و برخی وثاقت راوی را و برخی شهرت عملی را و دسته ای مجرد ظنّ به

۱- فرائد الاصول، ص ۱۰۲-۸۲.

۲- فرائد الاصول، ص ۹۶-۹۴.

ص: ۱۹۶

صدور را وعده ای موثوق الصدور بودن را و ...) با این مبانی و معیارهای مختلف، چگونه قطع به رضای معصوم علیه السّلام پیدا کنیم؟ امام علیه السّلام با کدام قول است؟ کدام ملاک را قبول دارد؟

برای ما روشن نیست و تا اجماع کاشف قطعی نباشد ارزش ندارد.

قوله: اللهم: مگر کسی بگوید که قبول داریم که مبانی و معیارها مختلف است ولی همه این اقوال اصل حجّیت خبر واحد را فی الجمله قبول دارند و بر آن متفق هستند و اختلاف در خصوصیات است نه در اصل حجّیت پس یک قدر متیقنی را اخذ کرده و می گوئیم که این مقدار مسلماً مورد رضای معصوم علیه السّلام است و همین برای ما بس است که طرفدار ایجاب جزئی هستیم (در تواتر اجمالی نیز سخن از اخذ به قدر متیقن بود).

قوله: و لکن: مرحوم آخوند سربسته می فرماید که دون اثباته خرط القناد؛ یعنی اثبات این مطلب آسان نیست. یا منظورشان این است که اصل صغری را قبول نداریم که اجماع کاشف باشد؛ زیرا با مخالفت سید و اتباع او اجماع قطعی حاصل نمی شود و نیز حدس قطعی در صورتی است که ما بتوانیم آراء نوع فقهاء را از زمان شیخ طوسی تا به حال بدست آوریم و این کار محالی است؛ زیرا بسیاری از کتب فقهی فقهاء و فتاوی آنان بدست ما نرسیده تا بتوانیم حدس قطعی بزنیم و لذا حدّ اکثر یک حدس ظنی می توان زد که ارزشی ندارد. یا منظورشان این است که شاید امر دائر میان نفی و اثبات و متباینین باشد، نه اقل و اکثر تا قدر متیقنی درست شود.

بیان مطلب: شاید آنکه خبر ثقه را حجّت می داند همین برایش موضوعیت دارد و اگر این نباشد و لو خبر شهرت عملی داشته باشد، قبول ندارد یا و لو راوی عادل باشد قبول ندارد. و بالعکس. پس بر امر واحد توافق نیست و هر کدام صددرصد قول دیگری را نفی می کنند و لذا حدس قطعی به رأی امام علیه السّلام نمی توان زد. پس بیان اوّل به هر دو بخش آن ناتمام است.

۲- بیان دوم: بیان اوّل روی اجماع قولی تکیه شد و دو بخش داشت. بیان دوّم بر اجماع عملی تکیه دارد و این نیز دو شعبه دارد:

۱- سیره علماء و فقهاء: همه علمای اسلام اعمّ از شیخ طوسی و متأخرین از ایشان یا

ص: ۱۹۷

سید مرتضی و معاصران و متقدمان و اعم از شیعه و سنی به خبر واحد (البته با شروطی که به اختلاف مبانی مختلف می شود). در طول تاریخ عمل کرده و در کتب فقهی خودشان طبق خبرهای واحد فتوا به وجوب و حرمت و ... داده اند. از این اتفاق عملی که بالاتر از اجماع قولی است، حدس قطعی به رضایت امام علیه السلام می زنیم و برای ما معتبر است.

۲- بالاتر از سیره مستمره عالمان اسلامی، عموم مسلمین اعم از شیعه و سنی و عالم و عامی در طول تاریخ به خبر واحد در امور دین و شریعت عمل کرده و می کنند. این سیره در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله بوده، در عصر ائمه علیهم السلام نیز بوده و تا به امروز نیز رایج است که مسلمانان برای آگاهی از احکام دینی و فتاوی مراجع تقلید به روحانی و مبلغ و مسئله گو و مسأله دان مراجعه کرده و فتوای مرجع را از او می گیرند و بدان عمل می کنند. چنین نیست که همیشه از زبان خود مرجع فتوا را بگیرند، از زبان خود معصوم مطلب را بشنوند و ... و چنین سیره ای به عصر معصوم متصل و منتهی می گردد و کاشف قطعی از رضایت اوست و قطعاً حجّت خواهد بود.

قوله: و فیه: اولا همان اشکالی که به بیان اول وارد بود، به این بیان نیز وارد است که اساسا تحصیل چنین اجماعی و به دست آوردن سیره عملی همه علماء کار آسانی نیست و سیره عموم مردم هم که خیلی مهم نیست؛ زیرا نوع سیره های آنان از بی مبالاتی و سهل انگاری سرچشمه می گیرد و اعتباری ندارد. وانگهی عمل علماء به ملاک واحد نیست تا دلیل بر حجیت خبر واحد باشد، بلکه به ملاکهای گوناگون است. عده ای خبرهای کتب اربعه را مقطوع الصدور دانسته و بدان عمل می کنند. عده ای متواتر دانسته و از این جهت بدان عامل اند. و عده ای به برکت قرائنی که در دست داشتند و مقارن عصر ائمه علیهم السلام بودند، قطع پیدا کرده و بدان عمل می کردند، مشهور هم به خبر واحد بما هو خبر واحد (ولی جامع شروط حجیت) عمل کرده و می کنند. پس نمی توان گفت که سیره مستمره بر عمل به خبر واحد مجرد از قرائن بوده تا ارزشمند باشد.

ثانیا گیرم چنین اتفاق عملی از علماء بلکه از عموم مسلمین مسلم باشد، ولی این سؤال مطرح است که آیا سیره مذکور یک سیره شرعی اسلامی است و از دین سرچشمه

ص: ۱۹۸

می‌گیرد؟ آیا مسلمانان به عنوان اینکه مسلمانند، چنین می‌کردند یا یک سیره عقلایی و عرفی است که همه عقلاء در شئون زندگی و امور عادی روزمره به خبر واحد (البته اگر مورد وثوق باشد) عمل می‌کنند و مسلمانان از آن جهت که از عقلا هستند در امور دنیا و دینشان به خبر واحد عمل می‌کنند؟ این جهت باید احراز شود و ما هیچ دلیلی نداریم که سیره مزبور، شرعی و سرچشمه گرفته از شارع باشد، بلکه احتمال می‌دهیم و یا ظن داریم و یا حتی یقین داریم که سیره مزبور از عقل و عقلاء سرچشمه می‌گیرد و مسلمانان هم، از آنجا که بخشی از خردمندان جهانند، در امور مربوط به دین خود چنین سیره‌ای را دارند.

در نتیجه بیان دوم بیان جداگانه‌ای نخواهد بود و به بیان سوم برمی‌گردد.

سیره عقلا و حجیت خبر واحد

بیان سوم: سیره عقلاء: مهم‌ترین دلیل در نظر محققان بناء عملی عقلای عالم است که جمیع عقلای عالم، چه آنان که پیرو شریعتی از شرایع الهی می‌باشند و چه آنها که اصل و اساس دین و مذهب را قبول ندارند، عموماً چنین بوده و هستند که پس از اسلام و پیش از آن از روزی که عاقلی در کره زمین می‌زیسته تا روزی که خردمندی خواهد زیست، پیوسته به خبر واحد ثقة عمل کرده و ترتیب اثر داده و می‌دهند. در اصل وجود چنین بنا تردیدی وجود ندارد، ولی این مقدار کافی نیست، باید سیره مزبور از سوی شرع مقدس ردع نشود.

خوشبختانه از هیچ پیامبری و از هیچ وصیی از اوصیاء و جانشینان به حق رسولان شنیده نشده که از این سیره ممانعت کرده و آن را ردع و ابطال نمایند. درحالی که در مسأله‌ای به این مهمی اگر ردعی صورت گرفته بود، حتماً در تاریخ ثبت می‌شد و به دست آیندگان می‌رسید، ولی خوشبختانه نه حتی به صورت خبر واحد هم ردع نشده. با توجه به اینکه مقتضی برای ردع موجود بوده و مانع از آن مفقود بوده (مسئله سیاسی و خلافت که نبود تا بنا بر کتمان کردن باشد). کمترین ردعی جامه عمل پوشیده است، از اینکه سیره مزبور در مسمع و منظر معصوم هم بوده و در همه امور دینی و دنیوی هم بوده و مع ذلک ردع نشده، به این نتیجه می‌رسیم که سیره مزبور مورد قبول و تأیید و رضایت شارع مقدس است و

سیره کذایی حجت و ارزشمند است. پس ما به برکت سیره عقلاء خبر واحد ثقه را می دانیم.

قوله: ان قلت: ردع از سیره گاهی به صورت خاص است؛ یعنی شارع روی سیره خاصی انگشت گذاشته و آن را ابطال می کند (مثلا از عمل به قیاس نهی فرموده است.) و گاهی به صورت عام است؛ یعنی در ضمن اموری از عمل به فلان سیره هم منع کرده است. حال ردع از سیره لازم نیست به صورت خاص باشد و شارع بگوید که به خبر ثقه عمل نکنید تا بگوییم این سیره عقلایی در احکام شرعی مردوع است، بلکه کافی است به صورت عام باشد و در قالب عام یا مطلق از آن ردع کرده باشد و چنین ردعی صورت گرفته و دلیل آن عمومات و مطلقاتی است که در آیات و روایات وارد شده و از عمل به غیر علم و پیروی از ظن و گمان و حدس و تخمین منع کرده است و به عمومش خبر واحد را نیز شامل است.

فی المثل آیه می فرماید «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ؛ (۱) از آنچه یقین نداری، پیروی نکن!» «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً (۲)؛ گمان انسان را از حق و واقع بی نیاز نمی کند.» ما به حکم این عمومات می گوییم که شارع مقدس از عمل به خبر واحد مجرد منع کرده و سیره عقلاء در این باب ردع شده و از درجه اعتبار ساقط است.

قوله: قلت: مرحوم آخوند سه جواب به اشکال مزبور می دهند:

۱- آیات و روایات مزبور مربوط به اصول دین است و در اعتقادات از عمل به غیر علم منع کرده است (سابقا به دو بیان این ادعا ثابت شد: الف) ظاهر و متفاهم عرفی از آیات به قرینه سیاقیه، اصول دین است ... ب) قدر متیقن در مقام تخاطب امور عقیدتی است (... اگر مربوط به اعتقادات شد، نهی مذکور، ارشادی خواهد بود؛ زیرا خود عقل این معنا را درک می کند که اصول دین جای تعبد نیست و باید با دلیل و برهان اثبات شود و هر خطایی در مورد حکم عقل مستقل وارد شود، ارشادی خواهد بود. در نتیجه باب فروع دین که محور مباحث ما در حجیت خبر واحد می باشد، از مفاد آیات مزبور تخصصاً خارج است.

۲- برفرض آیات مزبور فروع دین را نیز شامل شوند و به صورت کلی از عمل به گمان

۱- سوره اسراء، آیه ۳۶.

۲- سوره نجم، آیه ۲۸.

ص: ۲۰۰

منع کرده باشند (چه در اصول دین و چه در فروع دین) ولی باز به دو بیان ادعا می‌کنیم که این آیات مربوط به ظن غیر معتبر است و ظنون معتبر را شامل نیست. به این بیان: یا آیات ظهور و اطلاق دارند و یا اجمال و ابهام دارند. اگر ظهور دارند، می‌گوییم که اطلاق آیات به ظن غیر معتبر انصراف دارد (منشأ انصراف هم غلبه استعمال واژه ظن است در ظنون غیر معتبره و چنین غلبه‌ای ارزش دارد و موجب انصراف می‌شود). و انصراف مانع از تمسک به اطلاق است و اگر ظهور ندارند و به صورت مجمل از عمل به ظن منع کرده و در مقام بیان خصوصیات نیستند، می‌گوییم که هرگاه خطاب مجمل شد، باید به قدر متیقن قناعت کرد و قدر متیقن ظنونی است که دلیل قاطع بر اعتبار آنها قیام نکرده و پشتوانه ندارند و ظنون معتبر را شامل نیست. در نتیجه یا منصرف الیه و یا قدر متیقن از آیات، ظنی است که دلیل خاص بر حجیت ندارد (مثل شهرت فتوایی) و ظنون معتبره (مثل ظواهر کلام) را شامل نیست و خبر واحد از این قسم است یا مرددیم که از این قسم است یا نه و جای تمسک به عام و مطلق نیست؛ و گرنه تمسک به عام در شبهه مصداقیه می‌شود.

۳- رادع بودن آیات مزبور نسبت به سیره عقلاء بر عمل به خبر واحد، مستلزم دور است و به این دلیل محال و باطل است.

بیان مطلب: رادع بودن آیات از سیره مزبور متوقف است بر مخصص نبودن سیره نسبت به آیات (زیرا اگر سیره عقلاء بر حجیت خبر واحد که نسبت به آیات اخص است، مخصص عمومات آیات شد طبعاً از عموم آیات استثناء و اخراج می‌شود و در نتیجه آیات کاری با آن نخواهد داشت.) و متقابلاً مخصص نبودن سیره نیز متوقف است بر رادع بودن آیات (زیرا سیره خاص است و آیات عام است و قانوناً خاص بر عام مقدم است. پس اگر بخواهیم سیره که خاص است بر آیات مقدم نشود و آنها را تخصیص نزنند، راهی جز این ندارد که آیات رادع باشند و جلو سیره را بگیرند.) پس رادعیت آیات وابسته بر رادعیت می‌شود که توقف شیء بر خودش باشد و این دور و محال است و مستلزم المحال محال.

در نتیجه سیره عقلاء بر عمل به خبر ثقه است و شرعاً هم مانع و رادعی ندارد و چنین سیره‌ای حتماً حجّت و دلیل است.

ص: ۲۰۱

قوله: لا- يقال: معترض می گوید که شما رادعیت آیات را دوری و باطل کردید و ما حجیت سیره را دوری و باطل می کنیم و خلاف شما را نتیجه می گیریم، به این بیان، فعلا فرض ما این است که خبر واحد ثقه را از طریق سیره عقلاء حجّت و معتبر کنیم و این در صورتی است که خود سیره عقلاء بر عمل به خبر واحد بالفعل حجّت باشد تا بتواند پشتوانه حجیت خبر واحد قرار گیرد آنگاه می گوئیم که حجیت فعلی سیره متوقف است بر اینکه آیات ناهیه از غیر علم، نسبت به این سیره رادع و مانع نباشند (وگرنه با رادعیت آیات نوبت به حجیت فعلی سیره نمی رسد.) و رادع نبودن آیات هم متوقف است بر مخصیص بودن سیره مذکور نسبت به عموم آیات (وگرنه با نبود مخصیص، آیات به عموماً باقی مانده و از هر نوع گمانی پیروی کردن را منع می کند و خبر واحد را هم شامل می شود و جلو حجیت سیره را می گیرد.) و مخصص بودن هم وابسته است به رادع نبودن آیات (وگرنه با رادع بودن آنها نوبت به تخصیص نمی رسد.) و رادع نبودن هم وابسته است به حجیت فعلی سیره (تا آیه نتواند آن را ابطال کند.) پس بالاخره با واسطه‌هایی برگشتیم به این امر که حجیت سیره متوقف است بر حجیت سیره و این دور است و محال.

(البته بیان روشنتری هم برای دور می توان ذکر کرد که واسطه‌ها زیاد نباشد و دور صریح باشد، به این نحو که حجیت سیره وابسته به رادع نبودن آیات است و رادع نبودن آیات هم وابسته به حجیت سیره است و این دور است.) طبق هر دو بیان نتیجه آن است که حجیت سیره مستلزم محال است و مستلزم المحال محال. پس حجیت سیره محال و باطل است.

قوله: فانه يقال: پاسخ مرحوم آخوند را با مقدمه ای بیان می کنیم. نسبت به هر امری ثبوتاً سه حالت متصور است: ۱- علم به وجود آن، ۲- علم به عدم آن، ۳- عدم العلم به وجود یا عدم.

در ما نحن فیه نسبت به رادع بودن آیات سه احتمال متصور است: ۱- علم به رادع بودن یا ثبوت الوجود ۲- علم به رادع نبودن یا ثبوت العدم، ۳- عدم علم به رادع بودن و نبودن یا عدم الثبوت که هیچ طرفی برای ما محرز نیست.

با این مقدمه، در باب حجیت سیره آنکه قادح است، علم به ثبوت رادع می باشد؛ یعنی

ص: ۲۰۲

اگر محرز شد که آیات رادعیت دارند، حتما جلو ارزشمند بودن سیره گرفته می شود و اما علم به عدم ردع یا ثبوت العدم شرط نیست، یعنی لازم نیست بدانیم و احراز کنیم که واقعا آیات رادع نیستند تا سیره حجت شود تا در ما نحن فیه کسی بگوید ما علم به عدم نداریم و عدم ردع محرز نیست، بلکه مهم عدم العلم است؛ یعنی همین که رادع بودن ثابت و مسلم نیست کفایت می کند، چه عدم آن محرز بشود یا نه. ممکن است در واقع هم رادع باشند، ولی ما مأمور به واقع که نیستیم و اصلا از واقع خبر نداریم و طبق ظواهر و معیارهایی که داریم رادع بودن محرز نیست. همین که محرز نشد سیره عقلاء حجت خواهد بود و عدم العلم یا عدم الثبوت هم وجدانی است و وابسته به چیزی نیست تا سر از دور در آورد. کما اینکه مخصص بودن سیره نسبت به عموم آیات هم وابسته به عدم ردع واقعی نیست تا احراز لازم باشد، وابسته به عدم ثبوت ردع است و این وجدانا محرز است و بند به چیزی نیست تا دور پیش آید. پس از طرف حجیت سیره دوری در کار نیست.

قوله: ضروره: دلیل کفایت عدم ثبوت و عدم علم آن است که حاکم در باب اطاعت و عصیان و ثواب و عقاب عقل است و از دیدگاه همه عقلاء کسی که از سیره آنها یعنی خبر واحد ثقه پیروی نکند، مستحق عقاب و مؤاخذه است و مقتضی موجود است و باید مانع احراز شود تا جلو مقتضی را بگیرد و خوشبختانه مانع محرز نیست؛ زیرا رادع بودن آیات محذور داشت و دوری بود که گذشت. پس مقتضی تأثیر خود را گذاشته و حکم عقل مستقل به قوت خویش باقی است و باید از خبر ثقه پیروی کرد.

(مخصوصا که مسئله خبر واحد از مسئله قیاس به مراتب مهم تر است. و در باب قیاس شرع مقدس سیره عقلاء را قبول نداشت و به حکم اخبار متواتر آن را منع کرده است. در باب خبر واحد هم اگر سیره را قبول نداشت به برخی عمومات و اطلاقات قناعت نمی کرد و حتما با بیانات مختلف و در حد تواتر از عمل به خبر واحد منع می کرد و ردع خصوصی می آمد. در حالی که حتی یک روایت هم به این مناسبت نقل نشده است.) در نتیجه حجیت سیره دوری نیست.

قوله: فافهم و تأمل: به گواهی محقق عظیم الشان مرحوم مشکینی، امر به تأمل اشاره به

ص: ۲۰۳

ضعف مطلب نیست؛ زیرا مرحوم آخوند در دوره اخیر درس و بحث خود هم به این پاسخ جازم بودند و ما هم در محضر درس ایشان بودیم و تشکیک نکردند پس امر به دقت است.

البته در اینجا حاشیه ای از خود مرحوم آخوند نقل شده که طالبین به آن مراجعه کنند.

د ادله حجّیت خبر واحد از عقل

دلیل چهارم از ادله حجّیت خبر واحد عبارت است از دلیل عقلی: این دلیل نیز به چندین بیان تقریر شده که مرحوم آخوند سه بیان را ذکر می کنند:

بیان اول: این بیان از مرحوم شیخ اعظم در رسائل است (۱) و مرحوم آخوند با سلیقه خودشان در آن دخالت کرده و به گونه ای بیان می کنند که برخی از اشکالهای مطروحه در رسائل خود به خود دفع شود. ما یک علم اجمالی کبیر داریم و آن اینکه پس از قبول این مطلب که در زمان انسداد باب علم به سر می بریم و نسبت به غیر ضروریات دین و مذهب یقین نداریم و تنها می توانیم ظنّ پیدا کنیم، به حکم عقل «اذا تعدّر العلم قام الظن مقامه» و اماراتی که مفید ظن به حکم شرعی باشند، فراوانند از قبیل خبر واحد، ظواهر، اجماع منقول، شهرت، فتوایی و ... اجمالاً- می دانیم که احکام الهی در میان این امارات است و باید بگردیم و به طرف مظنون عمل کنیم. این را علم اجمالی کبیر گویند که دایره اش تمام امارات ظنیه را شامل می شود. یک علم اجمالی صغیر داریم که مخصوص روایات است و اجمالاً- می دانیم که نوع روایات کتب حدیث از معصوم صادر شده (و دلیل این علم تراکم ظنون است از قبیل دقت ارباب این کتب، احتیاط و تقوای آنها در جدا کردن حدیث جعلی از صحیح و سره از ناسره و ...) و باز علم اجمالی داریم که معظم فقه و احکام شرعیه در لایه لای همین روایات است و مواردی که شک کنیم و حکمش را از روایات نفهمیم، خیلی کم است.

آنگاه همان طور که علم تفصیلی اگر بود، موجب می شد که علم اجمالی کبیر منحل شود، به یک علم تفصیلی نسبت به فلان مقدار از احکام و یک شک بدوی نسبت به ما زاد

ص: ۲۰۴

و در موارد شك اصل برائت جاری می کردیم، همچنین علم اجمالی صغیر هم موجب می شود تا علم اجمالی کبیر منحل شود به یک علم اجمالی کوچک نسبت به روایات و یک شك بدوی نسبت به سایر امارات. و وقتی علم اجمالی داشتیم که معظم فقه در لابلای روایات است، این علم منجز واقع است و بر ما احتیاط و اعتنا به این اخبار را لازم می کند و به دنبال آن هر حدیثی که مثبت حکمی از احکام باشد (مثلا بگوید که فلان کار واجب است. فلان کار حرام است و ...) باید پیروی شود؛ زیرا طرف علم اجمالی است و شاید یکی از آن روایاتی باشد که حتما صادر شده و احتیاط ایجاب می کند که به آن ترتیب اثر دهیم و نسبت به روایاتی که نافی هستند (و می گویند فلان کار واجب نیست یا کار دیگر حرام نیست و ...) عمل کردن به آنها جایز است، ولی تا زمانی که اصل و قاعده ای که مثبت تکلیف است در میان نباشد. و گرنه احتیاط ایجاب می کند از آن اصل و قاعده پیروی کنیم.

فی المثل اگر خبر واحد می گوید جمعه واجب نیست، درحالی که علم اجمالی داریم. به وجوب ظهر یا جمعه، در اینجا حق نداریم به خبر نافی عمل کنیم؛ زیرا علم اجمالی موجب احتیاط است و باید ظهر و جمعه بخوانیم، یا در حد اقل و اکثر باید اکثر را بیاوریم و ... اینجا جای قانون اشتغال است یا مثلا در زمان حضور جمعه واجب بود و الآن شك در بقاء وجوب داریم و ضمنا خبر واحدی می گوید که فعلا- جمعه واجب نیست و نفی می کند؛ ولی استصحاب بقاء وجوب حکم به وجوب می کند و باز با وجود استصحاب جای عمل به خبر نافی نیست و باید به استصحاب عمل شود. البته نه مطلقا، بلکه اجرای استصحاب مبنایی است و لذا می فرماید که بناء ...

توضیح مطلب: ارکان استصحاب عبارتند از یقین سابق به حدوث و شك لا حق در بقاء آنگاه اگر علم تفصیلی برخلاف حالت سابقه پیدا شد، جای استصحاب نیست، چون یقین سابق با یقین لا حق نقض می شود. و نیز اگر حجت معتبری برخلاف حالت سابقه بود، جای استصحاب نیست؛ ولی سخن در فرض علم اجمالی است، اگر علم اجمالی برخلاف حالت سابقه پیدا شد، آیا این هم جلو استصحاب را می گیرد یا خیر؟ مثلا- دو ظرف آب داشتیم و هر دو قطعاً پاک بود و بعد شك در بقاء طهارت کردیم، استصحاب طهارت

ص: ۲۰۵

جاری می شود؛ ولی اگر علم اجمالی به نجاست یکی از آن دو آمد، آیا باز هم نسبت به هریک استصحاب طهارت جاری می شود یا علم اجمالی مثل علم تفصیلی مانع است؟ جای این بحث در خاتمه استصحاب است.

اجمال مطلب اینکه عده ای علم اجمالی را ناقض حالت سابقه و مانع از جریان آن می دانند و عده ای آن را مثل شک بدوی می دانند و استصحاب را جاری می کنند. (همین بحث در فرض قیام اماره معتبر برخلاف حالت سابقه نیز جاری است که اگر دو ظرف آب داشتیم و بینه قائم شد که یکی از آن دو نجس شده، آیا مانع از استصحاب می شود یا خیر؟

تفصیل مطلب در جای خود.) و ما نحن فیه از این قبیل است؛ زیرا علم اجمالی داریم که برخی از اخبار نافی صادر شده است و جای استصحاب بقاء و جوب، حرمت و ... نیست؛ زیرا شاید همین روایتی که نافی و جوب است صادر شده باشد و طرف علم اجمالی است و حالت سابقه اجمالا منتقض شده. آنگاه بخواهیم باز هم از استصحاب بقاء و جوب استفاده کنیم مبتنی است بر اینکه علم اجمالی مانع از جریان استصحاب نشود. و الا اگر مانع شد (کما هو الحق و سیّاتی) جای استصحاب نیست و خبر نافی را می گیریم؛ مگر در مواردی که قاعده اشتغال برخلاف خبر نافی باشد و حکم به لزوم احتیاط بکند که باز جای حدیث نافی نخواهد بود.

حاصل کلام اینکه علم اجمالی صغیر احتیاط را واجب می کند و بدنال آن به روایاتی که مثبت تکلیف باشند، باید عمل کنیم و روایات نافی هم مادام که با عامی یا مطلق یا اصلی از اصول عملیه مثبت تکلیف مزاحم نباشد، می توانیم به آنها عمل کنیم و به محض وجود مزاحم جای حدیث نافی نیست.

قوله: و فیه: عمده اشکال آخوند به این بیان آن است که این دلیل عقلی مدّعی شما را ثابت نمی کند؛ زیرا مدّعا حجّیت تمام عیار خبر واحد است. بگونه ای که بتوان با آن به جنگ عمومات رفت و اگر عام کتابی گفت «اکرم العلماء» و خبر واحد گفت «لا یجب اکرام زید»، بتوانیم این خاص را بر آن عام مقدم بداریم. اگر مطلق گفت «الربا حرام» و خبر واحدی گفت «فلان ربا حرام نیست»، بتوانیم مطلق را قید بزیم. اگر مفهوم خطابی حکم به

ص: ۲۰۶

و جوب یا حرمت کرد و خبر واحدی منطوقاً حکم به عدم و جوب یا حرمت نمود، بتوان منطوق را بر مفهوم ترجیح داد اگر خبر واحدی مثبت تکلیف و دیگری نافی بود؛ ولی روایانش معتبرتر بودند، بتوانیم آن را بر حدیث مثبت ترجیح دهیم و عندالمعارضه اخذ به راجح کنیم. و نیز با وجود دلیل اجتهادی و خبر واحد ثقه یا مظنون الصدور اصلاً نوبت به اصول عملیه نرسد و جای قاعده اشتغال و استصحاب تکلیف و ... نباشد و دلیل بر اصل مقدم باشد. ما بدنبال چنین حجتی هستیم و حال آنکه دلیل شما این مدعا را اصلاً اثبات نمی‌کرد و تنها خبرهای مثبت تکلیف را از باب احتیاط لازم العمل می‌کرد.

قوله: و ان کان: اشکال دیگری هم به بیان اول شده که به نظر مرحوم آخوند این اشکال وارد نیست و آن بیان سالم به این اشکال است.

اما اشکال: علم اجمالی ما علم اجمالی کبیر است به وجود تکالیف در ضمن همه امارات اعم از خبر واحد و سایر امارات و نتیجه اش احتیاط کبیر و تام است نسبت به همه امارات. پس هر اماره ای که مثبت و جوب یا حرمتی باشد، باید عمل شود، چه خبر واحد باشد و چه امارات دیگر. نه اینکه منحصر کنید به اخبار و روایات و سایر امارات را کنار بزنید.

مرحوم آخوند می‌فرماید: علم اجمالی کبیر اگر باقی می‌ماند، حق با شما بود و باید امتثال شود؛ ولی فرض بیان اول این بود که این علم اجمالی کبیر منحل شده به یک علم اجمالی صغیر نسبت به خصوص روایات و یک شک بدوی نسبت به سایر امارات و با این حساب علم اجمالی کبیری نیست تا امتثال داشته باشد و تنها در محدوده علم اجمالی صغیر احتیاط لازم است.

قوله: ثانیها: بیان دوم از وجوه عقلی بر حجیت خبر بیان صاحب و افیه است. مدّعی ایشان این است که هر حدیث حجّت نیست و تنها روایاتی که دارای سه ویژگی زیر باشند ارزش دارند.

۱- در یکی از کتب حدیثی که مورد اعتماد علمای شیعه می‌باشد نقل شده باشد؛ فی المثل در یکی از کتب اربعه باشد.

ص: ۲۰۷

۲- عده ای از فقهاء هم بدان عمل کرده و برطبق آن فتوا داده باشند و مورد اعراض مشهور نباشد.

۳- از سوی هیچ کس از فقهاء هم ردّ ظاهر و روشی نسبت به آن به صورت نگرفته باشد.

دلیل ایشان بر این مدّعا این است که قطعاً تکالیفی در اسلام حادث و ثابت شده است؛ و قطعاً این تکالیف تا دامنه قیامت باقی است. مخصوصاً نسبت به اصول مسلم دین و احکام و مسائل ضروری اسلام از قبیل روزه و نماز و حج و ... (عبادات) و بیع و نکاح و طلاق و ارث و ... (معاملات)،

و قطعاً این اصول اساسی دارای یک سلسله اجزاء و شرایط و موانع و قواطع می باشند، و قطعاً این جزئیات و ریزه کاریها و بیان یکایک اجزاء و شروط و احکام و مسائل در قرآن و سنت متواتر نیامده و نوعاً در خبرهای واحدی که در کتب حدیث است بیان شده.

آنگاه یقین داریم که معظم اجزاء و شروط و ... در لابه لای کتب حدیث و خبرهای واحد است. اگر بخواهیم تمام خبرهای واحد را کنار بزنیم، لازمه اش آن است که نماز نماز نباشد، روزه روزه نباشد و ... و لذا به حکم عقل ما ناگزیر هستیم به این اخبار آحاد مراجعه کنیم و به آنها که مبین اجزاء و شروط هستند عمل کنیم و عقل ما را ملزوم می کند؛ چون راه دیگری نداریم و حق هم نداریم که احکام را کلاً تعطیل کنیم (۱).

قوله: و آورد: مرحوم شیخ انصاری در رسائل (۲) به بیان مذکور دو ایراد وارد کرده اند:

ایراد اول: شما چرا دایره علم اجمالی را محدود کردید به خصوص اخباری که دارای سه ویژگی مذکور باشند؟ وجهی برای حصر نیست. غیر از این ها نیز روایات فراوانی هست که بیانگر اجزاء و شروط عبادات و معاملات در اسلام هستند و علم اجمالی کبیر است که دایره اش کلیه اخبار را می گیرد و دلیل شما این نتیجه را می دهد که اجزاء و شرایط و موانع و ... در میان خبرهای واحد است و ناچار باید به خبر واحد عمل کرد. حال چه خبر واحدی که دارای سه ویژگی باشد و چه نباشد، همه را می گیرد و نتیجه علم اجمالی کبیر آن است که اگر احتیاط تام و کامل ممکن است، باید به تمام این اخبار عمل کنیم و هر

۱- وافیه، ص ۱۵۹.

۲- فرائد الاصول، ص ۱۰۵.

ص: ۲۰۸

خبری را در هر کتابی دیدیم که مبین جزء یا شرط بود احتیاطاً عمل کنیم. اگر احتیاط تام ممکن نیست و عسر و حرج یا اختلال نظام پیش می‌آورد، به حکم عقل به هر خبری که مظنون الصدور است (اذا تعدّر العلم تام الظن مقامه) و بیانگر اجزاء و شروط است، باید عمل کنیم نه به خصوص روایاتی که دارای سه ویژگی باشند. پس دلیل شما تعمیم می‌دهد و اعم از مدعاست.

قوله: قلت: مرحوم آخوند به دفاع از فاضل تونی ایراد اول شیخ اعظم را جواب می‌دهند (به همان بیانی که در تقریب وجه اول از وجوه عقلی گذشت.) و آن اینکه بدوا دایره علم اجمالی وسیع است و کلیه اخبار را می‌گیرد؛ ولی چه مانعی دارد که فاضل تونی بگوید که ما رفتیم و بررسی کردیم و دیدیم که آن مقدار معلوم الصدور یا معلوم الحجیه در میان همان اخباری است که دارای سه ویژگی مذکور باشند و همانها کفایت می‌کند و نوع اجزاء و شروط را بیان می‌کند و ما را از سایر اخبار بی‌نیاز می‌کند و در نتیجه علم اجمالی کبیر منحل می‌شود به یک علم اجمالی صغیر نسبت به طایفه ای از روایات که دارای آن شروط باشند و یک شک بدوی نسبت به سایر روایات و پس از انحلال دیگر علمی نیست تا امتثالش لازم باشد و در مجرد شک بدوی هم از اصل براءت مدد می‌گیریم پس ایراد شیخ وارد نیست.

قوله: اللهم: مگر کسی بگوید: این مقداری که در روایات با آن سه شرط آمده کافی نیست و معظم اجزاء و شروط را بیان نمی‌کند و تنها بخشی از اجزاء و شروط و ... را تبیین می‌کند و ما را از سایر روایات مستغنی نمی‌سازد. در نتیجه علم اجمالی کبیر منحل نمی‌شود و باید امتثال شود و کل روایات را باید عمل کرد یا مظنون الصدورها را.

و یا کسی مدّعی شود که در کنار علم اجمالی به صدور روایاتی که در میان طایفه مذکور در کلام فاضل تونی بود، یک علم اجمالی دیگری داریم به صدور روایات دیگری که در میان اخبار دیگر غیر از آن طایفه هستند و این علم اجمالی هم احتیاط و امتثال می‌طلبد. و باید از کلیه روایات مبین اجزاء و شروط استفاده کنیم و اکتفا نکنیم به اخبار واحد آن ویژگیها.

ص: ۲۰۹

قوله: فتأمل: اشاره به اینکه هر کدام از دو ادعای مذکور در فراز قبل قابل مناقشه است.

اما اولی: شما از کجا ادعا می کنید که این طایفه کافی و وافی نیست؟ آیا محاسبه کرده اید؟ فاضل تونی می تواند ادعا کند که همینها کافی است و موجب انحلال علم اجمالی کبیر می شود. و اما دومی: فرض این است که ما صدتا علم اجمالی که نداریم. یک علم اجمالی است که قبلا کبیر بود و همه اخبار را می گرفت و الآن صغیر شده و مخصوص طایفه مذکور است و علم اجمالی دیگری نداریم.

قوله: و ثانیاً: ایراد دوم شیخ اعظم: دلیل شما اخصّ از مدعایتان است. مدّعا حجّیت خبر واحدی است که دارای سه ویژگی باشد، چه مثبت اجزاء و شروط عبادات و معاملات باشد و چه نافی آنها؛ ولی دلیل شما با بیانی که گذشت تنها خبرهای مثبت را حجّت می کرد و بر عمل به آنها دلالت می نمود و بر حجّیت خبرهای نافی دلالت نداشت و لذا اخصّ از مدعاست (۱).

قوله: و الاولی: مرحوم آخوند هم ایراد دوم را وارد می دانند، ولی می فرماید که بهتر آن است که چنین بگوییم مدّعا حجّیت تمام عیار خبر واحد است به گونه ای که اگر با عام یا مطلق کتابی معارضه کرد و اخصّ از آنها بود، بر آنها مقدم شود و موجب تخصیص یا تقیید گردد، چه مثبت باشد و چه نافی. مدّعا تقدیم خبر واحد بر اصول عملیه است و لو اصول، مثبت تکلیف و خبر واحد، نافی باشد مدعای تعارض حدیث نافی با حدیث مثبت است. و بدنبال آن رجوع به قواعد باب تعارض، و دلیل شما این ها را ثابت نمی کند؛

زیرا دلیل می گفت که احتیاطاً به هر حدیثی که دارای سه شرط باشد و مبین اجزاء و شروط باشد، باید عمل کرد و احتیاطاً یعنی علم اجمالی و اصاله الاحتیاط چنین ایجاب می کند. این بدان معنی است که تا حجّت معتبری از عمومات و اطلاعات کتاب برخلاف آنها نباشد، بدانها عمل می شود و به محض وجود عامی یا مطلق بر نفی جزء یا شرط نوبت به این اخبار نمی رسد؛ زیرا این ها از باب علم اجمالی و احتیاط لازم الاتباع شد و با وجود دلیل اجتهادی و لو عموم یا مطلق، جای قاعده اشتغال یا اصل عملی نیست. همچنین

ص: ۲۱۰

مدّعا این بود که در برابر دلیل بر ثبوت تکلیف (آنجاها که اصل عملی باشد، مثل اصاله الاشتغال، استصحاب و ...) اگر حدیثی وارد شد که نافی تکلیف بود، باید به این حدیث عمل کنیم؛ چون «الاصل دلیل حیث لا دلیل» و با وجود دلیل اجتهادی نوبت به اصل نمی‌رسد. درحالی که طبق بیان شما اینجا باید اصل عملی را گرفته و خبر نافی را دور بریزیم؛ چون احتیاط در خلاف آن است. بنابراین بیان دوم هم مبتلا به همان اشکالی است که وجه اول از وجوه عقلی مبتلا بود.

قوله: ثالثها: وجه سوم از وجوه عقلی بر حجّیت خبر واحد، وجهی است که مرحوم شیخ محمد تقی اصفهانی در کتاب هدایه المسترشدین آورده و خلاصه اش این است که ما یک تکلیف مسلم داریم که تا دامنه قیامت باقی است و باید امثال شود که عبارت است از مراجعه به کتاب و سنت و تمسّک به آنها. (دلیل این تکلیف عبارت است از اجماع و بلکه ادعای ضرورت دین شده و نیز حدیث متواتر ثقلین (۱) این مطلب را اثبات می‌کند). آنگاه برای امثال این تکلیف و خروج از عهده آن در قدم اول باید به کتاب سنت قطعی مراجعه کنیم؛ یعنی اگر مقدور است، باید از طریق نصوص قرآنی یا متواترات علم به حکم شرعی پیدا کرده و بدان عمل کنیم و یا لا اقل علمی (یعنی ظن خاصّ و اماره معتبری که دلیل قاطع بر حجّیت قائم شده است، مثل ظواهر کتاب). پیدا کنیم و در قدم بعد اگر چنین علم و علمی میسر نبود ناگزیر باید تنزل کرده و به آنچه موجب ظن به حکم شرعی می‌شود بدان عمل کنیم. (اذا تعذر العلم قام الظنّ مقامه) چون از خیر آن تکلیف باقی و مستمر نمی‌توانیم بگذریم، و اخبار آحادی که در اختیار ماست از این قبیل است که مضمون الصدور و الاعتبار می‌باشند ناگزیر باید مورد عمل واقع شوند و معنای حجّیت خبر واحد عقلا هم چیزی جز این نیست (۲).

قوله: و فیه: در مجموع سه ایراد بر بیان مذکور وارد شده:

ایراد اول: از مرحوم آخوند است که می‌فرماید: شما در واقع از باب ضرورت و ناچاری

۱- خصال صدوق، ص ۶۵، حدیث ۹۸، معانی الاخبار.

۲- هدایه المسترشدین، ص ۳۹۷.

ص: ۲۱۱

و برای امتثال تکلیف معلوم به خبر واحد عمل می‌کنید و قانون ضرورت هم این است که «الضرورات تتقدر بقدرها»؛ طبق بیان شما تا متمکن از تحصیل علم یا علمی باشیم نوبت به امور دیگر نمی‌رسد. حال مقتضای دلیل شما این است که در خود خبرهای واحد نیز مراتب در کار باشد و در قدم اول قدر متیقن از آنها را (خبرهای واحدی که راویان آنها عادلند و هر کدام را دو عادل تزکیه نموده‌اند). باید اخذ کرد و اگر این مقدار وافی به معظم فقه بود، نوبت به مراتب بعدی نمی‌رسد و اگر وافی نبود، نوبت به خبرهای واحدی می‌رسد که به نسبت باقی روایات قدر متیقن هستند (خبر واحد عادل ولی مزکی به تزکیه عدل واحد) و اگر آنهم وافی نبود، نوبت به خبرهای ثقه می‌رسد و ... نه اینکه از ابتدا بگوییم که همین که علم یا علمی متعذر شد، مطلق خبرهای مظنون الصدور و الاعتبار حجّت است. به دیگر بیان با وجود امتثال تفصیلی (اخذ به قدر متیقن‌ها) یا امتثال اجمالی و احتیاط (مبین اجزاء و شروط و مثبتات را اخذ کردن و ...) نوبت به امتثال ظنی نمی‌رسد.

قوله: مع انّ: ایراد دوم نیز از مرحوم آخوند است. خود شما در ضمن کلامتان تصریح کرده‌اید که مراد از سنت تنها قول و فعل و تقریر معصوم مراد نیست، بلکه سنت حاکیه یعنی خبرهای واحد نیز مراد است و ادعا کرده‌اید که سنت بدین معنا لازم الاتباع است و باید بدان مراجعه شود ... ما می‌گوییم که اگر مراد این شد، در اصل تکلیف معلوم شما تشکیک می‌کنیم. چه دلیلی دارید که سنت حاکیه هم واجب الاتباع است؟ اگر حاکیه مقطوع الصدور باشد (متواتر، واحد مع القرینه) باید مراجعه شود و اگر مقطوع الاعتبار نباشد ولی حجّیت آن محرز شود باید مراجعه شود؛ ولی فعلا اول کلام است. و اصل حجّیت آن مورد بحث است. شما به چه دلیل می‌گویید که قول زراره هم واجب الاتباع است. کسی را رسد بگوید که آنجاها که نص قرآن یا خبر متواتر داریم بدان عمل می‌کنیم و آنجاها که این‌ها را نداریم؛ ولی ظواهر قرآن است، باز تمسک کنیم. هر جا اجماعی بود بدان عمل می‌کنیم و در سایر موارد احتیاط می‌کنیم تا آنجا که عسر و حرج نباشد و در ما زاد اصل برائت جاری می‌کنیم. پس نوبت به لزوم اتباع خبرهای واحد نمی‌رسد تا اصل این تکلیف ثابت شود.

ص: ۲۱۲

قوله: و اما الایراد: ایراد سوم از جناب شیخ اعظم است. شما که می گوئید اصل مراجعه به کتاب و سنت حاکیه معلوم و مقطوع است و باید از عهده برآئیم ... به چه ملاک و مناطی آن را واجب می دانید؟ آیا به مناط اینکه ما در واقع تکالیفی داریم و راه علم به آنها مسدود است و ناگزیر باید از خبرهای واحد استفاده کنیم؟ اگر این باشد، دلیل شما به دلیل انسداد برمی گردد که در آینده مطرح می کنیم و بطلان آن را ثابت خواهیم کرد. یا به مناط اینکه ما علم اجمالی داریم که بسیاری از این روایات صادر شده و این علم اجمالی موجب می شود که ما احتیاطاً به اخبار آحاد عمل کنیم؟ اگر به این مناط باشد، دلیل شما به وجه اول از سه وجه عقلی برمی گردد که قبلاً ذکر شد. در هر حال دلیل جدایی نخواهد بود و بیان جدایی نباید داشته باشیم. (۱)

مرحوم آخوند در جواب می فرماید که مناط وجه سوم نه مسئله وجود تکالیف واقعیه است و نه مسئله علم اجمالی به صدور اخبار کثیره و قطع به آنهاست، بلکه مناطش ادعای علم به یک تکلیف کلی به نام مراجعه به کتاب و سنت است که همیشه ثابت است و باید امتثال شود و به روایات مراجعه کنیم؛ اما فی الجمله، یعنی قطع نظر از علم اجمالی به وجود تکالیف واقعی که در دلیل انسداد مطرح بود و نیز قطع نظر از قطع به صدور کثیری از آنها تا به بیان اول بر گردد.

(به قول مرحوم مشکینی مراد این است که نفس وجوب مراجعه به کتاب و سنت یک وجوب نفسی و استقلالی است و ملاک دلیل سوم است نه اینکه طریقی باشد تا سخن از رجوع این بیان به دلیل انسداد یا بیان اول باشد.) پس ایراد شیخ اعظم وارد نیست.

نتیجه مبحث حجّیت خبر واحد این شد که از آیات، آیه نبأ به درد حجّیت خبر واحد خورد. از روایات هم به شکل تواتر اجمالی استفاده شد و همه باهم به درد حجّیت خبر واحد خورد. از اجماعات هم بناء عقلاء را پذیرفته و بر آن پای فشردیم. از دلیل های عقلی هم هیچ بیانی قابل قبول نبود. ضمناً مقدار دلالت ادله را مرحوم آخوند تبیین نکرده اند؛ ولی تکلیف آیه نبأ قبلاً روشن شد که خبر واحد عادل حجّت است؛ ولی منحصر به آن

ص: ۲۱۳

نمود. از اخبار و روایات حجیت خبر ثقه استفاده می شود به فرمایش شیخ اعظم در رسائل:

لكن الانصاف ان المتقين من هذا كله الخبر المفيد للاطمینان لا مطلق الظن (۱) و به قول مرحوم مظفر؛ و نحن له من المؤیدین. (۲) و از بنای عقلاء نیز اطمینان و وثاقت و حجیت خبر ثقه مستفاد است.

۱- فرائد الاصول، ص ۹۸.

۲- اصول فقه، ج ۳، ص ۹۰.

ادله حجّیت ظن مطلق**فصل فی الوجوه التي اقاموها علی حجیه الظن:**

تا به حال سخن از حجّیت ظن خاصّ بود؛ یعنی ظن یا اماره ظنیه ای که به عنوان خاصش یا دلیل قاطع بر حجّیت دارد و یا ندارد. در این رابطه پنج نوع اماره مطرح شد: ۱- ظواهر، ۲- اجماع منقول، ۳- قول لغوی، ۴- شهرت فتوائیه، ۵- خبر واحد. در مجموع دو اماره اولی و پنجمی دلیل و پشتوانه داشت و حجّیت آن احراز شد و سایر امارات دلیلی بر حجّیت نداشتند. این ها همه بر مسلک مشهور بود که باب علم را مسدود می دانند؛ ولی باب علمی و ظنون خاصه را مفتوح می دانند و برآنند که به قدر لازم ظن خاصّ داریم و نیازی به ظن مطلق نداریم. اینک سخن از حجّیت ظن مطلق است؛ یعنی ظن به حکم شرعی از هر راهی که حاصل شود، چه از راه خبر واحد و ظواهر و چه از راه شهرت فتوائیه و ... (به جز راههای باطله مثل ظن حاصل از قیاس که در مکتب ما ارزشی ندارد). مورد بحث است که آیا حجت و لازم الاتباع است یا خیر؟

عده ای انسدادی و طرفدار حجّیت ظن مطلق گشته اند و برای اثبات این مدّعا به چهار وجه از وجوه عقلی استناد کرده اند (زیرا از قرآن و روایات و اجماع، دلیلی بر حجّیت ظن مطلق نداریم تا بدان استناد شود). عمده ترین آنها دلیل چهارم یا دلیل انسداد است و خواهد آمد.

دلیل اول: این دلیل از یک صغری و یک کبری و یک نتیجه تشکیل شده است.

الف) صغری: فرض کنید مجتهدی به طریقی (هر راهی که باشد به جز راه قیاس و مانند آن.) ظن به حکم الزامی پیدا کرده فی المثل از راه شهرت فتوائیه ظن به وجوب پیدا کرد یا

ص: ۲۱۵

از راه اجماع منقول ظن به حرمت پیدا کرد. مخالفت با چنین حکم مظنونی ملازمه دارد با ظن به ضرر و موجب ظن به ضرر است. بیان ملازمه: شأن علت و معلول آن است که وجود واقعی و عینی علت مستلزم وجود معلول است، چه اینکه وجود علمی و ذهنی علت هم مستلزم وجود کذایی معلول است؛ یعنی از علم به علت هم علم به معلول حاصل می‌شود. کما اینکه ظن به علت موجب ظن به معلول و شک در آن موجب شک در این و وهم به آن باعث وهم به این می‌شود و همه این‌ها واضح است. حال همین مطلب کلی در مورد بحث ما نیز پیاده می‌شود.

و قبل از آن بجاست کلمه ضرر را در صغری معنی کنیم: در معنای ضرر دو احتمال ذکر می‌کنند:

۱- ضرر یعنی خصوص عقوبت که بر جمیع مبانی حکم الزامی مستلزم استحقاق عقوبت بر مخالفت با آن است. ۲- ضرر یعنی مفسده دیگری غیر از عقاب اخروی، اعم از مفسد دنیوی یا مفسد اخروی؛ ولی به جز عقاب که به این معنی بر مبنای عدلیه حکم الزامی مستلزم مفسده بر مخالفت است و بر مبنای اشاعره چنین نیست؛ چرا که آنها احکام را دائر مدار مصالح و مفسد واقعی و نفس الامری در متعلقات نمی‌دانند. با عنایت به معنای ضرر،

حکم الزامی «علت» است و اطاعت و عصیان و بدنبال آن ثواب و عقاب و دیگر مفسداتی که بر آن مبتنی و مترتب می‌شود «معلول» است. روی همان اصل کلی وجود واقعی حکم الزامی مستلزم وجود واقعی ضرر به هر یک از دو معناست؛ زیرا مخالفت با حکم الزامی عند الله عقاب و مؤاخذه دارد و به لحاظ حالات مجتهد و مکلف نیز علم به حکم الزامی موجب علم به ضرر بر مخالفت است و ظن به حکم ایجابی یا تحریمی هم موجب ظن به ضرر بر مخالفت با حکم مظنون است (ضرر به هر یک از دو معنای آن) پس با بیانات مزبور ملازمه در صغری ثابت شد که مخالفت با حکم ایجابی یا تحریمی مظنون ملازمه دارد با ظن به ضرر و اینکه مجتهد احتمال قوی بدهد که اگر این حکم مخالفت شود، به دنبالش ضرر می‌آید.

ص: ۲۱۶

ب) کبری: دفع ضرر مظنون هم واجب و لازم است. دلیل مطلب عقل فطری است و هر عاقلی به مقتضای عقل فطری کاری می‌کند که جلو ضرر را بگیرد و اگر احتمال هم می‌دهد، جلوگیری می‌کند تا چه رسد به ظن به ضرر، به ویژه ضرر عظیمی مثل عقاب ابدی، پس کبری نیازی به بیان ندارد.

ج) نتیجه: پس دفع مخالفت با حکم الزامی مظنون واجب است و عقل می‌گوید باید پیش‌گیری کرد و نگذاشت چنین مخالفتی صورت بگیرد. و دفع مخالفت به این است که حکم مظنون را امتثال کنیم. پس به حکم عقل اگر ظن به وجوب یا حرمتی پیدا شد (از هر راهی که باشد) باید متابعت شود و نباید مخالفت شود که خطرناک است و معنای حجیت ظن مطلق هم جز این نیست که از هر راهی ظن به حکمی پیدا کردیم باید عمل کنیم.

قوله: و لو لم نقل: بر استدلال مذکور دو اشکال وارد شده که یکی اشکال کبروی و دیگر صغروی است.

اشکال کبروی: کبرای کلی مذکور، کلیت و عمومیت ندارد و بر جمیع مبانی نیست و مورد اتفاق عقلاء نیست؛ زیرا حکم عقل به لزوم دفع ضرر مظنون و حسن و بایسته بودن آن به ملاک حکم عقل به تحسین و تقبیح عقلی است و این ملاک و مبنا را عدلیه قبول دارند؛ ولی اشاعره قبول ندارند (مبسوطا در جای خود بحث شده) پس استدلال مذکور بر مبنای عدلیه صحیح است، نه بر مبنای اشاعره.

مرحوم آخوند این ایراد را وارد نمی‌دانند و می‌فرماید که ملاک حکم عقل به لزوم چیزی فقط بر مبنای تحسین و تقبیح عقلی و به این ملاک نیست تا شما بگویید که در اصل این مبنا اختلاف نظر وجود دارد... بلکه عقل در حکم خود ملاک‌هایی دارد. گاهی به ملاک مفسده و مصلحت نوعیه داشتن حکم می‌کند. گاهی به ملاک ملائمت با طبع و منافرت با آن حکم می‌کند. گاهی به ملاک کمال و نقص بودن حکم به حسن یا قبح می‌کند. گاهی به ملاک مدح و ذم حکم به حسن و قبح می‌کند. (مبسوطا این معانی را در اصول فقه خواندیم (۱) حال حکم عقل به لزوم دفع ضرر مظنون به ملاک مدح و ذم یا تحسین و تقبیح

ص: ۲۱۷

عقلی نیست، بلکه به ملاک منافرت و ملائمت با طبع است که طبع انسان از ضرر متنفر است و از آن نفرت دارد، چه اینکه متقابلاً طبع اولی و فطرت اصیل او به منفعت متمایل است و آن را ملایم با طبع و مطبوع و دلپذیر می‌داند و به این مناسبت به لزوم دفع ضرر مظنون و بلکه محتمل، و جلب منفعت کذایی حکم می‌کند. شاهد مطلب آن است که عقلاً در تحسین و تقبیح عقلی نزاع دارند و اشاعره آن را انکار می‌کنند؛ ولی در کبرای کلی مذکور (دفع ضرر مظنون لازم است.) احدی از خردمندان اختلاف ندارند و همگی بدان حکومت می‌کنند. بنابراین کبرای استدلال کلیت دارد و تام است و قابل مناقشه هم نیست.

اشکال صغروی: این اشکال از مرحوم آخوند است و می‌فرماید که شما چه ضرر را به معنای عقاب بدانید و چه به معنای مفسده دیگر بگیرید، در هر حال ملازمه ای میان ظن به حکم الزامی با ظن به ضرر بر مخالفت آن وجود ندارد؛ زیرا چنانکه در خود استدلال هم توضیح دادیم وجود ملازمه میان ظن به حکم و ظن به ضرر بر مخالفت، فرع بر این است که میان وجود واقعی حکم الزامی و عقاب ملازمه باشد و بگوییم که هر کجا در واقع و عند الله ایجاب یا تحریمی بود، لازمه اش آن است که اگر مخالفت شد و مکلف انجام نداد، حتماً عقاب می‌شود تا به دنبالش بگوییم که پس علم به الزام هم مستلزم علم به عقاب است و ظن به الزام هم مستلزم ظن به عقاب است؛ ولی اصل ملازمه در مرتبه وجود واقعی ناتمام است.

چنین نیست که اگر چیزی در واقع واجب یا حرام بود، و لو به ما نرسیده و ما آن را انجام ندادیم، عقاب داشته باشیم، زیرا در شبهات بدویه، چه بسا در واقع استعمال دخانیات حرام باشد؛ ولی چون برای ما بیانی نرسیده، از اصل برائت استفاده کرده و قطع به عدم عقاب پیدا می‌کنیم. پس ملازمه ای نیست (و حق در مرحله علم و ظن هم علم به تکلیف انشایی ملازمه ندارد با وجود عقاب بر مخالفت آن) و ملازمه میان دو چیز است:

۱- معصیت تکلیف الزامی که باید عنوان معصیت صدق کند و آن مخالفت خاصی است که مخالفت با تکلیف منجز باشد نه هر مخالفتی.

ص: ۲۱۸

۲- استحقاق عقاب نه خود عقاب، زیرا خود عقاب فعل مولی است و شاید احدی را عقاب نکند و آنچه مسلم است اینکه اگر تکلیفی منجز شد و ما مخالفت کردیم، مستحق عقوبت می شویم. نه اینکه حتما و جبرا عقاب می شویم. پس معصیت مولی مستلزم استحقاق عقوبت است و در ما نحن فیه دلیلی نداریم بر اینکه مخالفت مذکور معصیت باشد. آنچه داریم یک ظن به تکلیف الزامی است که آنهم اوّل کلام است و مورد بحث است که آیا اعتباری دارد یا نه؟ هنوز اعتبار آن ثابت نشده تا مخالفت با آن معصیت تکلیف الهی باشد و به دنبالش استحقاق عقوبت بیاید و ظن مزبور باعث تنجز تکلیف واقعی بشود. پس ملازمه ای میان ظن به حکم الزامی و ظن به ضرر به معنای عقوبت وجود ندارد تا صغرای استدلال تمام و بی عیب باشد.

قوله: الا ان يقال: در این فراز در صدد رفع ایراد مذکور برآمده و می خواهند به استدلال مذکور سروسامانی بدهند درست است که به مجرد ظن به وجوب یا حرمت (آنهم ظن مطلق که هنوز اعتبارش ثابت نشده) عقل به حکم به تنجز آن تکلیف مظنون نمی کند (چون ظن مزبور حجّت و منجز نیست). و بدنبال آن قاطع به استحقاق عقاب نیست. و حکم قطعی به آن نمی کند (چون استحقاق عقاب مال معصیت است و معصیت مخالفت تکلیف منجز است). ولی از این طرف هم حکم قطعی به عدم استحقاق عقاب هم ندارد (زیرا با وجود ظن به تکلیف هیچ عاقلی قاطعانه نمی گوید عقابی نیست و به صورت شاید و احتمال پیش می آید). در نتیجه در موارد ظن به تکلیف نه عقل قاطع به عقاب است و نه قاطع به عدم عقاب و احتمال عقاب مطرح می شود. همان طور که ضرر مظنون اگر به معنای عقوبت باشد، دفعش لازم است، اگر ضرر مشکوک و محتمل هم به معنای عقوبت باشد، لازم الدفع است.

به دیگر سخن همان طور که دفع عقاب مظنون لازم است، دفع عقاب محتمل و مشکوک نیز لازم است و به جای دفع ضرر، مظنون دفع عقاب محتمل را می گذاریم و می گوئیم، که ظن به وجوب یا حرمت مستلزم احتمال عقاب بر مخالفت است و دفع عقاب محتمل واجب است. پس دفع مخالفت با ظن مذکور واجب است و نباید با آن مخالفت کرد، بلکه

ص: ۲۱۹

باید امتثال شود. و معنای حجیت ظن مطلق جز این نیست.

(البته این بیان مردود است و بدین وسیله استدلال بر حجیت ظن مطلق تصحیح نمی شود، زیرا کسی که ظن غیر معتبر یا مشکوک الاعتبار بر وجوب یا حرمت دارد، به دنبالش احتمال عقاب نمی دهد و قاطع به عدم است؛ زیرا ظن کذایی در حکم شک محض است و در باب اصول عملیه خواهد آمد که اینجا جای قبح عقاب بلا بیان است و قطعاً عقابی نیست. بنابراین صغریایی درست نشد تا کبرای کلی «دفع العقاب المحتمل واجب» درست شود.)

قوله: و اما المفسده: تا به حال ضرر را به معنای عقوبت گرفتیم و به استدلال جواب دادیم که ظن به حکم ملازمه ای با ظن به عقوبت یا احتمال آن ندارد و صغری باطل و استدلال عقیم است؛ ولی حالا اگر ضرر را به معنای مفسده بگیریم. (بر مبنای عدلیه که احکام را دائر مدار مصالح و مفاسد می دانند) و منظور مستدل این باشد که ظن به وجوب یا حرمت مستلزم ظن به مفسده است، باز استدلال ناتمام است و دو جواب دارد.

۱- بر مبنای مشهور عدلیه که احکام شرعیه را دائر مدار ملاکات و مصالح و مفاسد در متعلقات آنها می دانند، می گوییم که ظن به حکم الزامی مستلزم ظن به ملاک است (ظن به وجوب موجب ظن به مصلحت ملزمه و ظن به حرمت موجب ظن به مفسده ملزمه است). زیرا در واقع و نفس الامر میان خود حکم الزامی و ملاک ملازمه وجود دارد؛ یعنی وجوب واقعی دارای مصلحت الزامی است و حرمت واقعی دارای مفسده الزامی است و طبعاً بدنبال ملازمه واقعی، در مرحله علم و ظن نیز همین ملازمه هست؛ یعنی علم به وجوب یا حرمت مستلزم علم به مصلحت یا مفسده ملزمه است و ظن به وجوب یا حرمت نیز مستلزم ظن به مصلحت یا مفسده است؛ ولی این صغری با کبرای کلی «دفع الضرر المظنون واجب» سازگار نیست، نه در محرمات و نه در واجبات.

در محرمات، مراد از ضرر در کبرای کلی هر عاقلی آن را درک نموده و به مقتضای عقل فطری بدان حکم می کند، ضررهای معمولی یعنی مالی و جانی و آبرویی است و دفع آنها لازم است و میان ضرر به این معنا با مفسده ای که ملاک محرمات است؛ عموم و خصوص

ص: ۲۲۰

من وجه است.

گاهی مفسده هست و عمل بد است و فاعلش مستحق مذمت است؛ ولی موجب هیچ ضرری در حق فاعل نیست، فی المثل شخص زنا می کند و احدی متوجه نمی شود تا آبروی او برود یا به زندان بیفتد و تازیانه بخورد و یا خسارت مالی بدهد و شخص زانی و زانیه متحمل ضرری نشده و چه بسا اگر مالی را غصب یا سرقت کرده در ظاهر به نفع شخص او هم باشد، ولی صددرصد کارش مفسده دارد و حرام است و مستحق عقوبت است. یا کسی که مسلمانی را ایذاء می کند، چه بسا به حال موذی هیچ ضرری نداشته باشد؛ ولی کارش صددرصد قبیح و زشت و حرام و مفسده دار است.

و گاهی ضرر هست؛ ولی مفسده نیست. فی المثل کسی که احسان می کند. و بخشی از ما یملک خویش را در اختیار دیگران می گذارد. در ظاهر متضرر شده و نقصی در مالش پدید آمده؛ ولی ابدا احسان او مفسده ندارد؛ بلکه صددرصد مصلحت دارد و بجاست.

گاهی هم ضرر و مفسده باهم تصادق دارند؛ یعنی حرامی مفسده اش همین ضرر مالی یا جانی است (مثل شرب خمر که موجب زوال عقل است یا استعمال دخانیات که موجب ضرر مالی و جانی و جسمی است).

با این محاسبه در صغری آمده که ظن به وجوب یا حرمت مستلزم ظن به مفسده می شود که سخن از مفسده است و در کبری آمده که دفع ضرر مظنون واجب و لازم است و دیدیم که ضرر غیر از مفسده است و تصادق کلی ندارند. بلکه تصادق جزئی دارند، پس این استدلال ناتمام است و گویا حد وسط لفظا و معنا تکرار نشده و در صغری از ضرر معنای مفسده اراده شده و در کبری همان ضرر معمولی اراده شده و استدلال عقیم است.

در واجبات، مستقیما سخن از مفسده نیست، بلکه سخن از مصلحت ملزمه است و اگر چیزی واقعا واجب باشد مصلحت ملزمه دارد و ظن به وجوب موجب ظن به مصلحت کذایی است و مخالفت با آن موجب تفویت مصلحت کذایی است و تفویت مصلحت یعنی عدم النفع و عدم النفع غیر از ضرر است؛ چون ضرر امر ثبوتی و وجودی و به معنای نقص و کاستی در مال یا جان یا آبروست. (و نقص من الاموال و الانفس و الثمرات). باز در

ص: ۲۲۱

اینجا هم استدلال ناتمام است؛

زیرا صغری می گوید که ظن به وجوب مستلزم ظن به مصلحت کذایی است و مخالفت آن عدم نفع است و ما کبرایی به این عنوان نداریم که و تفویض مصلحت مظنون جایز نیست یا دفع عدم النفع مظنون هم مثل دفع ضرر مظنون واجب و لازم است تا به انضمام صغری منتج باشد. پس باز هم استدلال عقیم است.

۲- قوله: مع: پاسخ اول بر مبنای مشهور عدلیه بود و این پاسخ بر مبنای دیگر است که کسی بگوید احکام تابع مصالح و مفاسد در خود حکم و امر و نهی است؛ یعنی خود امر کردن حکمت دارد و نهی کردن مصلحت دارد و کاری به عمل ندارد تا بر این مبنای هم پرواضح است که ظن به حکم موجب ظن به ملاک است؛ ولی بدنبال آن کبرای کلی که دفع ضرر کذایی واجب باشد، نمی آید؛ زیرا اصلاً خود عمل مصلحت یا مفاسد ای ندارد جلب یا دفع آن لازم باشد و در مقام عمل امتثال شود خود حکم ملاک داشته که آنهم از مولی صادر شده و ملاک حاصل شده و چیز دیگری مطرح نیست تا ظن مزبور حجّت و لازم الاتباع باشد.

(البته این مبنای را که مرحوم آخوند می فرماید ما در بعض فوائدمان آن را تحقیق کرده ایم (۱) مجرد فرض است و در مورد احکام شرع ما چنین چیزی نداریم که نفس امر یا نهی حکیمانه باشد و اوامر یا نواهی شارع امتحانی و صوری باشند، بلکه واقعی و ناشی از مصالح و مفاسد در متعلقات هستند و لذا اصل جواب همان است که بر مبنای اول دادیم.

ضمن اینکه تعبیر مرحوم آخوند با کلمه بل انما هی ... که ظهور در حصر دارد، مسامحی است؛ زیرا بر فرض این مبنای درست باشد در بعض موارد صحیح است نه اینکه فقط این باشد و همه جا احکام شرع تابع ملاکات در خود حکم باشد.)

قوله: و بالجمله: این فراز که مشتمل بر دو جمله می باشد، حاصل همان پاسخ اول است و مطلب جدیدی نیست.

۱- از نظر شرع احکام الهی دایره مدار مصالح و مفاسدی است که در متعلقات آنها یعنی

۱- حاشیه بر رسائل، ص ۷۶.

ص: ۲۲۲

افعال مکلفین وجود دارد و دیدیم که مصلحت و مفسده غیر از نفع و ضرر است و عین آن نیست تا به دنبالش کبرای کلی بیاید که دفع ضرر کذایی واجب است.

۲- از نظر عقل هم در مواردی که ادراک و حکم دارد و چیزی را به خاطر مصالحش حسن و بایستنی می داند یا چیزی را به لحاظ مفاسدش قبیح و نبایستنی می داند، باز ملاک مصالح و مفاسد یا نفع و ضررهای نوعی و اجتماعی است که مثلاً عدالت به ملاک مصلحت نوعیه حسن دارد و ظلم به خاطر مفسده نوعیه زشت است. نه اینکه ملاک سود و زیان شخص باشد که بر فاعل یا تارک عود می کند و وارد شود. و در کبرای کلی ملاک ضررهای شخصی است. باز این کبری با آن صغری هماهنگ نیست. به هر حال در ما نحن فیه و حجیت ظن مطلق جای کبرای کلی «دفع ضرر مظنون واجب» نیست.

قوله: و لا استقلال: اگر کسی بگوید که این مطلب را قبول کردید که ظن به حکم موجب ظن به مفسده بر مخالفت است. حال در کبری به جای دفع ضرر مظنون، بگوییم که دفع مفسده مظنون لازم است و نتیجه بگیریم که نباید با ظن مزبور مخالفت شود، آیا با این اصلاح می توان استدلال را درست کرد؟

مرحوم آخوند می فرماید: متأسفانه ما چنین حکم عقلی نداریم که عقل هر عاقلی مستقل باشد به لزوم دفع مفسده مظنون یا محتمل. آنچه دلیل داشت، دفع ضرر مظنون بود و دیدیم که ضرر غیر از مفسده است. پس چنین کبرایی دلیل ندارد تا کسی از این راه استدلال را درست کند.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه کبرای مزبور (دفع مفسده مظنون لازم باشد) مورد اختلاف است و شما می گوید که عقل چنین حکمی ندارد؛ ولی شیخ طوسی و اتباع او می گویند که العقل مستقل به این امر و صریحاً می گویند: (الاقدام علی ما لا یؤمن فیه المفسده کالاقدام علی ما علم فیه المفسده قبیح).^(۱) پس این مطلب اختلافی شد و عقل آخوند حکم به عدم می کند؛ ولی عقل شیخ طوسی حکم به ثبوت می کرد.

دلیل دوم از ادله حجیت ظن مطلق: وقتی که مجتهد به حکمی از احکام مظنه پیدا

ص: ۲۲۳

می‌کند، مثلاً ظن به وجوب فلان امر یا ظن به حرمت امر دیگری پیدا می‌کند حال از هر راهی که این مظنه حاصل شود، طبیعت ظن این است که دو طرف دارد که یکی طرف راجح و مظنون است و دیگری طرف مرجوح و موهوم (فی المثل اگر هشتاد درصد احتمال وجوب داد، قهراً بیست درصد هم احتمال عدم وجوب می‌دهد). آنگاه امر دائر است که طرف مظنون و راجح را اخذ کند یا طرف موهوم و مرجوح را و عقل هر عاقلی حکم می‌کند به اینکه طرف ظن را باید گرفت که راجح است نه طرف وهم را که مرجوح است؛ و گرنه ترجیح مرجوح بر راجح شده که قبیح است و هر عاقلی آن را اختیار نمی‌کند. معنای حجّیت ظن مطلق جز این نیست که ما جانب ظن را گرفته و طبق آن عمل نمائیم.

مرحوم آخوند در پاسخ، جمله‌ای دارند که از منطوق و مفهوم آن سه صورت استفاده می‌شود:

۱- در مورد ظن به حکم اصلاً تکلیف واقعی در حق ما منجز نشود (در سایه حجّت نبودن ظن یا مشکوک الاعتبار بودن آنکه به حکم اصل اول بنا را بر عدم حجّیت می‌گذاریم). در چنین فرضی ما ملزم نیستیم به یکی از دو طرف راجح و مرجوح اخذ کنیم تا شما بگویید باید به راجح اخذ کرد ... این صورت از مفهوم جمله «فیما اذا كان الاخذ بالظن او بطرفه لازماً» بدست می‌آید.

۲- در مورد ظن، تکلیف واقعی منجز باشد، ولی احتیاط ممکن است (مثلاً امر کرده به اکرام عالمی و ما هشتاد درصد احتمال می‌دهیم که آن عالم زید باشد و بیست درصد احتمال می‌دهیم که خالد باشد، ولی راه احتیاط به جمع میان آن دو و اکرام هر دو باهم است) باز نوبت به اخذ به راجح و مظنون نمی‌رسد و ما ملزم نیستیم به یک طرف حتماً اخذ کنیم تا بگویید که اخذ به راجح لازم است، بلکه راه احتیاط باز است (یا راه دیگر داشته باشیم. فی المثل تحصیل علم تفصیلی میسر باشد، تحصیل ظن خاص میسر باشد، از اصول عملیه به اختلاف موارد بتوانیم استفاده کنیم و ... باز نوبت به اخذ به راجح و طرح مرجوح نمی‌رسد). این صورت از مفهوم «مع عدم امکان الجمع ...» مستفاد است.

۳- در مورد ظن، هم تکلیف واقعی منجز است و هم احتیاط عقلاً ممکن نیست؛ چون

ص: ۲۲۴

دوران بین محذورین است یا عقلا لازم و بلکه جایز نیست؛ چون اختلال نظام پیش می‌آید و یا شرعا واجب نیست و عسر و حرج دارد. تنها در این فرض (آنهم با انضمام انسداد باب علم و علمی و عدم جریان اصول عملی و ...) عمل به ظن لازم است و باید اطاعت ظنیه تحصیل کرد؛ ولی این هم به دلیل انسداد برمی‌گردد با مقدمات خاص نتیجه می‌دهد که به زودی خواهد آمد و یک دلیل مستقلى نخواهد بود تا جداگانه مطرح شود.

دلیل سوم از ادله حجیت ظن مطلق دلیلی است که شیخ اعظم در رسائل (۱) از استادش مرحوم سید مجاهد نقل کرده. مواردی که علم به واجب یا حرام داشته باشیم، خیلی کم است و نوعا عدم العلم و شبهه است و تردیدی نیست که در میان مشتهات واجبات و محرّمات فراوانی وجود دارد و واجبات که منحصر به موارد علم نیست. پس علم اجمالی داریم به وجود تکالیف واقعی در میان مشتهات. (مقدمه اول)

و موارد عدم علم عبارت است از مذنونات و مشکوکات و موهومات و مقتضای علم اجمالی مذکور آن است که ما احتیاط تام و کامل کنیم؛ یعنی هرآنچه را که احتمال می‌دهیم واجب باشد، انجام دهیم؛ چه احتمال قوی باشد (ظن) و چه مساوی باشد (شک) و چه ضعیف (وهم) و هرآنچه را که محتمل الحرمه است ترک کنیم، چه احتمال قوی باشد یا مساوی یا ضعیف (مقدمه دوم).

از طرفی احتیاط تام سر از اختلال نظام و یا لا اقل سر از عسر و حرج شدید درمی‌آورد و به آن منتهی می‌شود و اختلال نظام یا عسر و حرج حدّ و مرز تکلیف است و موجب می‌شود که چنین احتیاطی لازم نباشد (مقدمه سوم).

پس چه کنیم که هم احتیاط کرده و علم اجمالی را امثال کنیم و هم در محذور عسر و حرج واقع نشویم؟ راهش این است که مذنونات را اخذ کرده و بدان عمل کنیم و مشکوکات و موهومات را رها کنیم و از اصل عملی در آنها استفاده کنیم؛ زیرا که اگر عکس کنیم و مشکوکات یا موهومات را اخذ کنیم، ترجیح مرجوح بر راجح بوده و قبیح است و مطلوب ما نیز همین است. پس به حکم عقل جانب راجح و ظن مقدم و حجّت است و

ص: ۲۲۵

باید امثال شود.

مرحوم آخوند می فرماید که سید مجاهد برخی از مقدمات دلیل انسداد را (مقدمه اول و چهارم و پنجم) جدا کرده و به صورت یک دلیل جدا ذکر کرده است. درحالی که مقدمات مزبور بودن ضمیمه دو مقدمه دیگر (که عمده مقدمه ثانی است و خواهد آمد). نتیجه بخش نیست و با انضمام آنها هم که دلیل جدایی نخواهد بود، بلکه همان دلیل انسداد است که هم اکنون وارد آن می شویم.

دلیل انسداد

دلیل چهارم از ادله حجیت ظن مطلق دلیل معروف انسداد است که مهم ترین دلیل انسدادی هاست و از پنج مقدمه تشکیل یافته که باید تمام آنها صحیح و سالم و خالی از مناقشه باشند تا استدلال نتیجه بدهد و اگر تنها یکی از آنها تخریب شود، استدلال عقیم خواهد بود. (ضمناً کاری نداریم که نتیجه مقدمات دلیل انسداد، حکومت است، یعنی عقل حاکم به اطاعت ظنیه است یا کشف است؛ یعنی این ها کاشف از آن هستند که در چنین فرضی شارع مقدس آن را حجّت کرده است؟)

قبل از طرح مقدمات، مطلبی را به صورت مقدمه ذکر می کنیم. امثال و اطاعت تکالیف واقعی به هشت طریق متصور است:

۱- امثال علمی تفصیلی: تفصیلاً بدانیم حرامهای واقعی کدام است و همانها را ترک کنیم، یا واجبها کدامند و همانها را بیاوریم.

۲- امثال علمی اجمالی: تفصیلاً نمی دانیم، ولی اجمالاً می دانیم و احتیاط می کنیم (البته اگر احتیاط ممکن باشد).

۳- امثال ظنی خاص: از ظن خاص که به خصوصه دلیل دارد، تبعیت کنیم تا نیازی به احتیاط نباشد.

۴- امثال ظنی مطلق یا اطاعت ظنیه: به هر تکلیفی که ظن داریم از هر راهی که باشد، آن را امثال کنیم. اگر ظن به وجوب داریم، انجام می دهیم و اگر ظن به حرمت داریم، ترک

ص: ۲۲۶

کنیم.

۵- اطاعت: شکیه: نسبت به آنچه شک در وجوبش داریم، انجام دهیم و نسبت به شبهات تحریمیه ترک کنیم.

۶- اطاعت وهمیه: نسبت به آنچه وهم به وجوبش داریم، بیاوریم و آنچه وهم به حرمتش داریم ترک کنیم.

۷- اصل عملی: به تناسب در هر موردی از اصل عملی جاری در آن مورد استفاده کنیم و تکلیف را روشن کنیم.

۸- تقلید: انسدادی از انفتاحی تقلید کند و موارد شبهه و عدم العلم را به فتوای او مراجعه کند.

با توجه به این مقدمه تمام هدف دلیل انسداد این است که از هشت صورت مذکور صورت چهارم را اثبات و باقی صورت را ابطال کند، و این دلیل شامل پنج مقدمه است.

۱- ما علم اجمالی داریم که در شریعت اسلام یک سلسله تکالیف (واجبات و محرمات) فعلی که به مرحله فعلیت رسیده و امتثال می‌طلبند وجود دارد و در هر عصری چنین تکالیفی هست.

۲- ما حق نداریم این تکالیف را اهمال کرده و نادیده بگیریم و اصلاً درصدد امتثال بر نیاییم، بلکه موظفیم به نوعی از عهده بر آییم. (این مقدمه در کلام آخوند به عنوان مقدمه سوم ذکر شد؛ ولی ترتیب طبیعی آن است که دوم باشد.) حال که تکالیفی هست و باید امتثال شود، راهش چیست؟ هشت راه بود که در سه مقدمه ذیل هفت راه باطل می‌شود.

۳- باب علم و یقین به احکام و تکالیف واقعی به روی ما مسدود است (ما هستیم و یک سلسله خبرهای واحد و امارات غیر علمی) و نیز راه ظن خاص یا علمی هم نسبت به کثیری از احکام بر روی ما مسدود است (یعنی ظن خاص داریم؛ ولی نه در حدی که وافی به معظم مباحث فقه باشد، بلکه درصد کمی را بیان می‌کند و درصد قابل توجهی می‌ماند.) در نتیجه امتثال علمی تفصیلی برکنار شد و امتثال ظنی خاص هم کنار رفت.

۴- در اطراف علم اجمالی کبیر به وجوب تکالیف کذایی احتیاط تام یا جایز نیست؛

ص: ۲۲۷

چون سر از اختلال نظام درمی آورد و یا لازم و واجب نیست؛ چون عسر و حرج است (پس امثال علمی اجمالی هم باطل شد.) و رجوع به اصول عملیه هم که به تناسب در هر مسأله ای که پیش می آید از اصل عملی استفاده کنیم، نیز جایز نیست زیرا موجب مخالفت قطعیه با علم اجمالی است که جایز نیست. پس راه امثال از طریق اصل عملی هم باطل شد تقلید انسدادی از انفتاحی هم معنی ندارد؛ زیرا به عقیده انسدادی انفتاحی در جهل مرکب است و این کار اشتباه است و تقلید عالم از جاهل روا نیست. پس سه صورت دیگر از هشت صورت ابطال شد.

۵- سه صورت باقی مانده: ۱- اطاعت ظنیه، ۲- اطاعت شکیه، ۳- اطاعت وهمیه.

چون در همه احتیاط ممکن نیست و در بعضی باید احتیاط کرد و بعضی را امتثال کرد، به حکم عقل اطاعت ظنیه مقدم است، و گرنه ترجیح مرجوح بر راجح می شود که قبیح است. در نتیجه با مقدمات مذکور لزوم اطاعت ظنیه ثابت می شود و به هر حکمی که مظنه پیدا شد، از هر راهی که باشد باید امتثال شود و جانب مظنون اخذ شود. و هو المطلوب.

قوله: اما المقدمه الاولى: مرحوم آخوند در پاسخ دلیل انسداد یکایک مقدمات دلیل انسداد را نقد و بررسی می کنند و کافی است که یکی از مقدمات آن دلیل تخریب شود تا استدلال باطل شود؛ ولی نوع مقدمات مبتلا به اشکال است.

مقدمه اول یا علم اجمالی به وجود تکالیف واقعی فعلی: خوشبختانه همان گونه که در وجه اول از وجوه عقلی بر حجیت خصوص خبر واحد (وجه شیخ اعظم) آوردیم. این علم اجمالی کبیر منحل شده و به یک علم اجمالی صغیر نسبت به خصوص روایات و یک شک بدوی نسبت به سایر امارات ظنیه و وقتی منحل شد. علم اجمالی کبیری نمی ماند تا لازم الاتباع باشد و متابعت از آن سبب اختلال نظام یا عسر و حرج گردد. و همان طور که در دفاع از صاحب وافیه در وجه دوم از وجوه عقلی بر حجیت خبر واحد ادعا کردیم، همین علم اجمالی صغیر هم منحل می شود به یک علم اجمالی اصغر نسبت به خصوص روایات معتبری که در کتابهای معتبر حدیثی آمده است و پس از انحلال، متابعت از اخبار معتبره و امثال علمی اجمالی محذوری ندارد و احتیاط تام در این بخش (مظنون)

ص: ۲۲۸

مشکوک، موهوم را انجام دادن) عسر و حرج نیست تا بالاجماع چنین احتیاطی باطل باشد. پس راه امتثال علمی (و لو اجماعی) مفتوح است و احتیاط میسور و بلامانع است و نوبت به اطاعت ظنیه که مستدل ادعا کرد، نمی‌رسد.

مقدمه دوم یا انسداد باب علم و علمی: نسبت به انسداد باب علم به احکام واقعی در این زمانها، ما نیز با مستدل همراه هستیم و هرکسی که با فقه و استنباط و اجتهاد سروکار دارد، این را لمس و حس می‌کند که راهی به سوی علم و یقین نسبت به معظم فقه وجود ندارد (زیرا نصوص قرآنی کم داریم یا اصلاً نداریم که آیه ای در باب احکام از هر جهت نص و قطعی الدلاله باشد. خبر متواتر هم کم داریم و مخصوصاً از لحاظ دلالت هم که نص باشد اقل قلیل خواهد بود). ولی باب علمی یا ظن خاص (که منسوب به علم است و مستند علمی دارد) به روی ما بسته نیست و معتقدیم که آن قدر خبر واحد ثقه داریم که معظم مسائل فقهی را بتوان از آنها استنباط کرد (و به برکت امامان معصوم علیهم السلام و لا سیما امام باقر و امام صادق علیهما السلام این راه به روی ما باز است). و سابقاً با دلایل قطعی از آیات و روایات و بنای عقلاء حجیت خبر ثقه به ثبت رسید و لذا بقدری ظن خاص داریم که وافی به ۹۵٪ احکام شرعی باشد و بخشی از آنها هم که قطعی و یقینی هستند (ضروریات دین و مذهب و موارد اجماعی) آنگاه نیازی به ظن مطلق پیدا نمی‌شود و احیاناً در موردی هم اگر به خاطر فقدان نص یا اجمال آن یا تعارض نصوص، از دلیل اجتهادی دستمان کوتاه شد، نوبت به دلیل فقهاتی یا اصل عملی می‌رسد و به برکت آن مشکل حل می‌شود.

حال عمده مقدمه دلیل انسداد و همین مقدمه بود که ابطال شد و در نتیجه دلیل انسداد هم باطل گردید و سایر مقدمات و مباحث بعدی هم که بر این مبنای منهدم شده باشد قهراً ابطال می‌شود و لذا از طرح و ذکر آنها صرفنظر می‌کنیم و وقت گرانها را در مسائل مهم تر مصرف می‌کنیم.

مقصد هفتم اصول عملیه

اشاره

مقصد هفتم از مقاصد کتاب ارزشمند کفایه الاصول پیرامون اصول عملیه است. اصول عملیه یعنی قواعد عملیه و وظایف عملیه ای که صرفاً در مقام عمل سودمند است و مجتهد یا مقلد را از بن بست خارج می کند و از حیرت چه کنم و چه نکنم بیرون می آورد؛ وگرنه جنبه کاشفیت از واقع و نقش طریقت به سوی واقع ندارد و هرگز واقع را به ما نشان نمی دهد. اصولاً این قواعد در موردی است که مکلف نسبت به واقع جهل و شک و عدم العلم دارد و طریق معتبری هم در اختیارش نیست. قبل از هر سخنی مقدمه ای را بیان می کنند و در آن چند نکته ذکر می کنند.

۱- تعریف اصول عملیه: در اوایل کفایه جلد (۱) مرحوم آخوند به تعریف مشهور از علم اصول اعتراضی داشتند و خودشان تعریف جامع تری عرضه کردند و بخش دومی را بدان افزودند تا اصول عملیه را نیز شامل شود. اینجا به همان بخش اشاره کرده و می فرماید که اصول عملیه عبارتند از قواعدی که مجتهد در شرایط خاصی به آنها مراجعه می کند و از آنها استفاده می کند. مثلاً در مورد شک در بقاء حکمی از استصحاب استفاده می شود و ...

۲- شرط عمده جریان این اصول عبارت است از فحص و یأس؛ یعنی مجتهد حق ندارد به محض اینکه در حکمی از احکام شک کرد از اصل براءت و غیره استفاده کند، بلکه نخست باید تفحص و کاوش کند و منابع فقه را زیر و رو کند و در مظانّ وجدان دلیل بر آن حکم، تحقیق کند. سپس اگر دلیل اجتهادی معتبر (علم یا علمی) بدست آورد که نوبت به

ص: ۲۳۰

اصل عملی نمی رسد و به قول معروف: «الاصل دلیل حیث لا دلیل» ولی اگر دلیل معتبری نیافت و از ظفر به آن ناامید گردید، نوبت می رسد به اصلی از اصول عملیه و هر کدام از آنها که مجرایش باشد جاری می شود. (البته این شرطها تنها درباره شبهات حکمیه است که شک در حکم کلی الهی است و رفع شبهه بدست شارع است؛ اما در شبهات موضوعیه و شک در حکم واقعه جزئی خارجی که منشأش امور خارجی است، بدون تفحص نیز می توانیم از اصول عملیه استفاده کنیم.)

۳- اشاره ای به مدرک این اصول دارند که اصل عملی هم اگر مدرک و دلیل داشته باشد، جاری می شود؛ و گرنه حق نداریم از آن استفاده کنیم و مدرک اصول یک سلسله عموماً عقلی و نقلی است. (مثلاً دلیل برائت عقلی قبح عقاب بلا بیان است و دلیل احتیاط عقلی وجوب دفع عقاب محتمل است، دلیل برائت شرعی حدیث رفع و سعه و اطلاق و مانند آن است و دلیل احتیاط شرعی اخبار احتیاط و توقف و ... است، دلیل استصحاب اخبار لا تنقض است و ...)

۴- اصول عملیه تعدادش منحصر به چهار اصل معروف (اصل برائت، اصل احتیاط، اصل تخییر، اصل استصحاب) نیست و اصول عملیه دیگری نیز داریم که در شبهات حکمیه جاری می شوند (البته در شبهه موضوعیه نیز جاری می شوند؛ ولی بحث از آن اصولی نیست و مربوط به فقه است و لذا اصولی کاری به آن ندارد) از قبیل اصل طهارت که در شک در طهارت و نجاست چیزی جاری می شود (مثلاً بول و منی نجس است، عرقی که از بدن خارج می شود یا آب دهن پاک است؛ ولی آیا آب و ذی و ودی و مذی پاک است یا نجس؟ یا مثلاً گوشت سگ و خوک نجس است. گوشت گوسفند و گاو و ... پاک است؛ ولی آیا گوشت خرگوش و روباه و ... پاک است یا نجس؟ اینها پس از فحص و یأس از اصاله الطهاره استفاده کرده و حکم به طهارت می کنیم.)

ولی در علم اصول یک باب جدایی برای آن باز نکرده اند. برخلاف چهار اصل معروف که هر کدام طی بابی و فصولی جداگانه بحث می شوند. لذا اهم اصول عملیه همین چهار اصل است. سرّ بحث نکردن از قاعده طهارت و مانند آن در علم اصول، یکی از دو امر ذیل

ص: ۲۳۱

است:

الف) قاعده طهارت در موارد شك در طهارت و نجاست (در كتاب طهارت و كتاب اطعمه و اشربه) به اجماع جاری است و کسی در آن نزاعی ندارد تا نیاز به بحث و بررسی داشته باشد؛ ولی اصول اربعه معروف خیلی جای بحث و بررسی و نقد و نظر دارد (تنها در خصوص استصحاب ۱۱ قول در رسائل مطرح شده. (۱)) لذا باید بحث شوند، اصل ارزشمند بودن آنها مسلم شود، مجرای هر کدام منقح و مقتضای دلیل عقلی و نقلی در هر کدام روشن شود و ...

ب) قاعده طهارت مخصوص بعضی از ابواب فقه است که شك در طهارت و نجاست چیزی پیدا می شود (باب طهارت و باب لحوم و خوردنیها و آشامیدنیها و پوشیدنیها و ...) و در ابواب دیگر (شك در حلیت و حرمت، صحت و فساد، وجوب و عدم وجوب و ...) جاری نمی شود، ولی چهار اصل معروف در سرتاسر فقه از طهارت تا دیات قابل جریان هستند و اختصاص به باب خاصی ندارند، و لذا قاعده طهارت و امثال آن بحث نمی شود؛ ولی این چهار اصل مورد بحث واقع شده اند.

قوله: فافهم: اشاره به اینکه وجه دوم ناتمام است و مجرد اختصاص داشتن قاعده طهارت به باب خاص، دلیل آن نیست که مطرح نشود، بلکه عمده دلیل عدم طرح، همان وجه اول است که مورد اجماع و اتفاق باشد.

ص: ۲۳۲

اصل برائت

اشاره

اصل اول از اصول عملیه اصل برائت است. مرحوم شیخ در رسائل درباره این اصل هشت مسئله جداگانه منعقد ساخته به این نحو که یا شبهه وجوبیه است (یک طرف شبهه احتمال وجوب و طرف دیگر احتمال استحباب یا اباحه یا کراهت است. نه احتمال حرمت؛ و گرنه دوران بین محذورین خواهد بود که باب دیگر و اصل دیگری دارد.) و یا تحریمیّه است (یک طرف احتمال حرمت و طرف دیگر احتمال کراهت یا اباحه یا استحباب است.) و در هر یک از دو قسم منشأ شبهه فقدان نص و دلیل معتبر است (استعمال دخانیات مثلا چون دلیل خاصی ندارد، مشتبه است.) و یا اجمال نص است (دلیل داریم؛ ولی مجمل است و امرش دائر است میان احتمال وجوب و استحباب در شبهه وجوبیه یا تحریم و کراهت در شبهه تحریمیّه.) و یا تعارض نصین است (دلیل معتبر داریم، دلالت هم اجمال ندارد، ولی مبتلا به معارض است.) و یا امور خارجیه است که ربطی به شارع ندارد (سه قسم قبل شبهه حکمیّه و این قسم شبهه موضوعیه است) حاصل ضرب دو قسم شبهه وجوبیه و تحریمیّه در این چهار قسم، هشت صورت است که شیخ اعظم هر صورتی را جدا بحث کرده (۱) و ذیل هر مسئله هم تنبیه یا تنبیهاتی ذکر فرموده است؛

ولی مرحوم آخوند طومار بحث را درهم پیچیده و دو قسم را که شبهه موضوعیه است.

اصلا کاری ندارند؛ چون نتیجه اش حکم جزئی است، نه حکم کلی تا به درد اصولی بخورد و نتیجه اش حکم کلی باشد و شش قسم دیگر هم ملاکشان و نوعا مدرک و دلیلشان یکی است (و گاهی برخی ادله مخصوص شبهه تحریمیّه است مثل حدیث کل شیء حلال ...

وگرنه نوع ادله اختصاصی نیست.) و لذا وجهی ندارد که جدا مطرح شود.

ص: ۲۳۳

پس می‌فرماید: اگر مجتهد شک در تکلیف کرد، چه شک در وجوب باشد (شبهه وجوبیه) و چه شک در حرمت باشد (شبهه تحریمیه) و دلیل معتبری هم بر حکم مورد شک پیدا نکرد، شرعا (برائت شرعی) و عقلا- (برائت عقلی) آزاد است و می‌تواند محتمل الوجوب را ترک کند، محتمل التحريم را مرتکب شود و جای هیچ نگرانی هم نیست و از باب عقاب خیالش آسوده باشد که و لو در واقع هم واجب بوده و او ترک کرده عقاب نخواهد شد، یا حرام بوده و مرتکب شده مؤاخذه نخواهد داشت. ضمناً فرقی ندارد که منشأ شبهه نبودن دلیل معتبر باشد یا اجمال دلیل باشد و یا تعارض نصین.

(البته در خصوص متعارضین اگر یک طرف رجحان داشت و ما اخذ به راجح را لازم دانستیم، حتماً همان راجح حجت معینه می‌شود و نوبت به اصل برائت نمی‌رسد، و اگر رجحانی نبود و یا بود و اخذ به آن را لازم ندانستیم؛ ولی تخییر را لازم دانستیم «کما هو المشهور» باز باید یک طرف را اخذ کرد و نوبت به اصل عملی نمی‌رسد. آری اگر معتقد به توقف شدیم و گفتیم: «اذا تعارضتا تساقطا» و دستمان از هر دو طرف کوتاه شد، نوبت به اصل عملی می‌رسد و در حقیقت نوعی فقدان نص تلقی می‌شود؛ ولی نه بالذات بلکه بالعرض).

حال مدعای مرحوم آخوند به پیروی از اصولیین این است که در موارد شبهات بدویه و شک در اصل تکلیف ایجابی یا تحریمی، باید به اصل برائت مراجعه کرد و پس از فحص و یأس آن اصل را اجرا کرد.

ادله اصل برائت

اشاره

و اما ادله این مدعا: می‌فرماید که به ادله اربعه برای مدعای مذکور استدلال شده که به ترتیب مطرح و بحث می‌کنیم:

الف) آیه ای از قرآن

طرفداران اصل برائت به آیاتی از قرآن استدلال کرده اند که شیخ اعظم در رسائل شش

ص: ۲۳۴

آیه را مطرح ساخته و بحث کرده اند (۱) و مرحوم آخوند روشن‌ترین آیه را مورد بحث قرار می‌دهند و آن آیه نفی تعذیب است. «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا» (۲)

کیفیت استدلال: بعث رسول معنای مطابقی و تحت اللفظی آن عبارت است از فرستادن پیک الهی و ارسال رسل اعم از اینکه رسول وقتی به میان مردم آمد ابلاغ رسالت بکند یا نه؟ اتمام حجت بشود یا خیر؟

این معنی حتما مراد نیست؛ زیرا مجرد ارسال رسل کافی نیست و هدف اصلی ابلاغ و اعلان است؛ و گرنه بودونبود رسول مساوی خواهد بود. پس مراد معنای کنائی است؛ یعنی ذکر ملزوم و اراده لازم کرده، ملزوم بعث رسول است و لازم عادی آن ابلاغ پیام و بیان احکام و اتمام حجت بر دیگران است.

و کلمه کُنَّا فعل ماضی است و ظهور در زمان گذشته دارد و ظاهر آیه اخبار از گذشته است؛ یعنی ما در گذشته و نسبت به اقوام و ملل پیشین این گونه نبودیم که آنها را عذاب و هلاک کنیم، مگر اینکه ارسال رسول می‌کردیم و سپس عذاب می‌آمد و مراد از عذاب هم عذاب دنیوی می‌باشد؛ چون مربوط به گذشته‌ها و بلاهای دنیوی است.

آنگاه یا همین ظهور را حفظ کرده و به وحدت مناط حکم را برای امت اسلامی در این دنیا ثابت می‌کنیم و می‌گوییم که مناط اینکه امم سابقه پیش از بعث رسل و اتمام حجت عذاب نمی‌شوند، قضیه حکیم و عادل بودن خداوند بود که بی‌جهت کسی را عذاب نمی‌کند و همین ملاک در مورد مسلمانان نیز هست. و با اولویت قطعی درباره عذاب اخروی هم چنین است؛ یعنی اگر عذاب منقطع و موقت دنیوی بدون بیان و اعلام صحیح نیست پس عذاب دائم اخروی به طریق اولی چنین است.

و یا از ظهور در گذشته و عذابهای دنیوی صرف نظر کرده و می‌گوییم که این گونه تعابیر بیانگر سنت الهی است و کلمه کان منسلخ از زمان است (و از قبیل کان الله علیم حکیم است که به حکم برهان عقلی علیم و حکیم بودن خدا مخصوص گذشته نیست) و منظور آن است که قانون لا یتغیر الهی در همیشه تاریخ چنین بوده که بدون بعث رسول عذاب

۱- فرائد الاصول، ص ۱۹۵-۱۹۳.

۲- سوره اسراء، آیه ۱۵.

ص: ۲۳۵

نمی‌کرد، چه نسبت به امم سالفه و چه امت اسلامی، چه در دنیا و چه در آخرت به هر حال منظور آیه این شد که تا بیان و ابلاغ نیاید عذابی هم نیست.

و در مورد بحث ما فرض این است که شبهه بدویّه و مجرّد شک در اصل وجوب یا در اصل حرمت است و بعد الفحص و الیاس بیانی هم بدست ما نرسیده و اتمام حجّت نشده و لذا و لو در واقع واجب یا حرام بوده، در ظاهر عقاب و عذابی نیست؛ چون ابلاغ نشده و معنای اصل برائت نیز همین است که نسبت به موارد مشکوک شما آزادید و اگر مرتکب شدید، مؤاخذه و عقابی نخواهید داشت.

قوله: و فیه: مرحوم آخوند استدلال مزبور را قبول ندارند و در مقام ردّ می‌فرماید که فعلیت عذاب آن است که در خارج کسی را عذاب کند، این مربوط به مولی و فعل او است. و استحقاق عذاب آن است که فردی مستحق عقاب شود. این مربوط به عبد است.

آنگاه مدعای ما نفی استحقاق است و برائتی می‌خواهد بگوید که اصلاً با نبود اعلام و بیان اگر مرتکب شدی، مستحق عقاب نیستی و خیالت آسوده است. ولی مفاد آیه نفی فعلیت است و میان آن دو ملازمه ای هم نیست تا از راه ملازمه نفی استحقاق ثابت شود، زیرا نفی فعلیت اعم از نفی استحقاق است و چه بسا شخص مستحق عذاب باشد، ولی در خارج عذاب نشود و خداوند او را ببخشد و مشمول فضل و رحمت بی انتهای حق گردد، بنابراین آیه مذکور دلیل بر مدعای ما نخواهد بود و بدین وسیله برائت اثبات نمی‌شود.

قوله: و لو سلّم: برفرض که خصم ما (کسی که استدلال به آیه را قبول دارد). بگوید که میان استحقاق عقاب و فعلیت آن ملازمه وجود دارد و هر کجا یکی بود، دیگر هم هست.

در نتیجه هر کجا یکی نبود دیگری هم نیست، پس هر کجا فعلیت عذاب نبود، استحقاق آن هم نیست (عکس نقیض قضیه قبل است. هر جا استحقاق بود فعلیت نیز هست. پس هر جا فعلیت نبود استحقاق هم نیست.)

خواهیم گفت: اولاً- بر این اساس استدلال کردن جدلی خواهد بود، یعنی بر مبنای خصم استدلال شده و نه بر مبنای مورد قبول همگان.

ثانیا ما اصل وجود ملازمه را میان استحقاق و فعلیت قبول نداریم (تا عکس آن هم

ص: ۲۳۶

صحیح باشد.) زیرا مشکوک الوجوب یا مشتبه التحريم از معلوم الوجوب او التحريم که بالاتر نیست در مورد معلوم الوجوب یا مسلم التحريم هم میان استحقاق و فعلیت ملازمه نیست (و چنین نیست که اگر کسی واجب قطعی را ترک کرد یا حرام مسلم را مرتکب شد و استحقاق عقاب پیدا کرد، به دنبالش حتما عقاب هم بشود.) زیرا شاید توبه کند و عقاب نشود. شاید مشمول شفاعت شافعان گردد و عذاب نشود. شاید لطف و فضل بی پایان الهی باعث شود که وی مؤاخذه نشود و ... پس در مشکوکها به طریق اولی ملازمه نخواهد بود. پس استدلال براساس ملازمه است که آنهم ناتمام است و موجب عقیم شدن استدلال می باشد.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه خصم در مورد معلوم الوجوب او الحرمة نیز ملازمه را قائل است و معتقد است که توبه و شفاعت و مانند آن باعث می شوند که اصل استحقاق از بین برود؛ و گرنه با وجود استحقاق، ملازمه آن با فعلیت هم می آید. پس اعتراض دوم وارد نیست و همان ایراد اول وارد است که استدلال جدلی است نه برهانی، مبنایی است نه بر جمیع مبانی. پس از آیات قرآن برای اصل برائت نمی توان استفاده کرد.

(ب) روایات و برائت

اشاره

دلیل دوم از ادله اربعه سنت است. طرفداران اصل برائت از تکلیف ایجابی یا تحریمی در شبهات بدویه و شک در اصل تکلیف به روایاتی استناد کرده اند که در مجموع پنج روایت است.

۱- حدیث رفع

حدیث رفع در مقام امتنان می گوید که خداوند از امت من نه چیز را برداشته و یکی از آنها «رفع ما لا يعلمون» (۱) است؛ یعنی آنچه امت من نسبت به آن علم ندارند و جاهل

۱- خصال صدوق، ج ۲، ص ۲۱۷؛ و توحید صدوق، ص ۳۵۳، حدیث ۲۴.

ص: ۲۳۷

هستند، از دوش آنها برداشته شده است.

کیفیت استدلال: به عقیده مرحوم آخوند مراد از ماء موصوله عبارت است از حکم شرعی آنهم نه هر حکمی، بلکه خصوص حکم الزامی (زیرا حکم غیر الزامی که رفعش امتنان نیست). ضمناً لا فرق که حکم الزامی یا الزام مجهول، وجوب باشد یا حرمت، منشأ جهل و شک هم فقدان نص و اجمال نص و تعارض نصین باشد (شبهه حکمیه) یا امور خارجی باشد (شبهه موضوعیه) حال مفاد این فراز آن است که حکم الزامی مجهول از امت من برداشته شده (ضمناً مراد جهل تقصیری نیست؛ زیرا در حق جاهل مقصّر احکام فعلی و منجز است و مؤاخذه هم دارد و مراد جهل قصوری و جاهل قاصر است که بعد از فحص و یأس و دسترسی نداشتن به واقع، مرتفع است).

و منظور از رفع هم رفع واقعی نیست که کلاً در حق جاهل در واقع و لوح محفوظ وجوب یا حرمتی نباشد؛ زیرا احکام واقعی تابع ملاکات و مصالح و مفاسد واقعی بوده و میان عالم و جاهل مشترک است و در حق همگان ثابت است و علم شرط اصل تکلیف نیست، بلکه شرط فعلیت و تنجز تکلیف است. پس حکم الزامی مجهول از لوح محفوظ پاک نشده است، بلکه مراد رفع ظاهری و فعلی است؛ یعنی بر فرض هم در واقع وجوبی یا حرمتی باشد در ظاهر ما نسبت به آن مکلف نیستیم و به درجه فعلیت نرسیده است و بدنبال رفع ظاهری می‌گوییم که مخالفت چنین الزامی مؤاخذه ندارد (زیرا مؤاخذه فرع بر معصیت و معصیت بر فرع بر تنجز و فعلیت است و مخالف تکلیف فعلی مؤاخذه دارد و به حکم حدیث رفع، الزام مجهول فعلی نیست. تا عقاب داشته باشد. پس اگر مخالفت کردیم، مؤاخذه نداریم و معنای اصل براءت نیز همین است. پس به برکت حدیث رفع اصل براءت در موارد شک بدوی در تکالیف الزامی ثابت می‌شود.

قوله: لا- يقال: معترض می‌گوید که با حدیث رفع نمی‌توان مؤاخذه و استحقاق عقوبت را رفع کرد؛ زیرا شارع بما هو شارع چیزهایی را می‌تواند رفع کند و بردارد که بتواند وضع کند و وضع آنها به دست او باشد. مثل آثار و احکام شرعیه که صددرصد زمام امرشان به دست اوست. اگر بخواهد، وضع می‌کند و اگر بخواهد، رفع می‌کند؛ اما اموری که وضع

ص: ۲۳۸

آنها بدست شارع نیست و ربطی، به شارع از آن جهت که شارع است ندارند؛ رفعشان هم بدست شارع نخواهد بود و در ما نحن فیه مؤاخذه اثر شرعی نیست و تا شارع با حدیث رفع آن را بردارد؛

زیرا اگر منظور خود مؤاخذه خارجی باشد بما هو فعل از افعال خارجی و تکوینی مولی که واضح است که اثر شرعی نیست و یک امر واقعی تکوینی دانست که در خارج در قیامت صورت می گیرد (البته بما هو خالق مؤثر فی الكل می تواند عقاب نکند و از بنده ای دفع یا رفع عقاب کند؛ ولی آن از بحث خارج است).

و اگر منظور استحقاق عقوبت باشد که لازم عقلی تکلیف الزامی است و عقل بدان مستقل است و باز اثر شرعی نیست تا مربوط به شارع باشد. در نتیجه با حدیث رفع مؤاخذه مرتفع نمی شود و این حدیث دلالت ندارد بر اینکه اگر کسی تکلیف واقعی را مخالفت کرد، عقاب نداشته باشد و بدنبال عدم دلالت بر رفع مؤاخذه دلالت بر برائت هم ندارد؛ زیرا برائت یعنی مؤاخذه نداشتن.

قوله: فأنه یقال: مجیب یعنی مرحوم آخوند می گوید: ما نیز قبول داریم که مؤاخذه و استحقاق عقاب اثر شرعی نیست. تا مستقیما با حدیث رفع، مرتفع شود؛ ولی بنا بر هر دو مبنای زیر ثابت می کنیم که غیر مستقیم و با واسطه یک اثر شرعی، این اثر عقلی هم مرتفع می شود:

۱- مبنای مرحوم آخوند این شد که ماء موصول به معنای خود حکم الزامی است و «رفع ما لا- یعلمون ای رفع الالزام المجهول ظاهرا»، بر این مبنا آنکه مستقیما با حدیث رفع برداشته شده، همان الزام و تکلیف مجهول است (وجوب یا تحریم) و این ها حکم شرعی هستند و قابل وضع شرعی می باشند و قابل رفع نیز هستند و وقتی الزام مرتفع شد (چه از تمام مراتب حکم مرتفع شود و چه از مرحله فعلیت و تنجز آن مرتفع شود) حتما عقاب و مؤاخذه نیز رفع خواهد شد. پس رفع مؤاخذه به واسطه رفع تکلیف الزامی است.

۲- مبنای شیخ اعظم این است که ماء موصول به معنای فعلی است که عنوانش مجهول است که شرب خمر است یا شرب خلّ و در ادامه این مبنا طرح خواهد شد. (مرحوم

ص: ۲۳۹

آخوند در متن بر این مبنا جواب داده اند که یا الزام واقعی مجهول و مشکوک برای شارع مهم است و تحت هر شرایطی می خواهد که بندگانش به آن واقع برسند و یا چندان اهمیتی ندارد. آنگاه اگر مهم بود، حتما احتیاط را واجب می کرد و می فرمود که باید احتیاط کنید تا به واقع برسید (زیرا مفروض این است که نص معتبری نداریم یا اجمال دارد و یا معارض دارد و راهی برای رسیدن به واقع نداریم، مگر طریق احتیاط). درحالی که در ما نحن فیه (شک در اصل تکلیف الزامی) احتیاط را واجب نکرده است (البته اخباری ها مدعی هستند که در شبهات تحریمیّه شارع مقدس احتیاط را واجب کرده و دلایلی دارند که در آینده خواهد آمد و جواب خواهیم داد که این ها مربوط به شبهات بدویه نیستند و به شبهه مقرون به علم اجمالی مربوط است).

آنگاه رفع ما لا یعلمون یعنی نسبت به الزام مجهول شما تکلیف و مسئولیتی ندارید و احتیاط واجب نیست و حق دارید مخالفت هم بکنید و اگر واقع مهم نیست و احتیاط ندارد. پس مخالفت با آن هم عقاب ندارد و معنای برائت جز این نیست. پس رفع مؤاخذه به وسیله رفع ایجاب احتیاط شد و ایجاب شرعی احتیاط، وضع و رفعش بدست شارع است و با حدیث آن را برمی دارد و بدنبال آن مؤاخذه نیز برداشته می شود.

قوله: لا یقال: معترض می گوید که قاعده این است که هر عملی وقتی واجب شد، ثواب و عقاب مال خود آن عمل است؛ یعنی اگر موافقت شود، ثواب دارد و اگر مخالفت شود، عقاب دارد و اگر وجوبش مرتفع شد، عقاب و ثوابی که برای خود آن عمل بود مرتفع می شود و کاری به واجب دیگر ندارد. مثلا- اگر نماز واجب باشد، مخالفت با آن عقاب دارد و عقاب بر ترک خود نماز است. نه بر چیز دیگر. اگر واجب نباشد، مخالفت آن عقاب ندارد. و عدم عقاب هم بر عدم وجوب همان عمل است و کاری به عمل دیگر ندارد. حال در ما نحن فیه هم اگر در مورد مشتبهات احتیاط واجب باشد، مخالفت خود آن به عنوان یک واجب مستقل عقاب دارد. اگر واجب نباشد، مخالفت آن عقاب ندارد و رفع مؤاخذه بر رفع خود ایجاب احتیاط است، نه بر چیز دیگر. درحالی که مدّعی شما نفی مؤاخذه بر واقع مجهول است نه بر خود نفی ایجاب الاحتیاط، شما می خواهید بگویید که

ص: ۲۴۰

مخالفت با الزام واقعی مجهول عقاب ندارد نه اینکه مخالفت با احتیاط عقاب ندارد. پس با پاسخی که از اعتراض اول دادید مطلوب شما حاصل نشد.

قوله: فانه یقال: واجبات در تقسیمی دو دسته می شوند:

۱- واجب نفسی: یعنی واجبی که مصلحت در خود آن واجب است مثل نماز و روزه و ... این گونه واجبات ثواب بر خود فعل واجب و عقاب بر خود ترک واجب است نه بر امر دیگر.

۲- واجب طریقی: یعنی واجبی که مصلحت در خود آن نیست و مصلحت از آن واقع است و این واجب طریقی به سوی آن است و واجب شده به این منظور که ما را به واقع برساند؛ و گرنه موضوعیتی ندارد. مثل آنچه در باب تعلّم احکام فقه بعضی ها گفته اند که وجوب تعلّم را طریقی دانسته اند؛ یعنی بر یادگیری واجب و حرام مصلحتی مترتب نیست و بر ترک خود آن مفسده ای مترتب نیست، بلکه مصالح و مفاسد مال احکام واقعی است و یادگیری طریقی به سوی امثال و عصیان واقعیات است و ثواب و عقاب مال واقع است.

حال اگر ایجاب احتیاط نفسی و از قسم اول بود جا داشت شما بگویید که پس عقاب هم بر خود این واجب است نه بر چیز دیگر و متقابلاً- اگر این وجوب نفی و رفع شد، عقاب خود این واجب مرتفع می شود و کاری به مؤاخذه بر واقعیات ندارد؛ ولی ایجاب احتیاط طریقی است، یعنی خود احتیاط کردن و همه احتمالات را آوردن موضوعیتی ندارد، بلکه به منظور تحفظ بر واقعی است که در مورد شبهه وجود دارد و هدف رسیدن به واقع است که اگر واجب بوده امثال شده باشد و اگر نبوده که هیچ. اگر به این منظور شد. متقابلاً اگر وجوب احتیاط نفی شد، بدان معناست که رسیدن به واقع مهم نیست و نمی خواهد به واقع برسیم. در نتیجه عقابی هم که منتفی می شود عقاب بر واقع خواهد بود که مطلوب برائتی ها است و حدیث رفع این را ثابت می کند.

تنظیر: در باب امارات مسلک طریقی محض را داشتیم و مسلک سببیت محض را داشتیم و یک مسلک وسطی هم بود که برطبق مؤدای اماره حکمی جعل می شود و اگر اماره گفت جمعه واجب است، در ظاهر وجوب پیدا می کند؛ ولی این وجوبی نیست که

ص: ۲۴۱

ناشی از مصلحت در خود نماز جمعه باشد، بلکه صددرصد طریقی است و برای رسیدن به واقع است. آنگاه اگر مصادف با واقع بود همان واقع را منجز می‌کند؛ و گرنه موجب عذر است و بس. و مخالفت نماز جمعه به عنوان مؤدای اماره مؤاخذه ندارد، بلکه به عنوان اینکه در واقع واجب بوده مؤاخذه دارد و هکذا اماره ای که دال بر تحریم باشد.

ما نحن فیه دقیقا نظیر ایجاب و تحریم طریقی و مؤدای اماره است و همان طور که اگر اماره بر امری قائم شد، حجت بر ما تمام است و مولی می‌تواند با آن علیه ما احتجاج کند و بگوید که چرا انجام دادی، با اینکه اماره می‌گفت حرام است؟ همین طور اگر احتیاط واجب می‌شد، حجت بر ما تمام بود و مؤاخذه بر واقع از نوع مؤاخذه بدون برهان و عقاب بدون بیان نبود که قبیح باشد، بلکه مع‌البيان و بجا بود.

قوله: و قد انقدح: گویا کسی می‌گوید که حدیث رفع در مقام امتنان است و معنایش این است که خدا بر امت اسلام منت گذاشته و تکلیف الزامی مجهول (به جهل قصوری) را از دوش آنها برداشته و مشعر به این است که در امتهای سلف چنین نبوده، درحالی که این یک مطلب عقلی است و عقل می‌گوید که عقاب بدون بیان قبیح است و اختصاص به امتی هم ندارد و احکام عقل، کلی و غیر قابل تخصیص است. بنابراین چگونه حدیث رفع در مقام امتنان است؟

در جواب می‌فرماید که از پاسخ دو اشکال قبل جواب این مطلب روشن شد و آن اینکه شارع می‌توانست در مورد مشتبه احتیاط را واجب کند؛ ولی منت گذاشت و آن را واجب نکرد (معلوم می‌شود در امتهای قبلی در مشتبهات احتیاط لازم بوده). و بدنبال آن مؤاخذه ای هم نیست. پس کاملا با مقام امتنان می‌سازد.

قوله: فافهم: اشاره به اینکه با بیان مذکور مشکل حدیث رفع از لحاظ در مقام امتنان بودن نسبت به فراز ما لا یعلمون حل شد؛ ولی نسبت به فرازهای دیگر کما کان مشکل باقی است؛ زیرا رفع الخطأ و النسیان و ... نیز عقلی است و اختصاص به امتی ندارد. فکیف خدا بر ما منت گذاشته و آنها را فقط از ما برداشته؟ این با مقام امتنان نمی‌سازد؛ ولی در آخرین اشکال و جواب مربوط به حدیث رفع، مشکل از این نواحی هم حل خواهد شد.

ص: ۲۴۲

قوله: ثم لا- یخفی: مرحوم آخوند مدعی شد که مراد از موصول در ما لا- یعلمون حکم الزامی است و نتیجه گرفت که در موارد شبهه، خود ایجاب یا تحریم واقعی در ظاهر و فعلا و در مرحله تنجز رفع شده و بدنبال آن عقاب و مؤاخذه هم رفع شده. ضمنا حکم هم اعم است از ایجابی و تحریمی، حکم کلی و شبهه حکمیه که منشأش فقدان نص و ... می باشد یا حکم جزئی و شبهه موضوعیه که در حکم موضوع خاصی تردید داریم که شرب این مایع حرام است یا خیر؟ همه را شامل است و در شبهات حکمیه و موضوعیه حدیث رفع می تواند دلیل بر برائت باشد. نیازی هم به تقدیر و حذف و مجاز در اسناد و ... نداریم، چون خود الزام قابل وضع و رفع شرعی هست.

ولی شیخ اعظم رحمه الله مسلک دیگری دارد. ایشان در بعضی از فرازهای رسائل فرموده که مراد از ماء موصول در ما لا یعلمون به معنای حکم شرعی نیست، بلکه مراد فعل مکلف است و رفع ما لا یعلمون یعنی رفع فعلی که در خارج عنوانش مجهول است. مثلا آیا شرب خمر است یا شرب سرکه؟

دلیل ایشان بر این مطلب فرازهای بعدی حدیث رفع است که فرموده و رفع ما اضطرّوا الیه، و ما استکروهوا علیه، و ما لا یطیقون. در این فرازها قطعا مراد از موصول خود حکم شرعی نیست؛ زیرا اضطرار انسان به خود حکم یا مکروه شدنش بر خود حکم معنی ندارد.

حکم که فعل من نیست تا بدان مضطر شوم یا بر آن مکروه شوم. حکم فعل خداست که کسی هم نمی تواند او را مجبور و مضطر سازد. آنکه مربوط به امت است متعلق حکم یعنی افعال خارجی است، مثل خوردن گوشت مردار عند الاضطرار، افطار در ماه رمضان عند الا-کراه و ... بنابراین «رفع الفعل المضطرّ الیه»، «رفع الفعل المکره علیه» و ... و به قرینه وحدت سیاق از «رفع ما لا یعلمون» هم فعل اراده شده ای «رفع الفعل المجهول العنوان بانه خمر او خلّ». آنگاه ظاهر حدیث هم نمی تواند مراد باشد؛ زیرا خود فعل مجهول العنوان یا مضطر الیه و مکروه علیه و ... که از امت برداشته نشده است. مسلمانان هم گاهی مضطر به امری می شوند یا مکروه بر کاری می شود.

لذا ظاهرش را بگیریم کذب است. از این رو به حکم دلالت اقتضاء و صونا لکلام

ص: ۲۴۳

الحکیم از کذب و قبح، می‌گوییم یا تقدیر و حذفی در کار است و از باب مجاز در حذف است. «ای رفع مؤاخذة ما لا یعلمون رفع مؤاخذة ما اضطرروا الیه و...» که مؤاخذة را در تقدیر می‌گیریم (و اشکال اول هم که مؤاخذة اثر شرعی نیست و با حدیث رفع، قابل رفع نیست... بر همین اساس بود که گذشت). یا از باب مجاز در اسناد است؛ یعنی در ظاهر رفع به خود فعل خارجی مستند شده؛ ولی در حقیقت به مؤاخذة یا چیز دیگر مستند است و از قبیل انبت الربیع البقل است،

و نتیجه گرفته که مؤاخذة بر فعل مجهول العنوان برداشته شده و حدیث مخصوص شبهه موضوعیه است و در باب شبهات حکمیه قابل استناد نیست. (۱) مرحوم آخوند می‌فرماید که ما نیازی به این مجاز گوییها و تقدیرها نداریم و از موصول خود حکم الزامی را اراده کردیم آنهم اعم از حکم کلی (در شبهه حکمیه) یا حکم جزئی (در موضوعیه) مراد است و خود حکم هم قابل وضع و قابل رفع است... و تنها اشکال این است که در فرازهای بعدی خود حکم اراده نشده و قطعاً ما مضطر به خود حکم شرعی نیستیم... به بیانی که در کلام شیخ گذشت و فعل اراده شده است و وحدت سیاق ایجاب می‌کند که از رفع ما لا یعلمون هم فعل اراده شود.

ولی به نظر ما وحدت سیاق مهم نیست و قرینیت ندارد و جمله رفع ما لا یعلمون جدای از جملات دیگر معنای خودش را دارد که رفع حکم باشد. آری وحدت سیاق ایجاب می‌کند رفع را در همه فرازها به یک معنی بگیریم؛ نه خود فرازها را یا موصولها را که به قرینه صله‌ها می‌تواند از هر موصولی چیزی اراده شود. پس ما نیازی به تقدیر مؤاخذة و... نداریم و به بیان ما دلالت حدیث بر حکم براءت و عدم مؤاخذة پرواضح است.

قوله: ثم لا وجه: در فرازهایی که نیاز به تقدیر یا مجاز در اسناد داریم مثل رفع ما اضطرروا الیه و ما استکروهوا علیه و... و مثل رفع ما لا یعلمون بر مسلک شیخ اعظم (به بیانی که گذشت). این بحث مطرح می‌شود که چه چیزی را در تقدیر بگیریم؟ یا اسناد رفع حقیقتاً به لحاظ چه چیزی باشد؟ سه احتمال وجود دارد.

ص: ۲۴۴

۱- خصوص مؤاخذه منظور باشد. «ای رفع مؤاخذه الفعل المجهول او المضطر الیه» و ...

که اثر تکلیفی است.

۲- خصوص اثر بارز و ظاهر در تقدیر باشد یا اسناد به لحاظ آن باشد که به تناسب در هر موردی اثر بارز با مورد دیگر فرق می‌کند. فی المثل اثر بارز شرب خمر آن است که طرف کار حرامی کرده مستحق عقاب است و باید حدّ الهی هم بر او جاری شود. حال اگر کسی ندانسته شرب خمر کرد، این اثر مرفوع است. (رفع ما لا يعلمون) یا اگر بدان مضطرّ شد، این اثر مرفوع است (رفع ما اضطرّوا) یا مثلاً اثر شرعی زیادی جزء یا نقصان آن در نماز بطلان نماز است؛ ولی اگر کسی از روی سهو و نسیان چیزی بر نماز بیفزاید یا از آن بکاهد، نمازش باطل نمی‌شود (رفع النسیان) یا اثر شرعی و بارز قتل و جنایت قصاص است؛ ولی اگر کسی از روی خطا و اشتباه این کار را بکند، قصاص ندارد (رفع الخطأ) یا مثلاً اثر شرعی افطار در ماه رمضان قضا و کفاره است؛ ولی اگر کسی مکره شد و افطار کرد، این آثار بار نمی‌شود (رفع ما استکرها علیه) و ... ضمناً فرقی ندارد آن اثر بارز یک اثر تکلیفی باشد یا وضعی، دنیوی یا اخروی.

۳- جمیع آثار مقدّر باشد یا اسناد به لحاظ آن باشد. فی المثل افطار در ماه رمضان کار حرامی است، عقوبت دارد و گاهی تعزیر دارد و چه بسا منجر به کشتن او می‌شود. و قضا و کفاره دارد و ... حال بگوییم که تمام این آثار در فرض اضطرار یا اکراه یا نسیان یا عدم علم و ... برداشته می‌شود اعم از آثار وضعی و تکلیفی. حال مرحوم شیخ در فرازی از رسائل (۱) خصوص مؤاخذه را در تقدیر گرفته است؛ ولی مرحوم آخوند می‌فرماید که ما هیچ دلیلی نداریم که در تمام فرازها خصوص مؤاخذه در تقدیر باشد. مخصوصاً که در روایت محاسن برقی که در ادامه خواهیم آورد، برای رفع آثار و احکام وضعی از قبیل طلاق و عتق و ... به حدیث رفع تمسک شده پس مرفوع در حدیث رفع خصوص مؤاخذه نیست، بلکه یا اثر ظاهر، مقدّر است و رفع به آن اعتبار است (از باب اینکه رفع همین اثر قدر متیقن است) و یا جمیع آثار مقدّر است و ما شواهدی داریم که همین احتمال قوی تر است.

۱- فرائد الاصول، ص ۱۹۶-۱۹۵.

ص: ۲۴۵

۱- حذف متعلق مفید عموم است: در حدیث رفع متعلق رفع حذف شده و این مفید عموم است؛ یعنی هر آنچه که متناسب است و اثر شرعی فعل ما است در صورت خطا و نسیان و جهل و ... مرفوع است.

۲- مقام امتنان: حدیث رفع در مقام امتنان وارد شده و متناسب با این مقام این نیست که برخی از آثار (مثلاً مؤاخذه) برداشته شود ولی برخی دیگر (مثلاً حد شرعی) باقی بماند.

اینکه امتنان کامل نیست و ناقص است و متناسب با امتنان مطلق رفع جمیع آثار است. البته آن مقدار آثاری که در رفع آن بر همه امت امتنان و لطف و عنایت باشد نه آن آثاری که رفعش به حال فرد یا گروهی سودمند و امتنان است؛ ولی در حق فرد یا عده دیگری خلاف امتنان است (فی المثل اتلاف مال مردم احکامی دارد، حرام است و عقاب دارد و ممکن است مثلاً زندان و تازیانه داشته باشد. اگر از بیت المال تلف کند، ضمانت دارد و ... حال اگر این اتلاف از روی خطا و نسیان و مانند آن صورت گرفت، حرمت و عذاب و تازیانه و زندان نیست؛ ولی آیا ضمانت هم نیست؟ چرا حتماً متلف ضامن است؛ زیرا رفع ضمان با حدیث رفع، در حق متلف منت است؛ ولی در حق صاحب مال اصلاً منتی نیست و صد درصد ضرر و خسارت است. لذا این گونه موارد با حدیث رفع مرفوع نیست؛ ولی از این ها که بگذریم کلیه آثار که متناسب با مقام امتنان بر کل امت باشد. از فعل خطایی و نسیانی و ... مرفوع است.)

۳- در روایت محاسن برقی از امام هفتم علیه السّلام برای رفع آثار وضعی به حدیث رفع استناد شده و دلیل آن است که مرفوع خصوص مؤاخذه نیست.

بیان روایت: مردی را مکره ساختند که چنین قسم بخورد. قسم می خورم که اگر دوباره فلان کار را کردم همه زنانم مطلقه باشند (زن طلاق باشم). همه بندگانم آزاد باشند، همه اموالم صدقه باشد. سپس آن کار را کرده، آیا زن طلاق شده؟ بنده آزاد شده؟ مال صدقه شده؟ حضرت علیه السّلام فرمودند که خیر، این آثار به وجود نمی آید زیرا که او مکره به قسم شده و اکراه رافع این آثار است (۱). ملاحظه می کنید که حضرت برای رفع طلاق و عتق و صدقه

۱- محاسن برقی، ج ۲، ص ۳۳۹.

ص: ۲۴۶

که آثار وضعی هستند به حدیث رفع استناد کرده که رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فرموده که رفع ما اکرهوا علیه ... (البته این حدیث هم می تواند دلیل بر احتمال ثانی باشد که مقدر را اثر بارز می گرفت و هم می تواند دلیل بر احتمال ثالث باشد و به هر حال احتمال اول را رد می کند که خصوص مؤاخذة مقدر باشد).

قوله: ثم لا يذهب: آثار و احکامی که بر افعال ما مترتب می شود از زاویه ای دو دسته اثر است:

۱- آثاری که بر افعال ما به عناوین اصلی و اولی آنها مترتب است. فی المثل شرب خمر در حال اختیار موجب استحقاق عقاب و حد شرعی است، افطار موجب قضا و کفاره و عقوبت است، قتل موجب قصاص است، زیاده و نقیصه موجب بطلان نماز است و ... که خود عمل به عنوان ذاتی این احکام و آثار را دارد.

۲- آثاری که بر افعال ما به عناوین ثانوی و عارضی آنها مترتب است. فی المثل اگر قتل معنون به عنوان خطایی شد، موجب عتق و قبه و دیه کامله است که باید به اهل مقتول تسلیم شود. یا سهو و نسیان موجب سجده سهو است و ... حال حیث رفع آثاری را برمی دارد که از نوع دسته اول باشد؛ یعنی آثاری که بر فعل ما به عنوان اولی مترتب می شد آن آثار از فعل ما به عنوان ثانوی برداشته می شود؛ مثل قصاص، کفاره و قضاء روزه، بطلان نماز و ...

اما آثاری که مال عناوین ثانوی است و بر فعل خطایی یا سهوی یا اضطراری و اکراهی و ... بار می شود و موضوعشان این عناوین است، هرگز توسط حدیث رفع برداشته نمی شوند؛ زیرا خود عنوان ثانوی خطا و نسیان و اضطرار و عدم العلم و ... موضوع این آثار و احکام است و با آمدن موضوع، حکم هم می آید و معقول نیست که به حکم حدیث رفع خود این عناوین رافع این آثار و احکام باشد؛ زیرا تناقض می شود که هم موجب وضع و ثبوت حکم باشند و هم موجب رفع و سلب آن باشند؛ یعنی هم عند الخطأ دیه و عتق رقبه باشد و هم نباشد، هم عند النسیان دو سجده سهو باشد و هم نباشد ...

قوله: لا يقال: معترض می گوید که در بعضی از فرازها با حدیث رفع، آثار شرعیه افعال

ص: ۲۴۷

ما به عنوان ثانوی، رفع شده است و آنها سه فراز است:

۱- رفع ما لا یعلمون که بر مسلک مشهور مراد از موصول فعل بود و برای خروج از لغویت و کذب، کلمه مؤاخذه مقدر بود و چون مستقیماً اثر شرعی نبود، به واسطه ایجاب احتیاط اثر شرعی شد. در نتیجه با حدیث رفع، ایجاب احتیاط برداشته شده و ایجاب احتیاط اثر و حکم فعل مجهول است و عنوان جهل یا عدم العلم از عناوین ثانوی است که مقتضی وجوب احتیاط است (وگرنه با علم به فعل که سخن از احتیاط و وجوب آن مطرح نمی‌شود). و با حدیث رفع همین اثر رفع شده است. پس چگونه شما گفتید که حدیث رفع تنها آثار افعال به عناوین اولی را برمی‌دارد؟

۲ و ۳- رفع الخطأ و النسیان: باز بر مسلک شیخ باید مؤاخذه مقدر باشد و چون اثر شرعی نیست. تا قابل رفع به رفع شرعی باشد، ناچار باید حکمی و اثری مقدر باشد و آن ایجاب تحفظ است (اگر برای شارع واقع اهمیت داشت، بر بندگان تحفظ را واجب می‌کرد تا کمتر مرتکب خطا و دچار نسیان شوند) در نتیجه با حدیث رفع ایجاب تحفظ برداشته شده که اثر شرعی خطا و نسیان است و عنوان فعل خطایی و سهوی مقتضی ایجاب تحفظ است (وگرنه کسی که خطا و سهوی ندارد ایجاب تحفظ در حق او معنی ندارد). و با حدیث رفع همین ایجاب تحفظ رفع شده. پس چگونه شما گفتید که حدیث رفع فقط آثار افعال به عنوان اولی را رفع می‌کند و کاری به آثار ثانوی ندارد؟ در سه فراز مزبور سخن شما نقض می‌شود.

قوله: فانه یقال: مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید که ایجاب احتیاط که اثر شرعی فعل مجهول به عنوان مجهول نیست تا جهل و عدم علم موضوع آن باشد، و ایجاب تحفظ هم اثر خطا و نسیان نیست که این‌ها تمام موضوع ایجاب تحفظ باشند و مقتضی این آثار باشند، بلکه مقتضی برای این احکام خود واقع و حکم الله الواقعی است به اینکه اگر برای شارع رسیدن به واقع مهم بود و به هیچ قیمتی راضی به ترک آن نمی‌شد، حتماً احتیاط را واجب کرد، تحفظ را واجب می‌کرد تا به واقع برسیم و این واقع است که مقتضی این احکام است، اگر مهم باشد. منتها در مورد جهل و خطا و نسیان یعنی اگر جهل نبود، واقع

ص: ۲۴۸

مقتضی احتیاط نبود. اگر خطا و نسیان نبود، واقع مقتضی تحفظ و مواظبت نبود؛ ولی به هر حال مقتضی خود واقع است نه عنوان ثانوی تا نقضی پدید آید.

۲- حدیث حجب

حدیث حج عبارت است از: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم (۱).

کیفیت استدلال: آنچه در حدیث رفع درباره رفع ما لا یعلمون گفتیم، در این حدیث جاری است و آن اینکه مراد از موصول حکم الزامی است و معنای حدیث این است که هر حکم الزامی که علم آن از بندگان محجوب است و ما نسبت به آن علم نداریم و الزام مجهول است (منشأ شبهه فقدان نص و اجمال و تعارض نصوص باشد که شبهه حکمیه است یا امور خارجی باشد که شبهه موضوعیه است). در ظاهر این الزام از بندگان مرفوع است (ماده وضع اگر با عن متعدی شود به معنای رفع است و موضوع عنهم ای مرفوع عنهم) و در حق آنها فعلی نیست. در نتیجه مؤاخذه هم ندارد و معنای برائت جز این نیست.

(ضمناً احتمالی که در حدیث رفع بود که مراد از موصول فعل مجهول العنوان باشد ... به قرینه وحدت سیاق با سایر جملات مثل رفع ما اضطرّوا و ... در این حدیث نیست؛ زیرا جمله‌ها و فرازهای دیگری مطرح نیست تا جای آن احتمال باشد).

مرحوم آخوند به پیروی از شیخ اعظم در دلالت حدیث حجب اشکال دارند و آن اینکه محجوب بودن حکم گاهی از ناحیه شارع مقدس است که در سایه اینکه مخفی کردن حکم مصلحت داشته آن را مخفی کرده چه بسا احکامی تا زمان ظهور حضرت حجّت عجل الله تعالی فرجه الشریف مخفی باشد و یا در سایه اینکه اظهار حکم مفسده داشته تا مدتی اظهار نشده و شارع برای مردم بیان نکرده است و گاهی از ناحیه ظلم ظالمان و خیانت خائنان و ممانعت حسودان و مانعان است که جلو حکم صادره از معصوم را گرفته و نگذاشته به آیندگان برسد.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۱۹، حدیث ۲۸، باب ۱۲.

ص: ۲۴۹

حال بحث ما در حکم الزامی مشکوک و مجهولی است که بدست ما نرسیده و ما از آن خبر نداریم در اثر عوامل مختلفی که مانع شدند تا به ما برسد (وگرنه چه بسا از شارع صادر شده است؛ ولی به ما نرسیده و فقدان نصّ است و یا به طور مجمل به ما رسیده یا معارض دارد.) و مورد حدیث آن حکم الزامی است که از ناحیه شارع ابلاغ نشده و بیان نشده است؛ زیرا حجب و منع را به خدا نسبت داده و فرموده که ما حجب الله ... نه به عوامل دیگر، پس حدیث از ما نحن فیه اجنبی است و از قبیل حدیث معروف امام علی علیه السلام است که فرموده: «ان الله حدّ حدودا فلا تعتدوها و فرض فرائض فلا تعصوها و سکت عن اشیاء لم یسکت عنها نسیانا لها فلا تتکلفوها رحمه من الله لکم.» (۱) پس حدیث از ما نحن فیه اجنبی است.

(البته عنوان بحث ما حکم الزامی مجهول و مشکوک است که منشأش هم نوعا فقدان نصّ است و این اعم است از اینکه از شارع صادر شده؛ ولی به ما نرسیده یا اصلا از او صادر نشده است و هر دو را می‌گیرد و در نتیجه حدیث حجب به درد ما می‌خورد و دلیل بر جریان براءت می‌شود؛ زیرا نسبت به مواردی که منشأ شبهه فقدان نصّ باشد آنهم به این نحو که اصلا صادر نشده باشد حدیث می‌گوید که آزادید، نسبت به سایر موارد هم با عدم فصل درست می‌کنیم پس این حدیث هم قابل احتجاج است.)

۳- حدیثِ حلیت

«کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه فتدعه...» (۲)

کیفیت استدلال: هر چیزی که حلیت و حرمت آن برای شما مشکوک است و نمی‌دانید که آیا واقعا حلال است یا حرام؟ در ظاهر برای شما حلال است تا زمانی که علم به حرمت آن پیدا کنید پس تا علم به حرمت ندارید حکم به حلیت کنید، و شیئی هم اعم است از موضوع جزئی خارجی از قبیل شرب فلان مایع معین یا موضوع کلی از قبیل استعمال

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴، حدیث ۶۱، باب ۱۲ من ابواب صفات القاضی.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۶۰، حدیث ۴، باب ۴، من ابواب ما یکتسب به.

ص: ۲۵۰

دخانیات در اسلام که حکم کلی آن مجهول است. پس حدیث مزبور هم شبهات موضوعیه را می‌گیرد که منشأ شبهه امور خارجی است و هم شبهات حکمییه را می‌گیرد که منشأ شبهه فقدان نصّ و مانند آن است و بر حلیت ظاهری مشتبه الحرمه دلالت می‌کند و اگر در ظاهر حلال شد و ما در ارتکاب آن رخصت یافتیم. پس اگر هم در واقع حرام بوده فردای قیامت عقاب و مؤاخذه نخواهیم داشت و مقصود از برائت جز این نیست. پس این حدیث به درد اثبات برائت می‌خورد.

قوله: و بعدم الفصل: گویا کسی می‌گوید که این دلیل اخصّ از مدعاست؛ زیرا مدعا این است که در شک در تکلیف الزامی مطلقا جای برائت است، چه در شبهات تحریمیّه و چه وجوبیه؛ ولی دلیل شما فقط به درد شبهات تحریمیّه می‌خورد و در شک در حلیت و حرمت حکم به اباحه و برائت می‌کند و ربطی به شبهه وجوبیه ندارد.

مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید که به دو بیان تکلیف شبهه وجوبیه نیز روشن می‌شود:

۱- عدم الفصل قطعی: احدی از علماء میان شبهات تحریمیّه و وجوبیه فرق نگذاشته که بگوید در شبهه تحریمیّه برائت ولی در شبهه وجوبیه احتیاط (آری عکس آن را اخباری‌ها گفته‌اند که در شبهه وجوبیه برائت ولی در تحریمیّه احتیاط باشد). آنگاه به برکت حدیث حلیت، وضع شبهه تحریمیّه روشن شد و به ضمیمه عدم فصل قطعی و یقینی حکم شبهه وجوبیه نیز روشن می‌شود، یعنی در آنجا هم جای برائت است و با این ضمیمه دلیل با مدعا مساوی می‌شود.

۲- می‌توان شبهه وجوبیه را به شبهه تحریمیّه ارجاع داد تا مستقیما مشمول حدیث حلیت باشد و نیازی به ضمیمه عدم فصل نباشد.

بیان ارجاع: می‌دانیم که هر چیزی که فعلش واجب شد ترکش هم حرام می‌شود و واجب آن است که باید اتیان شود و نباید ترک شود، منع از ترک دارد. با این حساب در مورد مشتبه الوجوب که شاید فعلش واجب باشد، متقابلا احتمال حرمت ترک می‌آید که شاید ترکش حرام و ممنوع باشد و به این اعتبار داخل در اموری است که حرمت آنها

ص: ۲۵۱

مشکوک است و کل شیء حلال در آن پیاده می شود و حکم به عدم حرمت ترک می کند و بالملازمه عدم وجوب فعل ثابت می شود.

قوله: تأمل: شاید اشاره باشد به اینکه در جای خود ثابت شده که احکام بسائط هستند و وجوب عبارت است از الزام به فعل و باید بجا بیآوری، نه اینکه مرکب از باید و نباید باشد تا بگوییم ترک محتمل الوجوب حرام است یا محتمل الحرمة است و از این طریق مشمول حدیث شود. ضمن اینکه متبادر از شبهه وجوب، اموری است که فعل آنها شاید واجب باشد نه اینکه ترک آنها شاید حرام باشد. پس همان بیان اول صحیح است.

۴- حدیث سعه

«الناس فی سعه ما لا یعلمون.» (۱) در این حدیث دو احتمال دارد:

۱- کلمه سعه بدون تنوین باشد و به ما بعدش اضافه شده باشد.

۲- با تنوین و منقطع از اضافه باشد و طبق هر دو احتمال به درد اثبات براءت می خورد.

طبق احتمال اول، کلمه «ما» در ما لا یعلمون موصول است ای الاشیاء التي لا یعلمون و معنای حدیث این است که «الناس فی سعه الشیء الذی لا یعلمون یا لم یعلم یا المجهول» «همه یک معنی دارند» و از موصول هم خود حکم الزامی قابل اراده شدن است؛ یعنی «الناس فی سعه الايجاب او التحريم المجهول»، مردم از ناحیه ایجاب یا تحریم و در یک کلام الزام مجهول در وسعت و گشایش هستند و مضیقه ای نیست و آزاد و مختارند که محتمل الوجوب را انجام دهند یا نه، محتمل التحريم را ترک کنند یا نه. مؤاخذه و بازخواستی ندارد و معنای براءت جز این نیست.

طبق احتمال دوم کلمه «ما» مصدریه زمانیه است و به معنای ما دام است و ما بعدش را به تأویل مصدر می برد «ای دوام عدم علمهم یا ما دام لا یعلمون» باز معنای حدیث این است که مردم در وسعت و گشایش هستند تا هنگامی که نمی دانند و علم ندارند و نسبت به استعمال توتون علم ندارند و فقدان نصّ است پس آزادند و حق دارند مرتکب شوند و

۱- وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۱۰۷۳، حدیث ۱۱، باب ۵ من ابواب النجاسات.

ص: ۲۵۲

معنای اصل براءت جز این نیست. پس این حدیث هم به خوبی مدّعی ما را ثابت می کند و در شبهه وجوبیه و تحریمیّه هر دو حکم به براءت می کند.

قوله: و من الواضح: ادله براءت از زاویه ای دو دسته می شوند:

۱- قسمتی از آنها ادله ای هستند که اگر برفرض ادله احتیاط که در آینده مطرح می شود دلالتشان تمام باشد و شبهات بدویه و شک در تکلیف را هم شامل شوند، حتما بر ادله براءت تقدم پیدا می کنند و ورود دارند؛ یعنی موضوع دلیل براءت را از میان برمی دارند.

مثلا آیه شریفه فرموده: *مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (۱)* و عذاب را دائر مدار بعث رسول یعنی بیان و اعلام می کرد که تا بیانی نباشد. عذابی نیست و ما آزادیم. حال اگر دلیل احتیاط قابل قبول باشد، بیان خواهد بود و اذا جاء البیان ارتفاع عدم البیان و بر دلیل براءت وارد می شود. یا مثلا دلیل عقلی بر براءت می گوید که عقاب بدون بیان و مؤاخذه بلا برهان قبیح است و دلیل احتیاط اگر تمام باشد، می گوید: من بیان و برهان و حجّت هستم و با آمدن بیان و حجّت بر مؤاخذه حکم عقل به قبح عقاب (بلا بیان) منتفی می شود و دلیل احتیاط وارد است. در نتیجه دلالت این قسم از ادله: بر براءت تعلیقی خواهد بود؛ یعنی معلق است به اینکه دلیل احتیاط موارد شک در اصل تکلیف را شامل نشود و مخصوص موارد علم اجمالی باشد؛ وگرنه جای این قسم نخواهد بود.

۲- قسمی هم دلایلی هستند که برفرض تمامیت ادله احتیاط، به جنگ این ادله آمده و با یکدیگر تعارض می کنند. نه اینکه ادله احتیاط بر آنها وارد یا حاکم و در یک کلام بر آنها مقدم باشد. از جمله این قسم همین حدیث سعه است که در موارد عدم علم و شک در تکلیف حکم به سعه و آزادی می کند و دلیل احتیاط در همین مورد حکم به مضیقه می کند و در عرض هم بوده و تعارض می کنند و باید به سراغ قواعد معارضه برویم.

قوله: لا یقال: نکته مزبور زمینه ساز اشکالی شد. موضوع حدیث سعه «ما لا یعلمون» است؛ یعنی نسبت به تکالیفی که نمی دانید و عدم العلم است آزادید و ادله احتیاط برفرض تمامیت بر وجوب احتیاط دلالت می کنند و ما یقین داریم که باید احتیاط کنیم و علم

۱- سوره اسراء، آیه ۱۵.

ص: ۲۵۳

به وجوب احتیاط می آورند «و اذا جاء العلم ارتفع عدم العلم» باز دلیل احتیاط وارد شد و موضوع حدیث سعه را از بین برد. پس چرا حکم به تعارض کردید؟

قوله: فانه يقال: معترض میان دو مطلب خلط کرده: ۱- علم به وجوب احتیاط، ۲- علم به وجوب یا حرمت واقعی در موارد مشتبهات و دلیل احتیاط بر فرض تمامیت مطلب اول را ثابت می کند؛ یعنی ما یقین می کنیم که وظیفه ما در شبهه احتیاط کردن است. ولی مطلب دوم را ثابت نمی کند؛ یعنی باز هم واجب یا حرام واقعی را نمی دانیم و اگر از ما پرسند که واقعا واجب است یا نه؟ حرام است یا نه؟ جواب «نمی دانم» است. اگر می دانستیم، نوبت به احتیاط نمی رسید. پس دلیل وجوب احتیاط در مورد عدم علم به واقع احتیاط را واجب می کند و از آن طرف موضوع حدیث سعه عدم علم نسبت به واقع است و در این مورد حکم به توسعه و گشایش می نماید. هر دو در مورد واحد هستند و هیچ کدام علم به واقع نمی آوردند تا رافع موضوع دیگری باشند. بنابراین کماکان تعارض دارند و در عرض هم.

یکی می گوید که نسبت به واقع مجهول آزاد و در وسعت هستید و دیگری می گوید آزاد نیستید و در مضيقه می باشید.

قوله: نعم: اگر وجوب احتیاط یک وجوب نفسی و استقلالی بود (از قبیل وجوب نماز و روزه و ... که مستقلا ثواب و عقاب دارند.) جا داشت کسی بگوید که پس از علم به وجوب احتیاط نوبت به براءت نمی رسد و مستقلا و به عنوان یک واجب نفسی باید احتیاط کرد و صددرصد مضيقه است؛ و لکن قبلا در فرازی از مطالبی که در باب حدیث رفع داشتیم، گفته شد که وجوب احتیاط، طریقی و به منظور رسیدن به واقع است و احتیاط برای این است که احیانا اگر در موردی واجب بود، در مخالفت واجب واقع نشویم یا اگر حرام بود، ما مخالفت حرام نکرده باشیم. نه اینکه واجب نفسی باشد (وگرنه کسی که در مثل علم اجمالی به وجوب ظهر و جمعه احتیاط می کند و هر دو را می آورد باید دو ثواب داشته باشد. یکی بر اتیان واجب واقعی و دیگری بر احتیاط کردن. اگر احتیاط نکرد، باید دو عقاب داشته باشد و احدی بدان ملتزم نیست.) و وقتی طریقی بود و هدف رسیدن به واقع بود فرض این است که واقع برای ما مشکوک و مجهول و مشتبه است و در چنین موردی

ص: ۲۵۴

دلیل احتیاط امر به احتیاط نموده و مضیقه درست می کند و دلیل سعه حکم به توسعه و رفع مضیقه می کند و کماکان معارضه باقی است.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه حتی اگر وجوب نفسی هم باشد، در آینده میان دو دسته دلیل جمع کرده و اخبار احتیاط را به شبهات مقرون به علم اجمالی اختصاص خواهیم داد و در باب شک در تکلیف جای آنها نیست و جای براءت و حدیث سعه و رفع و حلّیت و حجب و مانند آن است.

۵- حدیث اطلاق

«کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی.» (۱) آخرین حدیثی که مرحوم آخوند در کفایه بدان استناد کرده، حدیث اطلاق است و مفادش این است که هر چیزی مطلق است؛ یعنی محدودیتی ندارد تا زمانی که در آن رابطه نهی وارد شود و جمله غائیه منطوق و مفهوم دارد. منطوقش این است که تا نهی وارد نشده هر چیزی مطلق است و محدودیتی در کار نیست و ما نسبت به آن چیز آزادیم. مفهومش این می شود که پس وقتی نهی وارد شد، آزاد نیستیم و محدودیت در کار است. ضمناً شیء هم اعم از شیء جزئی است که در شبهه موضوعیه مطرح است یا شیئی کلی که در شبهه حکمیه مطرح است و در هر دو صورت حدیث می گوید: تا نهی نرسیده، شما آزادید و مدعای ما نیز همین است که در موارد فقدان نصّ و ... آزادیم و مؤاخذه و عقوبتی نیست و اصل براءت یعنی همین.

قوله: و دلالة: مرحوم آخوند به پیروی از شیخ انصاری رحمه الله دلالت این حدیث را قبول ندارند. به این بیان که ورود نهی از معصوم علیه السلام یا صدور نهی از معصوم (در ما نحن فیه مراد از ورود و صدور یکی است.) دو گونه است:

۱- ورود واقعی یعنی در واقع نهی از شارع صادر شده و لا- تفعل فرموده و لو بدست ما نرسیده و ما از آن خبر نداریم و عوامل گوناگونی باعث شد تا آن نهی از محل دید و شنود ما مخفی بماند.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۲۷، باب ۱۲، حدیث ۶۰.

ص: ۲۵۵

۲- ورود و اصل یعنی نهی صادر شده و به ما هم رسیده باشد یا به طریق علم و یقین (به خبر متواتر مثلاً) و یا به طریق ظن معتبر (خبر ثقه مثلاً) حال دلالت حدیث بر اطلاق و آزادی و براءت در مشتبه الحرمه منوط به این است که مراد از ورود، ورود و اصل باشد «ای حتی یصل الیکم نهی» و بدون وصول به ما اصلاً ورود صدق نمی‌کند تا بگوییم حدیث به ما نرسیده. پس غایت حاصل نشده و حکم اطلاق و توسعه به حال خود باقی است؛ ولی این مبنا درست نیست و ورود اعم است از ورود واقعی و ورود و اصل و همین اندازه که در واقع نهی صادر شده باشد کافی است و غایت حاصل شده و جای اطلاق و توسعه نیست (مخصوصاً اینکه نهی به خیلی از مردم موجود در آن عصر و زمان هم رسیده و بدان عمل هم کرده‌اند؛ ولی بدست ما نرسیده و نمی‌توان گفت که اینجا نهی صادر نشده).

آنگاه اگر غایت این شد، می‌گوییم که قبول داریم که نهی به ما نرسیده و اصل نشده؛ ولی این بدان معنا نیست که از معصوم صادر نشده باشد. شاید صادر شده و در گذر زمان در تاریخ مدفون شده و به ما نرسیده است. با وجود این شاید و احتمال، استناد به حدیث کل شیء مطلق از نوع تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه است که جایز نیست. (البته اشکال دیگری که در حدیث حلیت هم بود که مخصوص شبهه تحریمی بود و شبهه وجوبیه را شامل نمی‌شد و دلیل اخص از مدعا بود، درباره این حدیث هم می‌آید؛ ولی جواب همان است که در حدیث حل گذشت).

قوله: لا- یقال: معترض می‌گوید که فرض این است که نهی به ما نرسیده و عدم وصول وجدانی است و تنها احتمال می‌دهیم که صادر شده و به ما نرسیده است که با استصحاب عدم صدور آن را نفی می‌کنیم و می‌گوییم که قبل از شریعت چنین نهی نبوده حال پس از شریعت شک در صدور و ورود نهی پیدا می‌کنیم و اصالة العدم که همان استصحاب باشد، جاری کرده و نتیجه می‌گیریم که ان شاء الله نهی صادر نشده و کماکان حکم به براءت می‌کنیم.

قوله: فانه یقال: مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید: گرچه به ضمیمه استصحاب مزبور مطلب حل می‌شود و حکم به اباحه مجهول الحرمه می‌کنیم؛ ولی نه به عنوان اینکه شرب

ص: ۲۵۶

توتون مثلا مجهول و مشکوک الحکم است (که ما دنبال این عنوان هستیم) بلکه به عنوان اینکه فلان موضوع نهی درباره اش وارد نشده و با استصحاب، عدم ورود نهی تعبدا احراز می شود و بنا را بر عدم صدور می گذاریم و از این باب حکم به اباحه می کنیم (که ما دنبال این عنوان نیستیم و در باب استصحاب این بحثها مطرح است، نه در اصل براءت که تمام موضوع براءت، شک و جهل بسیط و عدم علم است).

قوله: لا يقال: معترض می گوید: قبول داریم که اصالة العدم که آمد نتیجه اش حکم به اباحه شیئی است به عنوان اینکه نهی ندارد، نه به عنوان مجهول الحکم؛ ولی چه فرقی به حال شما دارد؟ هدف اصلی شما این است که در برابر اخباری ها که احتیاطی هستند و می گویند «مشتبه الحرمه را باید ترک کرد و ...» یک براءت و اباحه ظاهری درست کنید و ثابت کنید که در شیء مجهول الحرمه، احتیاط لازم نیست و حکم به اباحه می شود، حال به عنوان این باشد که مجهول الحکم است یا به عنوان این باشد که معلوم العدم است و عدم نهی احراز شده است. از این رو چه اصراری دارید که حتما به عنوان اولی باشد یا دومی؟

قوله: فانه يقال: مصادیق مشکوک التحريم دو دسته است: ۱- مواردی که از اول شک داریم که نهی از شارع نسبت به آنها صادر شده یا خیر. ۲- مواردی که نهی صادر شده، اباحه ای هم صادر شده؛ ولی تقدم و تأخر آن دو مشکوک است و نمی دانیم کدام مقدم است و کدام مؤخر؟ آنگاه اگر به عنوان مشکوک الحرمه حکم به اباحه کنیم، تمام این افراد و موارد را شامل می شود و دلیل مساوی با مدعاست؛ ولی اگر به عنوان «أنه لم یرد فیه النهی» حکم به اباحه کنیم، مصداق دوم را شامل نمی شود؛ زیرا فرض این است که اجمالا نهی وارد شده و جای استصحاب عدم نهی نیست. در نتیجه دلیل اخص از مدعا می شود و مخصوص دسته اول می شود و دسته دوم را شامل نمی گردد. این است فلسفه و نکته اصرار ما که به عنوان اولی باشد نه دومی.

قوله: لا يقال: معترض می گوید: در صورتی دلیل اخص از مدعا بود که برای دسته دوم از افراد شبهه راه دیگری نداشته باشیم؛ ولی از راه عدم الفصل حکم آنها هم روشن می شود. بیان مطلب: اصولی ها که در شبهات بدویه براءتی هستند در همه موارد و مصادیق

ص: ۲۵۷

شبهه چه دسته اول و چه دسته دوم براءت جاری کرده و به اباحه ظاهری فرد مشتبه حکم کرده اند و اخباری ها هم که در شک در تکلیف احتیاطی هستند در همه موارد شبهه احتیاطی شده اند. بنابراین احدی تفصیل نداده که در قسمت اول براءتی شده و حکم به اباحه کند و در بخش دوم احتیاطی شود و از آنجا که بخش اول را با استصحاب عدم ثابت کردیم که مشتبه الحرمه، حرام نیست و در ظاهر مباح است به ضمیمه عدم فصل مذکور حکم بخش دوم را هم ثابت می کنیم و دلیل مساوی با مدعا می شود.

قوله: فانه یقال: در جواب می گوئیم که اگرچه واقعا میان دو دسته افراد فصلی نیست و ملازمه است؛ ولی صرف این کافی نیست که اگر حکم در دسته ای بود، در دسته دیگر هم ثابت شود، بلکه اگر دلیلی که حکم به اباحه را در بخش اول ثابت می کند، یک دلیل اجتهادی و اماره معتبره باشد. اماره مثبتاتش هم حجّت است و لوازم و ملازمات را هم ثابت می کند؛ ولی اگر دلیل بخش اول یک اصل و استصحاب باشد، فقط مؤدای خودش را ثابت می کند و ملازمات آن را ثابت نمی کند و حکمش را بیان نمی کند؛ زیرا اصل مثبت می شود که حجّت نیست. پس نمی توان به برکت استصحاب حکم دسته دوم را ثابت کرد و کماکان اشکال باقی است که دلیل اخصّ از مدعا است.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه ما حکم دسته دوم را با استصحاب ثابت نمی کنیم تا شما بگوئید که اصل مثبت حجّت نیست، بلکه از راه عدم فصل ثابت می کنیم که اجماع مرکب و دلیل جداگانه ای است. شاید هم اشاره باشد به اینکه ما به وسیله استصحاب موضوع را منقّح می کنیم که در مورد شرب توتون مثلا نهی وارد نشده و وقتی موضوع احراز شد. بعد حدیث کل شیء مطلق پیاده می شود که دلیل اجتهادی است و دلیل اجتهادی مثبتاتش هم حجّت است و ملازمات را هم ثابت می کند و دلیل مساوی با مدعا می شود.

ج) اجماع و براءت

دلیل سوم از ادله براءت در شبهات بدویه و شک در اصل تکلیف، اجماع است. شیخ اعظم در رسائل به انواع گوناگون نقل اجماع کرده اجماع محصل و منقول، قولی و عملی،

ص: ۲۵۸

تجزی و تعلیقی از اصولی و اخباری و از اصولی‌ها به تنهایی ... (۱) ولی مرحوم آخوند به این دلیل اعتنایی ندارند و می‌فرماید که در مسأله‌ای که (شک در تکلیف) هم دلیل قاطع عقلی داریم (عقاب بدون بیان قبیح است) و هم دلیل واضح و روشن نقلی (روایات مذکور) داریم، نوبت به اجماع نمی‌رسد و اجماع یک دلیل مستقل تبعیدی نخواهد بود، بلکه هر کس فتوا داده به استناد همان حکم عقلی و دلیل نقلی است و اجماعی هم که درست شود مدرکی خواهد بود و اجماع مدرکی ارزش ندارد. ضمن اینکه اجماع منقول فی حد ذاته هم ارزشی ندارد.

(د) عقل و برائت

دلیل چهارم از ادله اصولی‌ها بر برائت، دلیل عقلی و حکم عقل است. عقل هر عاقلی وجدان و فطرت هر انسانی حاکم است به اینکه عقاب بدون بیان و مؤاخذة بدون حجّت و برهان قبیح و ظلم بر بنده است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود. با این توضیح که صرف وجود واقعی بیان کافی نیست که زمانی نهی یا امری از شارع صادر شده؛ و لو در تاریخ مدفون شده و بدست ما نرسیده است، بلکه بیانی حجّت را بر ما تمام می‌کند که به ما برسد و ما از آن باخبر شویم، و طریق وصول هم به این نیست که ما بیکار باشیم و هیچ فحص و تحقیقی نکنیم و فرشته‌ای آن حکم را به ما برساند، بلکه احکام در منابع خودش موجود است و بر ماست که برویم و فحص کنیم و وقتی به نحو تمام و کمال فحص کردیم و به نتیجه‌ای نرسیدیم و به کلی از ظفر به دلیل ناامید شدیم آن وقت است که هیچ تقصیری نداریم و کوتاهی نکرده ایم و کاملاً معذوریم. اگر هم در واقع حرام یا واجب بوده و ما مخالفت کرده ایم؛ ولی یقین داریم که عقابی نیست چون صددرصد بدون بیان و اعلام و حجّت است و ظلم و قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود و ما نحن فیه از این قبیل است که بعد از فحص و یأس از بیان و دلیل و مجرد شک در اصل تکلیف جای برائت است و مؤاخذة‌ای در میان نیست.

قوله: و لا یخفی: ممکن است کسی توهم کند که ما قاعده عقلی دیگری هم داریم که:

«دفع ضرر محتمل لازم و واجب» و به حکم این قاعده در شک در اصل الزام ایجابی یا تحریمی باید احتیاط کرد؛ زیرا احتمال وجوب می دهیم و به دنبالش احتمال ضرر می دهیم و دفع ضرر محتمل لازم است. احتمال حرمت می دهیم و به دنبالش احتمال ضرر و دفع آن لازم است و جای احتیاط است نه برائت.

ضمناً این قاعده بر قانون قبیح عقاب بدون بیان وارد و مقدم است؛ زیرا موضوع قبیح عقاب عبارت است از عقاب بدون بیان قبیح است و دفع ضرر محتمل می گوید من بیان هستم منتها بیان عقلی که حجت باطنی است نه بیان شرعی و نقلی؛ ولی بیان عقلی هم بیان است و «اذا جاء البیان ارفع عدم البیان» پس جای قبیح عقاب بلا بیان نیست، بلکه جای قانون دفع الضرر المحتمل واجب است و باید احتیاط کرد.

مرحوم آخوند در پاسخ قاعده مزبور در دفع توهم مذکور می فرماید که منظور شما از ضرر محتمل که موضوع قاعده قرار دادید (ضرر محتمل دفعش واجب است) چیست؟ آیا مرادتان ضرر عقوبت است یا ضررهای دیگر که مالی و جانی و ... باشد؟ اگر منظور عقوبت باشد و در واقع می خواهید بگویید که دفع عقاب محتمل واجب است، خواهیم گفت که پس از حکم قاطع وجدان و عقل فطری به قبیح عقاب بدون بیان جای قاعده مذکور نیست و ما یقین به عدم عقاب داریم و یک هزارم هم احتمال عقاب نمی دهیم تا کسی بگوید که دفع عقاب محتمل واجب است. به دیگر سخن، موضوع قاعده مذکور، عقاب محتمل است و در موارد شک بدوی پس از فحص و یأس ما احتمال عقاب نمی دهیم قطع به عدم داریم. پس قاعده مذکور در ما نحن فیه جایی ندارد چه رسد به اینکه جاری شود و بیانیت پیدا کند و بر قانون قبیح عقاب وارد شود.

قوله: کما انه: آری، قانون دفع عقاب محتمل در دو باب دیگر قابل جریان است:

۱- در موارد شبهات مقرونه به علم اجمالی: اجمالاً می دانیم یا ظهر واجب است یا جمعه. هر کدام را که انجام ندهیم احتمال عقاب می دهیم و جا دارد کسی بگوید که دفع ضرر (عقاب) محتمل لازم است.

ص: ۲۶۰

۲- در موارد شک بدری قبل از فحص و یأس که جاهل مقصر هستیم و اگر احتمال وجوب یا حرمت دادیم و فحص نکرد مخالفت کردیم، احتمال عقاب می دهیم و مجالی برای قاعده مذکور هست.

تازه در همین دو مورد هم حکم به احتیاط نه به مناط این است که دفع عقاب محتمل واجب است، بلکه مناط دیگری دارد، بیان مطلب: اگر محتمل التحريم را مرتكب شدیم یا مصادف واقع درمی آید و در واقع هم حرام بوده و یا مخالف واقع درمی آید و هکذا نسبت به محتمل الوجوب یا نسبت به یکی از دو طرف علم اجمالی

اگر مصادف با واقع نباشد، نامش تجری بر محتمل الوجوب او التحريم است که در مباحث قطع عنوان شد؛

و اگر مصادف باشد، در مورد علم اجمالی آنکه موجب احتیاط و لزوم اتیان به طرفین می باشد، خود علم اجمال است که علم است و منجز واقع است نه قانون دفع عقاب محتمل، در مورد شک بدوی قبل از فحص هم چون هنوز مؤمن نداریم (تأمین عبارت است از قبح عقاب بلا بیان) و تا فحص نکنیم و مایوس نشویم تأمین نداریم و عذری هم نداریم. در واقع جاهل مقصر هستیم که در حکم عالم است و واقع در حق او منجز است و باید احتیاط کند، چه دفع ضرر محتمل را واجب بدانیم یا ندانیم. پس اگر مراد از ضرر، عقوبت باشد، در ما نحن فیه و بلکه در هیچ جای دیگر مجالی برای آن نیست.

قوله: و اما ضرر غیر العقوبه: اما اگر مراد از ضرر، ضررهای دیگر غیر از عقوبت باشد (از قبیل ضرر مالی، جانی و ...) خواهیم گفت که اولاً اصل این قاعده را قبول نداریم که دفع ضرر محتمل واجب باشد، بلکه نه تنها دفع ضرر محتمل لازم نیست که گاهی دفع ضرر مظنون هم لازم نیست و بلکه در مواردی به خاطر یک سلسله دواعی و انگیزه ها دفع ضرر مقطوع هم لازم نیست و عقلاً و شرعاً ارتکاب و تحمل آن برای پاره ای از مصالح ممنوعیتی ندارد بلکه حسن هم دارد. فی المثل جانبازی که خود نیاز مبرم به خون دارد؛ ولی به حکم نوع دوستی یا مسلمان بودن مقداری از خونس را اهداء می کند یا فردی که کلیه ای را می دهد، یا کسی که مالی را به دیگری احسان می کند و ... تمام این ها برحسب

ص: ۲۶۱

ظاهر ضرر محسوب می شود و مقطوع هم هست؛ ولی احدی نگفته که دفع این ضررها لازم است و ارتکابش قبیح و ممنوع است، بلکه مرتکب آنها را تحسین هم می کنند. پس قاعده مزبور ناتمام است.

قوله: مع ان احتمال: ثانيا برفرض قانون لزوم دفع ضرر محتمل صحیح باشد؛ ولی بر مورد بحث ما منطبق نیست. از نظر مسلک عدلیه احکام شرعیه تابع ملاکات و مصالح و مفسدات واقعیه است؛ یعنی آنچه در واقع مصلحت دارد، شرعا واجب و آنچه مفسده دارد حرام است. از نظر حکم عقل نیز مطلب همین است؛ یعنی احکام عقلیه و حکم عقل به حسن و قبح نیز تابع ملاکات و مصالح و مفسدات نوعیه است؛ آنچه برای نوع مصلحت دارد عقل می گوید حسن و خوب است، مثل عدالت و آنچه برای نوع مفسده دارد عقل می گوید بد است، مثل ظلم، میان مصالح و مفسدات با منافع و مضار عموم و خصوص من وجه است؛ زیرا چه بسا چیزی مصلحت دارد، مثل خمس و زکات دادن، عدل و احسان نمودن و ... ولی منفعت عقلایی ندارد و چه بسا به ضرر شخص است. و چه بسا چیزی منفعت دارد؛ ولی مصلحت ندارد، مثل ستم و غضب مال مردم و احتکار و گرانفروشی و ...

که به حال شخص سودمند است، ولی نه شرعا و نه عقلا مصلحت ندارد. و چه بسا چیزی هم مصلحت داشته باشد و هم منفعت.

در بخش مفسده و ضرر هم چنین باشد که بعضی چیزها مفسده داشته باشد ولی ضرر نداشته باشد. بعضی چیزها ضرر دارند ولی مفسده ندارند و برخی کارها هم ضرر دارند و هم مفسده و احکام شرعیه و عقلیه دائر مدار مصالح و مفسدات است، نه منافع و مضار.

با توجه به این مقدمه، بحث ما در شك در اصل تکلیف یا احتمال حرمت و احتمال وجوب است و این ها ملازم با احتمال ضرر و نفع نیستند تا شما بگویید که هر کجا احتمال حرمت بود احتمال ضرر هم هست و سپس کبرای کلی را بیاورند که «و دفع الضرر المحتمل واجب» یا هر کجا احتمال وجوب بود احتمال منفعت نیز هست سپس بگویند که «و جلب منفعت محتمله واجب است»، بلکه این ها ملازم با مصلحت و مفسده هستند و هر کجا احتمال وجوب بود احتمال مصلحت نیز وجود دارد و ترک آن موجب احتمال مفسده

ص: ۲۶۲

می شود و هکذا در احتمال حرمت احتمال مفسده وجود دارد. پس کبرای کلی هم نمی آید که «دفع ضرر محتمل واجب باشد»؛ زیرا چه بسا در مورد حرام اصلا احتمال ضرر نمی دهیم تا لازم الدفع باشد و حد اکثر احتمال مفسده می دهیم و لا غیر، پس باز هم وجهی برای قاعده دفع ضرر محتمل درست نشد.

قوله: ان قلت: در جای خود بحثی است که اصل اولی در اشیاء با قطع نظر از حکم و خطاب شارع چیست؟ آیا اصل اولی اباحه و جواز و آزادی است یا حظر و منع است؟ سه مسلک وجود دارد:

۱- مسلک مشهور این است که «الاصل فی الاشیاء الاباحه و الجواز»، مگر مواردی که به دلیل خاص خارج شده و شارع حکم به منع و حرمت نموده است. بنابراین جواز اباحه مطابق اصل است و نیازی به بیان ندارد و باید حرامها را شارع بیان کند.

۲- مسلک جماعتی این است که «الاصل فی الاشیاء الخضر و المنع»، مگر مواردی که شریعت حکم به حلیت و جواز آنها نموده است. بنابراین ممنوعیت طبق اصل است و حلالها بیان می طلبد.

۳- مسلک عده ای هم این است که «الاصل فی الاشیاء الوقف»، یعنی ما باشیم و عقل نباید حکم به اباحه چیزی یا حرمت آن بنمائییم و باید منتظر بیان شارع باشیم و هر کجا بیانی نرسید از لحاظ فتوا توقف کرده و از لحاظ عمل احتیاط می کنیم (محتمل الوجوب را انجام می دهیم، محتمل التحریم را ترک می کنیم). که عملا- قول به توقف با قول به منع و خطر یکی است. دلایل این انظار در جای خود مطرح است. (۱)

جناب شیخ طوسی در عده الاصول طرفدار حظر یا وقف گردیده و برای آن این چنین استدلال کرده که همان طور که عقلا اقدام کردن بر ارتکاب کارهایی که معلوم المفسده می باشند، قبیح است، عقل ما مستقل است به قبح و زشتی کاری که محتمل المفسده است و انسان از وقوع در مفسده ایمن نیست. لذا تا ترخیص و اجازه ای از شارع نرسیده ما حق نداریم مرتکب شویم و عقل این اجازه را نمی دهد و ارتکاب ما را تقبیح می کند. (۲)

۱- مطارح الانظار، ص ۲۴۵.

۲- عده الاصول، ج ۲، ص ۱۱۷.

ص: ۲۶۳

با توجه به این مقدمه معترض می گوید که ما روی ضرر محتمل تکیه نمی کنیم تا شما در جواب بگویید که احتمال حرمت ملازم با احتمال ضرر نیست ... بلکه روی احتمال مفسده تکیه می کنیم که شما هم قبول کردید که هر جا احتمال حرمت بود احتمال مفسده هم هست و می گوییم که در شبهات بدویه و شک در اصل الزام، احتمال حرمت وجود دارد و هر جا احتمال حرمت بود احتمال مفسده نیز وجود دارد و این دو ملازم یکدیگرند و کبرای کلی هم این است که دفع مفسده محتمله واجب است. در نتیجه دفع محتمل التحريم و اجتناب از آن و احتیاط کردن واجب است و هو المطلوب. دلیل این کبرای کلی همان است که در مقدمه از زبان شیخ طوسی رحمه الله آوردیم.

قوله: قلت: مرحوم آخوند سه جواب به اعتراض داده اند:

۱- ما اصل استقلال عقل را قبول نداریم و عقل ما حکم نمی کند به قبح اقدام و ارتکاب چیزی که محتمل المفسده است آنهم بعد از فحص و یأس از دلیل و چنین احتمال مفسده ای لازم الاجتناب نیست و مراعات ندارد. عقل شیخ طوسی چنین حکم می کند؛ ولی عقل ما نه.

۲- سیره عقلاء هم خلاف آن را ثابت می کند؛ زیرا عقلاء در امور و شئون مختلف زندگی عملاً با محتمل المفسده مثل معلوم المفسده برخورد نمی کند و اگر یقین به مفسده داشته باشد، اجتناب می کنند، ولی به مجرد احتمال خطر و مفسده احترازی ندارند و لذا اقدام می کنند و تجارت و کشاورزی و غیره دارند با اینکه هر لحظه احتمال خطر و غرق شدن و نابود شدن و ... وجود دارد، ولی مورد اعتنا و توجه آنان نیست.

۳- شارع مقدس هم در شبهات موضوعیه و وجوبیه و حتی تحریمیّه بر مسلک اصولیون اذن در اقدام داده و اگر چنین اقدامی عقلاً قبیح بود، هرگز شارع کار قبیح نمی کرد و اذن در ارتکاب نمی داد. پس شرعاً و عقلاً منعی از ارتکاب نداریم.

قوله: فتأمل: شاید اشاره باشد به اینکه اگر روی اذن و ترخیص شرعی تکیه کردیم، دیگر براءت مزبور، براءت عقلی نمی شود و از بحث ما خارج می گردد و براءت شرعی می شود که مستند به شارع است.

ص: ۲۶۴

نتیجه: مخالفان ما با سه قاعده عقلی خواستند به جنگ قانون قبح عقاب بلا بیان بیایند و آن را نابود کنند:

۱- قانون لزوم دفع عقاب محتمل، ۲- قانون لزوم دفع ضرر محتمل، ۳- قانون لزوم دفع مفسده محتمله. و دیدیم که همه این ها قابل جواب است و هیچ کدام در مورد بحث ما جاری و ساری نمی باشند و حاکم علی الاطلاق همان قبح عقاب بدون بیان است.

نتیجه نهایی اینکه برای اصل براءت در شبهات بدویه به ادله اربعه استدلال شد که از دیدگاه آخوند به آیات و اجماعات استدلال کردن ناتمام بود؛ ولی دلالت برخی از روایات و نیز حکم عقل را پذیرفتند و در شبهه بدویه شرعا و عقلا جای براءت است.

ادله اخباری ها و احتیاط

اشاره

در برابر اصولی ها، نوع اخباری ها طرفدار وجوب احتیاط شده اند، آنهم در خصوص شبهه حکمیة تحریمیة (وگرنه در شبهه موضوعیه و حکمیة وجوبیه مثل اصولی ها براءت را جاری می دانند) و برای مدعی مزبور به سه دلیل استدلال کرده اند: ۱- کتاب، ۲- سنت، ۳- حکم عقل، و به اجماع استدلال نکرده اند، زیرا پرواضح است که در مسئله اجماعی وجود ندارد و با مخالفت اصولیون چگونه ادعای اجماع بنمایند؟

الف) قرآن و احتیاط

از قرآن کریم به سه دسته آیه برای لزوم احتیاط استدلال کرده اند:

۱- آیاتی که از قول به غیر علم نهی کرده است از قبیل: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (۱) «وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ»*

(۲)

کیفیت استدلال: فتوا به براءت شرعی یا اباحه ظاهری در موارد شبهه، از نوع فتوا به غیر علم است؛ زیرا شما یقین ندارید که فلان کار شرعا مباح باشد و ما نسبت به آن آزاد باشیم و مع ذلک فتوا به اباحه می دهید همچین حکم به ایمنی از عقوبت و براءت عقلی از نوع

۱- سوره اعراف، آیه ۳۳.

۲- سوره نور، آیه ۳۵.

ص: ۲۶۵

حکم به غیر علم است؛ زیرا شما یقین به ایمنی ندارید و شاید عذاب باشد. پس چگونه فتوا به آزادی می دهید؟

۲- آیاتی که از وقوع در تهلکه و القاء نفس در معرض هلاکت نهی کرده و فرموده: **لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (۱)**.

کیفیت استدلال: کسی که مشتبه التحريم را مرتکب می شود خود را در معرض هلاکت افکنده؛ زیرا شاید در واقع حرام باشد و موجب هلاکت و عقاب شود و القاء در تهلکه ممنوع است. پس ارتکاب شبهه ممنوع است و باید احتیاط کرد.

۳- آیاتی که امر به تقوا نموده و فرموده: **اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ (۲)** و حق تقوای الهی این است که انسان از حرام واقعی مسلّم اجتناب کند، از محتمل التحريم هم اجتناب کند و گرنه تقوای الهی را مراعات ننموده است.

قوله: و الجواب: مضافا به جوابهای نقضی که سه جواب است و آخوند رحمه الله از آنها صرف نظر کرده اند:

۱- در شبهه موضوعیه هم همین حرفها هست پس چرا شما در آنجا برائتی شدید؟ ۲- در شبهه وجوبیه نیز همین حرفها هست و شما برائتی شدید. ۳- خود اخباری ها چند گروهند: عده ای توقفی اند؛ ولی عده ای فتوا به وجوب احتیاط می دهند، عده ای فتوا به حرمت ظاهری مشتبه التحريم داده اند، عده ای فتوا به حرمت واقعی داده اند و همان اشکال به این ها هست که قول به غیر علم است.

و جواب مرحوم آخوند این است که پس از قیام ادله معتبره از نقل و عقل بر براءت و اباحه شرعی و ایمنی عقلی از عقاب در شبهه بدویه، فتوا به اباحه یا براءت از نوع فتوای بدون علم و دلیل معتبر نیست، بلکه با دلیل است و از آیات دسته اول تخصصا خارج است و نیز ارتکاب مشتبه با وجود دلایل عقلی و نقلی بر جواز از نوع اقدام در هلاک و افتادن در وادی هلاک نیست. و یقین به عدم هلاک به معنای عقوبت داریم. و نیز ارتکاب مشتبه مخالف با تقوای الهی نیست؛ زیرا تقوا یعنی واجبات را انجام دادن، محرمات را

۱- سوره بقره، آیه ۱۹۵.

۲- سوره تغابن، آیه ۱۶؛ سوره بقره، آیه ۱۰۳.

ص: ۲۶۶

ترک کردن. در ما نحن فيه اصل وجوب یا حرمت مشکوک است و اینکه بگویید که تقوی یعنی محتمل‌ها را نیز امتثال کردن، دلیل لازم دارد و نداریم (آری اگر امر به ورع شده بودیم، جا داشت کسی بگوید که ورع مشتبهات را هم شامل می‌شود). پس اخباری‌ها از آیات طرفی نیستند.

ب) سنت و احتیاط

از روایات نیز به طوائفی استدلال شده که مرحوم آخوند اصلاً به طایفه اول اشاره ای نکرده و آنها اخبار و روایاتی هستند که همان مضمون آیات مذکور را تداعی و تکرار می‌کنند و طبعاً پاسخ آنها نیز روشن است و نیازی به ذکر ندارد. عمده دلیل احتیاطی‌ها دو دسته از روایات است که مرحوم آخوند آنها را مطرح کرده اند:

۱- اخبار توقف: روایاتی که امر می‌کند به توقف عند الشبهه و می‌گوید که به شبهه که رسیدی توقف کن و اقدام نکن (و مخصوص شبهه تحریمی است؛ زیرا در شبهه وجوبیه جای توقف نیست، بلکه جای احتیاط و اقدام کردن است) فی المثل اگر احتمال می‌دهی شرب توتون حرام باشد. توقف کن و جلو نرو و مرتکب نشو! (و مطلوب اخباری‌ها همین است) در پاره ای از این اخبار تعلیلی هم ذکر کرده، به این عنوان که «الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی المهلكه» یعنی در برابر شبهه توقف کردن و اقدام نکردن بهتر از اقتحام و وقوع در مهلكه است که مبادا مرتکب شوی و در واقع حرام باشد و شما گرفتار مهلكه و عقوبت شوی پس چه بهتر که جلو شبهه را بگیری و از اول اقدام نکنی!

ضمناً برخی از اخبار توقف به دلالت مطابقه و مستقیماً بر وجوب توقف دلالت دارند. (۱) برخی هم به دلالت التزامی بر لزوم وقف دلالت دارند، مثل اخباری که می‌گوید «فهو مردود الینا یا ردوه الینا و...» که لازمه اش این است که از خود چیزی نگویند و کاری نکنید و آن را به ما رد کنید تا ما بیان کنیم سپس عمل کنید. (۲) پس اخبار توقف به وضوح؟؟؟ ی اخباری‌ها را که لزوم احتیاط در شبهه حکمیه تحریمی باشد، دلالت دارند.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۱۲ به بعد.

۲- اصول کافی، ج ۱، ص ۵۰، حدیث ۱۰.

ص: ۲۶۷

۲- اخبار احتیاط: روایاتی که امر به احتیاط کرده و بر وجوب احتیاط در امر دین دلالت دارند و موارد شبهات بدویه بعد از فحص و یأس را هم شامل می‌شوند. پس باید در آنها احتیاط کرد و مطلوب اخباری همین است ضمناً این اخبار نیز به السنه گوناگون است. برخی به دلالت مطابقه بر وجوب احتیاط دلالت دارند (۱) و برخی به ملازمه بر آن دلالت دارند، مثل اخبار تثلیث که گرچه لفظ احتیاط در آنها نیست و منظورشان همان است. (۲) پس عمده ترین دلیل اخباری ها بر وجوب احتیاط همین اخبار است. قوله: و الجواب: مرحوم آخوند سه جواب به این دو دسته داده اند:

۱- جواب اختصاصی از اخبار توقف: این اخبار به حکم تعلیلی که در بعضی از آنها آمده بود می‌گویند که به شبهه رسیدی توقف کن تا در هلاکت و عقاب نیفتی. پس موضوع این ها هلاکت و عقوبت است و باید لا اقل احتمال مهلکه باشد تا امر به توقف بیاید و خوشبختانه به حکم ادله فراوان نقلی و عقلی بر براءت که قبلاً آوردیم. در ما نحن فیه یعنی شبهات بدویه بعد از فحص و یأس، اصلاً مهلکه ای نیست و حتی احتمالش هم نیست و ما قطع به عدم داریم. پس موضوع منتفی است و جای امر به توقف اینجا نیست آری اگر می‌خواهید بدانید که امر به توقف و وجوب توقف کجاست، می‌گوییم که در دو باب دیگر است:

۱- شبهه بدویه قبل از فحص و یأس که مقصر هستیم و ادله براءت از عقل و نقل آنجا را شامل نیست و جای احتمال عقاب و لزوم توقف است.

۲- در شبهاتی که مقرون به علم اجمالی باشند، باز جای توقف و احتیاط است و جای براءت عقلی و نقلی نیست. پس اخبار توقف با تعلیلی که دارند از ما نحن فیه اجنبی می‌باشند.

۲- قوله: و ما دل علی وجوب الاحتیاط: جواب اختصاصی به اخبار احتیاط: این اخبار اگر دلالتشان تمام باشد و قبول کنیم که بر وجوب مولوی و شرعی احتیاط در شبهات دلالت می‌کنند و بر ارشادی بودن حمل نکنیم (که در جواب سوم و جواب اشتراکی حمل

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۲ به بعد.

۲- عوالی اللآلی، ج ۱، ص ۸۹، حدیث ۲۴.

ص: ۲۶۸

بر ارشاد خواهیم کرد.) سخن از تعلیل اخبار توقف ندارند و به عمومشان شبهه بدویه بعد از فحص و یأس را هم شامل می‌شوند و حتی بر براءت عقلی یا قبح عقاب بلا بیان وارد می‌شوند؛ زیرا این‌ها می‌توانند بیان شرعی باشند و موضوع براءت عقلی را که لا بیانی است مرتفع سازند.

قوله: و لا یصغی: قبل از اینکه مرحوم آخوند سخن را به اتمام برسانند و اخبار احتیاط را با براءت شرعی و اخبار براءت و حلیت مقایسه کنند، در این وسط سخنی از شیخ اعظم نقل و نقد می‌کنند. شیخ اعظم خواسته‌اند و جواب احتیاط را در شبهات بدویه منتفی کنند و نتیجه بگیرند که این‌ها بیانیت ندارند و بر براءت عقلی و قبح عقاب ورود ندارند و بدین منظور فرموده‌اند:

ایجاب احتیاط در شبهه بدویه آنهم بعد الفحص، از دو حال خارج نیست. یا ایجاب مقدمی است و برای تحرز و اجتناب از عقاب واقع مجهول واجب شده و در واقع آن تحرز از عقاب واقع واجب و ذی المقدمه است و چون راهی برای تحرز جز راه احتیاط نداریم، پس احتیاط از باب مقدمه موصله واجب می‌شود و یا ایجاب نفسی و استقلالی است که بر ترک و مخالفت خود احتیاط مؤاخذه می‌شویم و کاری به واقع مجهول نداریم.

شیخ فرموده: در ما نحن فیه هر دو شق باطل است؛ زیرا وجوب مقدمی فرع بر وجوب ذی المقدمه است که تحرز از عقاب واقع مجهول واجب باشد تا احتیاط واجب باشد و خوشبختانه خود ذی المقدمه وجوب ندارد؛ زیرا عقاب بر واقع مجهول بعد الفحص و الیأس قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود. پس اجتناب و تحرز از آن واجب نیست تا از باب مقدمه احتیاط لازم باشد. و وجوب نفسی احتیاط هم مورد انکار اصولی و اخباری است و همه قبول دارند که احتیاط وجوب نفسی و استقلالی ندارد و اگر هم واجب باشد، به منظور توصل به واقع مجهول و مقدمه آن است. پس اصلاً احتیاط واجب نیست تا بیانیت یافته و بر براءت عقلی مقدم شود. (۱)

قوله: و ذلك لما عرفت: مرحوم آخوند می‌فرماید که سخن شیخ ارزشی ندارد و قابل

ص: ۲۶۹

گوش دادن نیست، زیرا وجوب احتیاط منحصر به دو شق مذکور نیست و شق ثالثی هم دارد که ایجاب طریقی باشد و از نوع اوامر طرق و امارات باشد که بر فرض برطبق مؤدای آنها حکمی جعل شود یک حکم طریقی صرف است و برای خاطر تنجز واقع و کاشف از آن است و هکذا در بعضی از اصول عملیه مثل استصحاب که مفادش جعل حکم ظاهری است و اصل محرز است و در کلام شیخ این قسم از وجوب نفی نشد پس جواب ایشان ناتمام است.

قوله: الا- آنها: اصل جواب مرحوم آخوند از اخبار احتیاط این فراز است که اخبار احتیاط بر فرض قبول، اگرچه بر حکم عقلی به براءت ورود دارند (به بیانی که گذشت) ولی بر حکم شارع بر براءت و اخبار براءت مقدم نمی شوند، بلکه چنانکه قبلاً در ذیل حدیث سعه (الناس فی سعه ما لا یعلمون) اشاره کردیم این دو دسته روایات تعارض دارند، اخبار براءت برای ما توسعه و آزادی می آورند و اخبار احتیاط در همین مورد عدم علم به واقع، برای ما مضیقہ درست می کنند و تعارض دارند (و برخی از اخبار براءت و اخبار احتیاط از لحاظ سعه و ضیق دایره، برابرند؛ یعنی هر دو دسته شبهه موضوعیه و حکمی، وجوبیه و تحریمی را شامل می شوند، ولی اخبار براءت از لحاظ ظهور قوی تر و اظهارند و یا حتی نص در براءت و آزادی هستند، مثل حدیث رفع و سعه و حجب، و نص یا اظهر بر ظاهر مقدم است و جمع به این است که شبهات بدویه بعد از فحوص از آن اخبار براءت باشد و اخبار احتیاط به باب شبهه بدویه قبل از فحوص و شبهه مقرون به علم اجمالی، اختصاص یابد.) و بعضی از اخبار براءت مثل حدیث حلیت (کل شیء حلال...) و حدیث اطلاق (کل شیء مطلق) هم از لحاظ دایره اخص از اخبار احتیاط هستند، زیرا مختص به شبهه تحریمی هستند و قانون تقدیم خاص بر عام است و هم از حیث دلالت اظهر و بلکه نص در حلیت هستند و اخبار احتیاط ظهور در وجوب احتیاط دارند (چون امر است و ظهور در وجوب دارد) و قانون تقدیم اظهر بر ظاهر یا نص بر ظاهر است. به هر حال در مورد شبهات تحریمی بعد الفحوص و الیاس که مورد دعوی ما با اخباریین است، جای اخبار حلیت و براءت است نه جای اخبار الاحتیاط.

ص: ۲۷۰

۳- قوله: مع انّ هناك قرائن: جواب مشترك به هر دو دسته اخبار توقف و احتیاط:

مدعای اخباری آن است که به برکت این اخبار، در شبهه تحریمی، توقف و احتیاط وجوب شرعی مولوی دارد. درحالی که اوامر وارده در اخبار احتیاط و توقف امر مولوی نیست و از شارع بما هو شارع صادر نشده، بلکه ارشادی است و از قبیل اوامر طیب به مریض است که اصلاً ناشی از مطلوبیت مصرف فلان دارو نزد طیب نیست بلکه صددرصد ارشاد و هدایت به این مطلب است که فلان دارو فلان اثر خوب و مثبت را دارد و به حال شما سودمند است و فلان دارو اثر مخرب و ویرانگر دارد و به حال شما زیانبار است. اگر مصرف کنید، به آثار و خواص واقعی دارو از منافع و مضار مبتلا می شوید و ... و گرنه به حال طیب سود و زیانی ندارد. حال اوامر احتیاط و توقف هم چنین است؛ یعنی ارشاد می کند به آثار و خواص واقعی ارتکاب فلان مشتبه و اگر این اخبار نبود هم آن آثار مترتب بود و وقتی ارشادی شد جابه جا فرق می کند؛ یعنی در بعض موارد ارشاد وجوبی است و آن در موردی است که اثر واقعی هلاکت و عقوبت باشد و ما احتمال عقاب بدهیم که عقل حکم به لزوم احتیاط می کند و امر احتیاط و توقف نیز همین حکم عقل را تأکید می کند (و آن در دو باب است: شبهات بدویه قبل از فحص، شبهات مقرون به علم اجمالی). در بعضی موارد ارشاد ندبی است و آن در موردی است که اثر واقعی مهلکه و عقوبت نباشد و آثار و مضار و مفاسد دیگر دنیوی باشد و احتمال چنین مضراتی را بدهیم که عقلاً دفع آن لازم نیست. اگرچه راجح است و حسن احتیاط در همه شبهات است و اخبار احتیاط و توقف هم نسبت به این مورد حمل بر ارشاد ندبی می شود و آن در شبهات بدویه بعد از فحص و یأس است که مورد بحث است. پس در ما نحن فیه دلیلی برای وجوب احتیاط و توقف پیدا نشد.

قوله: و یؤیده: فرمودند که قرائنی وجود دارد مبنی بر ارشادی بودن اوامر احتیاط و توقف (که این قرائن در رسائل شیخ اعظم به صورت متفرقه و در لابلای بحث از روایات باب آمده.) و در اینجا به دو شاهد اشاره می کنند:

شاهد اول: اگر این امرها برای ارشاد نباشند و امر مولوی باشند و شرعاً در شبهات

ص: ۲۷۱

احتیاط را واجب بکنند ناچاریم به حکم اجماع مواردی را از عموم و اطلاق این اخبار خارج کنیم: ۱- شبهه موضوعیه تحریمیه، ۲- شبهه موضوعیه وجوبیه ۳- شبهه حکمیه وجوبیه.

در همه این‌ها بالا جماع از اخباری و اصولی احتیاط واجب نیست و اجتناب از مشتبه لازم نیست یا ارتکاب مشتبه واجب نیست و تنها شبهات حکمیه تحریمیه را شامل می‌شوند و این بر مسلک شیخ اعظم تخصیص اکثر و مستهجن است و به قول مرحوم آخوند این اخبار آبی از تخصیص هستند؛ یعنی قابل تخصیص نیستند (شاید به این جهت که در ذیل برخی از آنها علت ذکر شده و عام معلل به منزله نص به حکم است و نص قابل تخصیص نیست شاید به این جهت که این‌ها در مورد حکم عقل وارد شده‌اند و حکم عقل تخصیص بردار نیست) در نتیجه ناچار بر ارشادیت حمل می‌کنیم و جابه‌جا هم مسئله فرق می‌کرد که ذکر شد و در نتیجه تخصیص هم در میان نخواهد بود، نسبت به موارد احتمال هلاکت مطلقاً باید احتیاط کرد و نسبت به سایر موارد احتیاط مطلقاً واجب نیست.

شاهد دوم: در اخبار توقف تعلیلی ذکر شده (فان الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه) که همین تعلیل را در اخبار احتیاط هم می‌توان آورد و هلاکت هم در لسان شارع ظهور در عقوبت دارد؛ زیرا هم و غم شارع آن است که عذاب جهنم را از بندگان بردارد، آنگاه می‌گوییم که امر به توقف یا وجوب توقف که حکم است معلل شده به عدم وقوع در مهلکه یعنی احتیاط کن تا هلاکت و عقاب نشوی و مهلکه و عقوبت علت وجوب توقف است و علت از لحاظ رتبه پیش از معلول است. پس امر به توقف و احتیاط وابسته به مهلکه و احتمال عقاب است از طرفی هم به قول شما اخباری‌ها با نفس این اوامر وجوب احتیاط و توقف، عقوبت و هلاکت درست می‌شود؛ و گرنه همه قبول داریم که در شبهات بدویه بعد الفحص و الیأس تا ایجاب احتیاط و توقف نباید عقابی نیست. پس ایجاب احتیاط فرع بر احتمال عقاب است و احتمال عقاب یا خود عقاب هم فرع بر ایجاب احتیاط و توقف است. در واقع معلول (امر به احتیاط و توقف) متوقف بر علت است (مهلکه و عقاب) و علت هم به نفس همین معلول درست می‌شود و وابسته به معلول

ص: ۲۷۲

است. حکم وابسته به موضوع و موضوع متوقف بر حکم است و این دور است و باطل؛ اما اگر به قول ما اوامر ارشادی بگیریم، این محذور را نخواهیم داشت که بعداً در فلا محیص ... توضیح خواهیم داد.

قوله: لا یقال: معترض می گوید که قبول داریم که در شبهات بدویه بعد الفحص و الیاس هنگامی که امر به توقف یا احتیاط نباشد عقابی نیست؛ ولی چه اشکال دارد که بگوییم که این اوامر احتیاط و توقف مثل اوامر امارات و طرق، طریقت و کاشفیت دارند و به طریق برهان آنی (از معلول به علت رسیدن، از حکم به موضوع رسیدن) کشف از این می کند که در واقع عند الله احتیاط واجب است و مهلکه هم دارد و عقاب هم بجاست در نتیجه این اوامر متوقف بر آن ایجاب احتیاط واقعی و عقوبت هستند؛ ولی آن ایجاب احتیاط واقعی و عقاب متوقف بر این اوامر نیست تا دور لازم آید.

قوله: فانه یقال: اخباری و اصولی قبول دارند که وجود واقعی حکم موجب ثواب و عقاب نیست و باید به ما برسد تا عقاب بر آن صحیح باشد؛ و گرنه عقاب بدون بیان بوده و قبیح است و ایجاب احتیاط واقعی موجب مهلکه نیست. آری اگر همین وجوب احتیاط و توقف به ما رسید و ما بدان علم پیدا کردیم، منجز می شود و مخالفتش عقاب دارد و مهلکه مال این مرحله است که این هم علی الفرض از راه اخبار احتیاط و توقف به ما رسیده (به قول اخباری) نه از راه دیگر در نتیجه اشکال دور باقی است که از طرفی مهلکه و عقاب منوط به اوامر احتیاط و توقف است. از طرفی این اوامر معلل به عقوبت و مهلکه شده و وابسته به علت خود هستند و این دور است.

قوله: فلا محیص: برای رفع هر اشکالی ناچاریم بگوییم که اخبار و اوامر مذکور ارشادی بوده و مخصوص مواردی است که تکلیف واقعی در آنها منجز باشد و آنجاها جای امر به احتیاط است؛ چون واقع منجز است و مخالفتش عقاب دارد و امر به احتیاط جا دارد و آن دو باب شبهه بدویه قبل الفحص است، چه وجوبیه و چه تحریمیّه و شبهه مقرون به علم اجمالی است و در موارد شبهه بدویه بعد الفحص جای ایجاب احتیاط شرعی و عقلی، مولوی و ارشادی نیست و جای برائت است.

ص: ۲۷۳

(در واقع از اول جواب مشترک تا اینجا دو بیان ذکر شد: ۱- اوامر احتیاط و توقف را بر مطلق ارشاد اعم از ایجابی و ندبی حمل کنیم و در ما نحن فیه بر ارشاد استجابی حمل شوند که اول روی این تکیه شد. ۲- اوامر را حمل بر ارشاد وجوبی کنیم؛ ولی مخصوص دو دسته شبهاتی باشد که ذکر شد و ما نحن فیه را اصلاً شامل نشوند.)

ج) عقل و احتیاط

دلیل سوم از ادله اخباریون بر لزوم احتیاط در شبهه تحریمیه، دلیل عقل است که به دو بیان تقریر شده. بیان اول روی علم اجمالی تکیه شده و خود این بیان در کلام شیخ اعظم بگونه ای (۱) و در کلام آخوند، به گونه دیگری تقریر شده و دو تفاوت دارند:

الف) در بیان شیخ روی علم اجمالی به وجود حرامهای فراوان در شریعت تکیه شده؛ چون بحثش در خصوص شبهه تحریمیه بوده ولی در کلام مرحوم آخوند روی علم اجمالی به وجود واجبات و محرمات کثیره تکیه شد. که واجبات را هم افزوده اند؛ چون از اول که وارد بحث شدند فرقی میان شبهه وجوبیه و تحریمیه نگذاشتند و حکم هر دو را یکی دانستند و دلیل مورد بحث ما هم بطور مساوی در هر دو بخش جاری است و مخصوص شبهه تحریمیه نیست. لذا جای این اعتراض به اخباری هست که چرا شما به حکم این دلیل در تحریمیه احتیاطی شده اید؛ ولی در وجوبیه احتیاطی نشده اید با اینکه دلیلتان بالسویه هر دو را می گیرد؟

ب: آخوند (ره) دایره علم اجمالی را کوچک کرده و به خصوص مشتبهاتی که حجت و دلیلی بر حکمشان نیست (موارد فقدان نص و اجمال نص و تعارض نصین) اختصاص داده؛ ولی مرحوم شیخ علم اجمالی را کبیر حساب کرده و قبل از مراجعه به امارات و طرق معتبره یک علم اجمالی به وجود محرمات (و واجباتی) در اسلام داریم ... که دایره اش موارد امارات معتبره و موارد فقدان نص را شامل می شود و در این جهت بیان شیخ کامل تر است و بیان آخوند ناتمام است؛ زیرا در خصوص مشتبهات کذایی که علم اجمالی نداریم

ص: ۲۷۴

و مجرد شک است و بعد هم از جواب آخوند به این دلیل، روشن می شود که منظورشان همان مطلب شیخ اعظم است هر چند بیان نارساست. حال اصل دلیل این است که ما علم اجمالی داریم که واجبات و محرمات بسیاری در میان مشتهات (افعال اختیاریه ما که هنوز مراجعه نکرده و حکمش را بدست نیاورده ایم، یا تکالیف واقعی قبل از فحص و یافتن که فعلا برای ما مشتبه است.) هست و به حکم این علم اجمالی باید هر آنچه محتمل الوجوب است انجام دهیم و هر آنچه محتمل التحريم است ترک کنیم؛ زیرا به جز بعضی از اصحاب دیگران عموماً علم اجمالی را منجز می دانند و می گویند مخالفت قطعیه حرام و موافقت قطعیه واجب است و بعد از فحص که مثلاً پانصد مورد حرام پیدا کردیم و هزار مورد دیگر مشکوک ماند نمی توان گفت نسبت به آن موارد آزادیم، علم اجمالی جلوتر آمده و اشتغال یقینی آورده و مستدعی فراغت یقینی است و آن به احتیاط کردن و اجتناب از همه شبهات تحریمیة و ارتکاب همه شبهات وجوبیه است پس به برکت علم اجمالی وجوب احتیاط را ثابت کردیم.

قوله: و الجواب. ما نیز قبول داریم که علم اجمالی مؤثر و منجز است و باید موافقت قطعیه تحصیل کنیم و راهی جز احتیاط تام و کامل نداریم، ولی می گوئیم منجزیت علم اجمالی زمانی است که علم اجمالی بماند و به یک علم تفصیلی و شک بدوی منحل نشود؛ و گرنه با انحلال علم اجمالی جایی برای لزوم احتیاط نیست و سالبه به انتفاء موضوع است و همان مقداری که علم تفصیلی داریم باید موافقت کنیم و خوشبختانه در ما نحن فیه علم اجمالی کبیر (که تکالیفی و واجبات و محرماتی هست و قبل از مراجعه به منابع اجمالاً می دانیم که در اسلام بایدها و نبایدهایی وجود دارد مثل هر مکتب دیگر) به یک علم اجمالی صغیر (که این تکالیف هر چه هست در منابع معتبر و ادله شرعیة از ظواهر کتاب و خبرهای واحد ثقه و استصحابات وجود دارد، و لو هنوز تفصیلاً فرد فرد آنها را بدست نیاورده ایم؛ ولی مطمئن هستیم که در سایر منابع نیستند و نیازی به مراجعه به آنها نداریم).

و شک بدوی نسبت به سایر امارات و منابع، منحل شده و پس از مراجعه به ادله معتبره

ص: ۲۷۵

و بررسی تفصیلی به این نتیجه رسیدیم که آن مقدار تکلیفی که معلوم بالاجمال بود در لابلای همین ادله وجود دارد و اگر از مجموع دو هزار واقعه مشتبه هزار مورد حرام بود، همان مقدار را از ادله دریافت کردیم و بلکه بیش از هزار حرام در منابع پیدا کردیم قهرا آن علم اجمالی صغیر هم منحل می شود به یک علم تفصیلی نسبت به مواردی که در این منابع بدست آورده ایم و یک شک بدوی نسبت به ما زاد بر آن و وقتی منحل شد ما وظیفه داریم همین مواردی را که تفصیلاً به دست آورده ایم امتثال کنیم و در ما زاد بر آنها تکلیفی نداریم و مجرد شک است و جای اصل برائت است نه جای احتیاط.

قوله: ان قلت: به گفته معترض، از آنجا که علم اجمالی به محرمات واقعه سابق بر علم تفصیلی است و قبل از مراجعه به منابع تحقق دارد و همان زمان هم تأثیر گذاشته و واقع را بر ما منجز کرده است باید امتثال شود و علم تفصیلی چون لاحق است و بعد از علم اجمالی با فاصله زمانی تحقق یافته، جلو تأثیری را که قبلاً آمده، نمی گیرد و علم سابق را از منجز بودن ساقط نمی کند (السابقون السابقون اولئك المقدمون). پس کماکان باید احتیاط و امتثال کرد به هر مشتهبی که می رسیم باید احتیاط کنیم.

قوله: قلت: اگر معلوم به علم تفصیلی که لا- حق است و بعد تحقق یافته، یک امر حادث و جدیدی بود و ربطی به معلوم به علم اجمالی سابق نداشت و غیر از آن بود و آن معلوم بالاجمال بر این معلومهای تفصیلی منطبق نمی شد، حق با معترض بود و وجهی برای انحلال علم اجمالی نبود و کماکان مؤثر بود و امتثال می طلبید. نظیر اینکه علم اجمالی داشتیم که یا این اناء نجس است یا آن به خاطر ملاقات با بول و بعد از مدتی با چشم خود دیدیم که قطره خونی در یکی از آن دو افتاد یا سگی از آن ظرف آب خورد و ... الآن یقین تفصیلی به نجاست این اناء داریم؛ ولی ربطی به آن یقین اجمالی سابق ندارد و موجب انحلال آن نمی شود. پس کماکان باید از اناء دیگر اجتناب کنیم؛ ولی اگر معلوم بالتفصیل یک امر جدید و مغایر با معلوم بالاجمال نباشد بلکه همان باشد. که قبلاً- معلوم بالاجمال بود و حالا معلوم بالتفصیل شده، قبلاً مبهم و مردد بود که یا این یا آن نجس واقعی و حرام واقعی است و الآن همان مردد تبدیل به معین، و مجمل تبدیل به مفصل شده، اینجا حتماً

علم اجمالی می رود و جا ندارد؛ زیرا اجمال و تردید جای خود را به تعیین و ظهور و وضوح داد.

نظیر اینکه در مثال قبل علم اجمالی داشتیم به نجاست یکی از دو ظرف آب سپس یقین تفصیلی یا بینه قائم شد که نجس واقعی این اناست نه انا دیگر، در اینجا تردیدی نیست که علم اجمالی منحل می شود؛ زیرا این معلوم بالتفصیل همان معلوم بالاجمال است که در مرحله ای مجمل بود و الآن مفصّل گردیده است. ما نحن فیه از این قبیل است؛ زیرا علم اجمالی داشتیم که هزار حرام در شریعت وجود دارد و بعد از مراجعه به ادله معتبره آن هزار حرام و یا بیش از آن را یافتیم و همان معلوم به اجمال است که حالا معلوم به تفصیل شده نه غیر از آن طبعاً علم اجمالی منحل می شود به یک علم تفصیلی نسبت به هزار مورد که باید امتثال کنیم و یک شک بدوی نسبت به ما زاد و موجبی برای احتیاط ندارد.

قوله: ان قلت: در باب امارات دو مبنای کلی وجود دارد.

۱- مبنای سببیت که نوع اهل سنت طرفدارش هستند و می گویند قیام اماره بر امری از امور (مثلاً بر وجوب جمعه) سبب می شود که در مؤدای اماره مصلحت ملزومی پیدا شود به اندازه مصلحت واقع یا بیشتر و اگر خطا کرده باشد، این مصلحت حادث جایگزین آن مصلحت واقعی فائت می شود و جبران می کند. (البته این سببیت معتزلی است و سببیت اشعری هم داریم که فعلاً کاری نداریم و بر آن مبنا غیر از مؤدای امارات حکم دیگری و واقعی نیست تا علم اجمالی به آن معقول باشد.)

۲- مبنای طریقیت محضه که نوع امامیه طرفدار آن هستند و می گویند که از این نظر امارات معتبره دقیقاً حکم قطع را دارند و همان طور که در باب قطع، تمام مصلحت یا مفسده مال حکم واقعی است و قطع مکلف، صرفاً طریق و راهی به سوی واقع است که عند الاصابه موجب تنجز واقع و عند الخطأ موجب عذر می باشد. همین طور امارات هم صرفاً و محضاً طریق به سوی واقع هستند و تمام ملاک مال واقع است و بر طبق مؤدای اماره ملاکی (مصلحت یا مفسده) حادث نمی شود و طریق محض الی الواقع است که عند

ص: ۲۷۷

الإصابة منجز و عند الخطأ معذر است. با این تفاوت که قطع طریق عقلی است و کسی طریقت را به او نداده؛ ولی اماره طریق شرعی است و شارع آن را حجّت کرده و طریق به سوی واقع قرار داده است. حال معترض می گوید که بر مبنای سببیت انحلال آری؛ زیرا همان مقدار که علم اجمالی داشتیم، مثلاً هزار حرام در بین امارات پیدا کردیم، خیالمان راحت است که به مصالح و ملاک واقعی رسیده ایم و نسبت به ما زاد شک بدوی است و احتیاط وجهی ندارد، ولی بر مبنای طریقت که مسلک خود شما (آخوند «ره») است جای انحلال نیست؛ زیرا این هزار اماره اصلاً حکم جدیدی نمی آوردند که جایگزین حرامهای معلوم بالاجمال باشد، بلکه این ها فقط طریقت دارند و شاید تمام این ها خاطی باشد و ما را به واقع نرساند و هیچ کدام از واقعیات را امثال نکرده باشیم، با این اوضاع و احوال چگونه علم اجمالی به وجود محرّمات واقعی منحل شود؟ وجهی برای انحلال نیست، جایگزینی برای آنها نیامد تا انحلال بیاید.

قوله: قلت: ما روی مبنای خود ایستاده ایم و الآن هم می گوئیم که امارات فقط و فقط طریقت دارند و مفاد ادله، حجّت، جعل حجّت به معنای منجزیت و معذریّت است و لا- غیر (اگرچه لسان ادله حجّت مختلف است. قسمی از آنها مطلق ظنّ را حجّت می کرد، بر مبنای انسدادی ها و قسمی ظنّ خاص را حجّت می کرد که عمده اش حجّت خبر واحد بود و ادله حجّت خبر هم قسمی خصوص خبر عادل و حدیث صحیح را حجّت می کرد و قسمتی خبرهای ثقه را حجّت می کرد و ... در عین حال بر مبنای طریقت هم ادعا می کنیم که علم اجمالی منحل می شود و به اشکال مذکور دو جواب می دهیم:

۱- انحلال علم اجمالی دو گونه است.

الف) انحلال حقیقی و وجدانی که علم اجمالی حقیقتاً به علم تفصیلی وجدانی منحل شود یا به علم اجمالی صغیر منحل شود که علمی شکننده علم دیگر شده است.

ب) انحلال حکمی و تعبدی که وجدانا علم اجمالی منتفی نشده؛ ولی حکماً از بین رفته؛ یعنی آثار و احکام آن مرتب نمی شود و علم اجمالی با ظنّ معتبر و اماره معتبره منحل شده و در واقع به ظنّ تفصیلی معتبر منحل شده است و همان طور که با وجود قطع تفصیلی

ص: ۲۷۸

علم اجمالی نابود می‌شود و تأثیرش به موارد علم تفصیلی منتقل می‌شود و تنها این موارد لزوم امتثال داشت، هکذا با وجود اماره معتبره هم که جانشین علم است و شارع آن را نازل منزله علم قرار داده، علم اجمالی نابود می‌شود؛ یعنی حکم و تأثیرش که منجزیت بود، به همان موارد قیام اماره معتبره منتقل می‌شود و نسبت به مشتبهاتی که اماره قائم شده امتثال لازم است و نسبت به مواردی که اماره ای نیست مجرّد شک است و منجزی ندارند تا احتیاط لازم باشد. سپس مثالی می‌زنند که واضح است و نیازی به توضیح ندارد.

پس انحلال در ما نحن فیه از نوع انحلال حکمی است که به منزله انحلال حقیقی می‌باشد.

قوله: و لو لا- ذلک: در این فراز شاهد گویایی بر انحلال حکمی می‌آورند. اگر انحلال حکمی را بر مبنای طریقیّت محضه امارات قبول نکنید؛ لازمه اش آن است که بر مبنای سببیت هم انحلال علم اجمالی را نپذیرید. (زیرا بر مبنای سببیت نسبت به واجبات واقعی مشکلی نیست؛ چون گیرم هزار اماره هزار واجب را دلالت کند و همه آنها خطا بکنند و مطابق و با واقع نباشند؛ ولی به اندازه مصلحت واقع یا بیش از آن نصیب مکلف می‌شود و جای واجبات واقعی پر می‌شود. ولی نسبت به محرّمات واقعی مشکل دوچندان می‌شود؛ زیرا علم اجمال داشتیم که در شریعت هزار حرام واقعی وجود دارد و باید از آنها اجتناب شود. سپس اماراتی آمد و هزار حرام را بیان کرد و به همان نسبت مفسده حادث شد و شاید تمام این امارات اشتباه بکنند و هیچ کدام یا خیلی از آنها مطابق واقع نباشند و هزار حرام دیگر را بیان کرده و محرّمات واقعی در جای خود محفوظ است. پس علم اجمالی منحل نمی‌شود.) و خود معترض به این لازم ملتزم نیست و علم اجمالی را بر مبنای سببیت امارات منحلّ می‌داند و قیام اماره را سبب انحلال (انحلال حکمی) می‌داند پس باید بر مبنای طریقیّت نیز همین حرف را بزنیم؛ زیرا دلیل هر دو یکی است که شارع امارات را حجّت و جانشین علم قرار داده و آثار علم بر آنها مترتب است و هر دو سبب انحلال حکمی می‌شوند.

(اشکال نقضی دیگر: اگر امارات بر مبنای طریقیّت موجب انحلال علم اجمالی نشوند

ص: ۲۷۹

به این دلیل که شاید تمام این ها خطا کرده و ما را به واقع نرسانند. پس باید قطع تفصیلی هم موجب انحلال علم اجمالی سابق نشود؛ زیرا قطع هم چنین نیست که همواره مصیب و مطابق واقع باشد و خیلی جاها خطا می کند و در واقع جهل مرکب است، نه علم و یقین.

پس احتمال می دهم که تمام این هزار قطع خطا بکند و ما را به محرمات واقعی نرساند. در نتیجه وجهی برای انحلال علم اجمالی نماند، درحالی که شما به این لازم ملتزم نیستند و قطع تفصیلی را که مجرد طریق به واقع است موجب انحلال می دانید. پس باید اماره معتبره را هم موجب انحلال بدانید.

۲- قوله: هذا اذا لم يعلم: جواب دوّم را با مقدمه ای بیان می کنیم: به عقیده مشهور، امارات ظنیه مطلقاً حجّیت دارند چه در فرض افتتاح باب علم تمکن از تحصیل علم و چه در فرض انسداد باب علم، و اینجاست که سؤال مطرح می شود که با دسترسی به علم و افتتاح باب آن چرا شارع مقدّس اماره ظنّی را در حقّ ما حجّت کرده و ما را ملزم به تحصیل علم نکرده است؟ در پاسخ می گوئیم که مناط حجّیت اماره حتی در فرض افتتاح باب علم، یکی از دو امر است.

الف) یا به خاطر اینکه امارات ظنیه گرچه فراوان خطا می کنند و مخالف واقع در می آیند؛ ولی برای یک مصلحت اهمّ نوعی در حق ما حجّت شده اند و آن مصلحت عبارت است از مصلحت تسهیل بر بندگان، که اگر تحصیل علم را واجب می کرد در نوع موارد برای نوع مسلمانان تحصیل علم جدّاً دشوار و موجب مضیقه شدید و حرج اکید بود و لذا برای آسان گرفتن بر عباد آن را لازم ندانست و به امارات ظنیه معتبره بسنده کرد.

ب) یا به خاطر اینکه اصلاً امارات ظنیه (خصوصاً خبر واحد ثقه که مهم ترین اماره ظنیه است و آن همه دقّت در نقل و ضبط آنها و تمیز صحیح از سقیم و ... شده). کثیر الخطا نیستند و چنین نیست که به قول معترض همه آنها خطا بکنند، بلکه یا دائم الإصابه هستند و یا اگر قدری مبالغه نکنیم، غالب الإصابه هستند و از این جهت دقیقاً نقش قطع را بازی می کنند و همان گونه که علم نوعاً مصیب است و گاهی هم ممکن است خطا بکند؛ ولی بدان اعتنا نمی شود. هکذا اماره هم خطایش از قطع کمتر نباشد بیشتر نیست. لذا ضرورتی ندارد که

ص: ۲۸۰

شارع ما را به متابعت از علم ملزم بسازد و به اماره ظنیه اکتفا نکند.

جواب اول بر مبنای اول بود که بر فرض احتمال خطا در اکثر موارد اماره یا در همه آنها بدهیم (که مجرد فرض است) ولی در عین حال مأمور به متابعت از آن هستیم و حجت است ... و جواب دوم که الاذن مطرح می کنیم بر اساس مناط دوم است که اصولاً نوع امارات یا همه آنها مصیب و مطابق واقع هستند و ما یقین داریم که همه آن تکالیف واقعی یا نوع آنها در میان همین احکامی است که اماره بدان طریق است و اگر چنین شد، با قیام اماره معتبره به اندازه معلوم بالاجمال، علم اجمالی حقیقتاً منحل می شود نه حکماً و تنزیلاً و تعبداً. پس دلیل اول عقلی بر لزوم احتیاط که روی علم اجمالی تکیه می کرد رد شد.

قوله: و ربّما يستدلّ: دلیل عقلی دیگر بر لزوم احتیاط در شبهات حکمیّه تحریمیّه را با ذکر مقدمه ای بیان می کنیم. سابقاً هم در ادامه برائت عقلی و پاسخ شبهات به این نکته اشاره شد که اصل اولی و قاعده عقلی در اشیاء و افعال اختیاریّه ما با قطع نظر از حکم شرعی چیست؟ افعال ضروری که حیات انسان بر آنها متوقف است مثل خوردن و نوشیدن و پوشیدن و ... به مقدار ضرورت، از بحث خارج است و نسبت به آنها همه قائل به جواز و بلکه لزوم ارتکاب هستند؛ و گرنه انسان هلاک می شود. ولی از ضروریات زندگی که بگذریم نسبت به افعال عادی و غیر ضروری که روزمزه با آن دست به گریبان هستیم، آیا اصل اولی اقتضای جواز و اباحه می کند یا منع و حظر؟ سه مسلک وجود دارد:

۱- اصل در اشیاء اباحه و جواز و آزادی است، مگر در مواردی که شریعت آمده و جلوگیری کرده.

۲- اصل در اشیاء منع و حظر است، مگر در مواردی که شرع اجازه داده و حلال کرده.

۳- اصل وقف است؛ یعنی عقل انسان نه مستقل به اباحه است و نه به حظر، و متوقف است و شعارش لا- ادری است؛ ولی هر جا توقف در حکم و فتوی بود به دنبال احتیاط در عمل می آید و باز باید احتیاط کرد. با توجه به این مقدمه می گوئیم:

استدلال بر مبنای دوم و سوم مبتنی است و مستدل می گوید عقل ما مستقل است به اینکه از افعال غیر ضروری باید اجتناب کنیم و حکم به منع و حظر می کند و حدّ اقل اگر هم

ص: ۲۸۱

قاطع به حظر نباشد، قاطع به اباحه هم نیست و متوقف است. پس به حکم عقل به هر کاری که می‌رسیم و نمی‌دانیم حلال است یا حرام باید بگوییم که حرام است و حق ارتکاب نداری و نسبت به شرب توتون هم همین حکم جاری است، این از نظر عقل، از دیدگاه شرع هم نسبت به مشته الحرام (شرب توتون) اباحه و جوازی ثابت نشده و دلیل بر اباحه نداریم تا نوبت به حظر و منع عقلی نرسد اگر شما بگویید که ما قبلاً برای اباحه شرعی دلیل آوردیم که اخبار کل شیء حلال و ... بود، مستدل می‌گویید که این اخبار معارض دارد که اخبار توقف و احتیاط باشد و در سایه تعارض تساقط می‌کنند. در نتیجه عقلاً که اصل و قاعده روشن بود، شرعاً هم منعی از قاعده عقلی نرسیده و دلیلی برخلاف آن نیامده. پس باید در موارد شبهه به همان اصل اولی مراجعه کنیم و حکم به حظر یا وقف نماییم و از مشتهات اجتناب کنیم و هو المطلوب.

قوله: و فيه أولاً: مرحوم آخوند به این استدلال سه جواب می‌دهند:

۱- قاعده عقلی مزبور که شما مبنای استدلال خود قرار دادید (الاصل فی الاشیاء الحظر یا الوقف) یک قاعده مسلم و مورد تطابق آراء نیست تا شما بدان استدلال کنید خود آن قاعده مورد بحث و نزاع است و مشهور آن را قبول ندارند بنابراین وسط دعوا نرخ تعیین نکنید؛ یعنی وقتی خود آن مبنا ثابت نشده و مورد دعوا است، نمی‌تواند ملاک استدلال واقع شود؛ و گرنه متقابلاً کسانی هم می‌توانند به عکس مقصود شما استدلال کنند و بگویند که اصل در اشیاء اباحه است و نسبت به شرب توتون منعی از شارع نرسیده. پس به حکم اصل باید قائل به اباحه و جواز آن بشویم.

۲- برفرض قبول قاعده مذکور، می‌گوییم اینکه در ادامه استدلال گفتید که شرعاً هم اباحه و حلیت مشته الحرمه ثابت نشده است، ما قبول نداریم و سابقاً گفتیم که شارع حکم به حلیت نموده و روایت کل شیء حلال آن را دلالت دارد و اینکه گفتید این روایت معارض دارد (اخبار احتیاط و توقف). قبلاً در جواب اختصاصی از اخبار احتیاط ذکر کردیم که هرگز اخبار احتیاط با حدیث «کل شیء حلال» تعارض ندارند و این حدیث به خاطر نص در حلیت یا اظهر بودن در آن و به خاطر اخص بودن، بر اخبار احتیاط مقدم شد

ص: ۲۸۲

و جای تعارض نبود. پس شرعا اباحه ثابت است و نوبت به مراجعه به اصل اولی و مقتضای قاعده عقلی نمی رسد.

۳- شما نتیجه گرفتید که لازمه قوله به حضر یا وقف، احتیاط کردن است. ما می گوئیم که قول به حضر ممکن است مستلزم احتیاط باشد؛ ولی قول به وقف مستلزم احتیاط نیست؛ زیرا دو مسئله است. ۱- اشیاء فی حد ذاتها و قطع نظر از ورود شرع چه حکمی دارند؟

قوله به وقف مربوط به این مسئله است. ۲- اشیاء به ملاحظه ورود شرع و پس از ورود شریعت که حکمی دارند و ما نمی دانیم و در یک کلام، اشیاء و افعال اختیاریه ما به ملاحظه مجهول الحکم بودن چه وضعی دارند؟ در مسئله اول توقّفی شدیم؛ ولی در مسئله دوم احتیاطی نمی شویم؛ زیرا باید بیان به ما برسد و احتیاط کنیم و حال آنکه هرچه فحص کردیم نیافتیم و اینجا جای قبح عقاب بلا بیان است نه جای احتیاط کردن و اجتناب از مشتبه.

قوله: و ما قیل: در این فراز تا اول تنبیهات مطلبی را بیان می کنند که سابقا در ذیل دلیل عقلی بر براهت مفضّلا بیان کردند و کاش تکرار نمی کردند به هر حال خلاصه مطلب این است که اگر کسی از راه دفع عقاب محتمل وارد شود و بگوید که در شبهات حکمیّه تحریمیّه ما احتمال عقاب می دهیم و رفع عقاب محتمل واجب است، باید احتیاط کنیم و از مشتبه بپرهیزیم، پاسخ این را سابقا دادیم که در ما نحن فیه (شبهه بدویّه بعد الفحص و الیأس) جای دفع عقاب محتمل نیست و اصلا احتمال عقاب نمی دهیم تا دفعش لازم باشد، بلکه قطع به عدم داریم.

و اگر کسی از راه دفع ضرر محتمل وارد شود و بگوید که در موارد شبهه و احتمال حرمت، احتمال ضرر می دهیم و دفع ضرر محتمل واجب است، پاسخ این را از حیث صغری و کبری قبلا- دادیم که اولاً- کبری را ردّ کردیم که عقلا دفع ضرر محتمل لازم باشد و گفتیم که گاهی دفع ضرر متیقّن هم لازم نیست چه رسد به محتمل ثانیاً صغری را ردّ کردیم که احتمال حرمت ملازم احتمال ضرر نیست، آری ملازم احتمال مفسده است و میان مفسده و ضرر عموم و خصوص من وجه بود. به بیانی که گذشت، چه اینکه میان مصلحت

و نفع نیز همین نسبت وجود دارد و مناطات احکام شرعی مصالح و مفاسد بود نه منافع و مضار؛

و اگر کسی بگوید که احتمال حرمت دادیم احتمال مفسده می دهیم و رفع مفسده محتمل مثل دفع مفسده مقطوع لازم است که شیخ طوسی همین را گفته و منظور آخوند از «و ما قیل» همین قول شیخ طوسی است؛ (۱) ولی این را هم سابقا جواب دادیم که دفع مفسده محتمل واجب نیست هم به حکم عقل فطری و وجدان و هم به حکم سیره عقلاء و هم به حکم اذن شرعی و گفتیم که مفسده محتمل مثل مفسده معلوم نیست و قابل قیاس نیستند.

و اگر کسی بگوید که احتمال حرمت مستلزم احتمال مفسده و احتمال مفسده مستلزم احتمال ضرر است و دفع ضرر محتمل واجب است، باز جواب همان است که: بخش اول آری (احتمال حرمت مستلزم احتمال مفسده است) ولی بخش دوم و سوم را قبول نداریم و کلیت ندارد که احتمال مفسده همه جا مستلزم احتمال ضرر باشد یا دفع ضرر محتمل همه جا واجب و لازم باشد.

قوله: و احتمال آن یکون: اگر کسی بگوید که همه جا ملازمه نیست؛ ولی گاهی که ملازمه هست و احتمال مفسده ملازم با احتمال ضرر و یا عین آن است و آن در ماده اجتماع و تضاد مفسده و ضرر است که حرامی مفسده اش همین ضرر باشد، نه چیز دیگر، مثل اتلاف که به مناط اضرار به غیر حرام شده و مفسده دارد. در پاسخ می گوئیم که این احتمال ضعیف است و کم است که مفسده همان ضرر باشد و تضاد کنند و نوعا چنین نیست و چون ضعیف است قابل اعتنا نیست. مضافا به اینکه کبرای بعدی کلیت ندارد که دفع هر ضرر محتملی عقلا لازم باشد، بلکه چه بسا ارتکاب ضرر برای مصالح و منافع مهم تر واجب است و با قطع به ضرر هم برای امر مهم تر عقلاء مرتکب می شوند، تا چه رسد به احتمال ضرر که به طریق اولی مرتکب می شوند (فی المثل تاجری که احتمال می دهد که در این سفر مختصری از کالای تجارته اش فاسد شود و یا حتی یقین دارد؛ ولی

ص: ۲۸۴

در عوض می‌داند که اگر به مقصد برسد، بقیه کالاها را به قیمت چند برابر می‌فروشد و صد بار تلافی آن ضرر ناچیز درمی‌آید، در اینجا هیچ عاقلی برای آن ضرر قلیل از تجارت دست نمی‌کشد، بلکه سیره عقلاء پیوسته بر اقدام و ارتکاب است.)

تا اینجا مبحث شبهات بدویّه بعد الفحص و الیاس تمام شد و به عقیده آخوند در جمیع شبهات بدویّه چه موضوعیه و چه حکمیّه، چه وجوبیه و چه تحریمیّه، چه فقدان نص و چه اجمال نص یا تعارض نصّین همه جا جای براءت شرعی و عقلی بود؛ ولی اخباری‌ها در خصوص شبهه حکمیّه تحریمیّه احتیاطی شدند.

ص: ۲۸۵

تنبیهات شک در تکلیف**اشاره**

مسئله اول از مسائل اصول عملیه درباره شبهات بدویّه و شکّ در اصل تکلیف بود.

عقیده مجتهدین و اصولیون عبارت شد از اصاله البراءه در جمیع موارد شبهه بدوی بعد الفحص و الیاس، عقیده اخباریین و محدّثین عبارت شد از اصاله الاحتیاط در خصوص شبهه حکمیّه تحریمیّه و رأی آخوند خلیلی روشن بود که براءت عقلی و نقلی باشد. پس از فراغت از بحث مذکور، اموری را به عنوان تنبیهات مسئله ذکر می کنند که از اهمّیت بسزایی برخوردارند و در مجموع چهار امر می باشد:

تنبیه اول

این تنبیه را با مقدمه ای بیان می کنیم: اصول عملیه در تقسیمی دو دسته می شوند:

۱- اصولی که مستقیماً در خود حکم شرعی جاری می شوند، مثل اصاله الاباحه، اصاله الطهاره، استصحاب حرمت یا وجوب و ...

۲- اصولی که در موضوع حکم شرعی جاری می شوند، مثل استصحاب حیات زید، عدالت بکر، خمریت فلان مایع و ...

از اصول چهارگانه معروف (براءت، احتیاط، تخییر، استصحاب) سه اصل نخست فقط اصول حکمی هستند و در حکم شرعی جاری می شوند؛ ولی اصل چهارم هم در حکم و هم در موضوع هر دو جاری می شود. به تعبیر عام تر، اصول سببی داریم که در سبب و منشأ حکمی جاری می شوند و اصول مسببی داریم که در خود حکم جاری می شوند؛ فی المثل شک در حلیت و حرمت این مایع مسبب از شک در شراب یا سرکه بودن آن است و هر کدام مجرای اصلی است. وجه عامّ تر بودن این تعبیر آن است که اصل سببی و مسببی

ص: ۲۸۶

گاهی هر دو حکمی هستند و یکی سبب برای دیگری است؛ مثل شک در حلیت فلان امر به خاطر شک در طهارت و نجاست آن، که دو می سبب و منشأ برای اولی است گاهی هم هر دو موضوعی هستند و شک در موضوعی مسبب از شک در موضوع دیگر است. مثلاً شک در عدالت مسبب از شک در ارتکاب فسق است و هریک از عدالت و فسق موضوع احکامی هستند و مثل مثالی که در صورت سوم از صور بحث اصلی خواهد آمد.

گاهی یکی حکمی و دیگری موضوعی است، مثل شک در حلیت به خاطر شک در خمریت مایع پس عنوان اصل موضوعی و حکمی مصداقی از عنوان اصل سببی و مسببی است و تعبیر دوم گسترده تر است.

حال قانون این است که با وجود اصل موضوعی نوبت به اصل حکمی نمی رسد، با وجود اصل سببی نوبت به اصل مسببی نمی رسد؛ زیرا رتبه موضوع یا سبب مقدم بر رتبه حکم یا مسبب است و وقتی در رتبه قبل اصل جاری شد و موضوع یا سبب احراز شد، به دنبالش آمدن حکم حتمی است و تردیدی نداریم تا اصل حکمی جاری شود و تا تکلیف موضوع روشن نشود، جای اصل حکمی نیست تا کسی بگوید که ما با شک در موضوع هم فقط از اصل حکمی استفاده می کنیم. ضمناً اصل موضوعی یا سببی مطلقاً مقدم است؛ یعنی چه نتیجه و اثر اصل موضوعی مغایر و منافی با اصل حکمی باشد و چه موافق باشد که مثال هر دو در ادامه خواهد آمد. همچنین میان شبهه حکمی و شبهه موضوعی فرقی نیست که مثال هر دو خواهد آمد و نیز لا فرق میان شک در مقتضی یا در وجود مانع یا در مانعیت موجود که باز هم مثال هر سه خواهد آمد.

و در نحوه تقدیم اصل موضوعی یا سببی بر اصل حکمی یا مسببی اختلافی است که مبسوطاً در خاتمه اصل استصحاب در بحث تعارض استصحاب سببی و مسببی خواهد آمد و اجمال قضیه این است که به عقیده شیخ اعظم در رسائل این تقدیم از باب حکومت است و اصل سببی حاکم بر اصل مسببی است؛ ولی به عقیده مرحوم آخوند، این تقدیم از باب ورود است و اصل سببی یا موضوعی وارد بر اصل حکم و مسببی است و با آمدن اصل موضوعی و روشن شدن تکلیف موضوع، موضوع اصل حکمی منتفی می شود که

ص: ۲۸۷

شک و عدم البیان باشد؛ زیرا اصل موضوعی بیان می شود و «اذا جاء البیان ارتفع عدم البیان ظاهرا» آری اگر اصل موضوعی نبود یا مبتلا به معارض بود، نوبت به اصل حکمی می رسد که اولی مثالش در قول مصنف در فرض دوم از پنج فرض خواهد آمد و دومی مثالش این است که شک در حرمت و حلیت مسبب از شک در خمریت و سرکه بودن است و اصل عدم خمریت با اصل عدم سرکه بودن تعارض و تساقط می کنند (البته اگر یکی از آن دو حالت سابقه نداشته باشد). و نوبت به اصل حکمی می رسد که مسئله حلیت و اصل اباحه باشد. و تفصیل مطلب در باب خودش می آید.

با توبه به این مقدمه، ما اصولی ها در شک در تکلیف برائتی شدیم و از اصل برائت استفاده کردیم؛ ولی باید بدانیم که اصل برائت یک اصل حکمی است و هنگامی جاری می شود که در رتبه قبل، یک اصل موضوعی موافق یا مخالف نباشد؛ و گرنه با وجود آن نوبت به اصل برائت و اباحه نمی رسد.

قوله: فلا تجری مثلاً: متفرع بر سخن مذکور یک فرع فقهی را عنوان می کنند و پنج صورت تصویر می کنند که قبل از بیان صور این فرع به نکته ای باید توجه کنیم. شرعا برخی از حیوانات قابل تذکیه هستند و برای ما احراز شده و قسمتی قابل تذکیه نیستند و عدمش محرز است، قسمتی هم ممکن است مشکوک باشند، در بخش اول هم که قابل تذکیه است. اگر با همه شروطی که اشاره خواهیم کرد حیوان را سر ببرند، حتما مذکّی بوده و اثر همگانی تذکیه عبارت است از طهارت و پاکی که حیوان پاک است و از پوست و پشم و کرک و موی آن برای پوشش می توان استفاده کرد؛ ولی در بعضی جاها علاوه بر پاکی، حلیت و اباحه نیز بر آن مترتب می شود؛ یعنی حلال گوشت و مأکول اللحم است و از گوشت آن نیز می توان استفاده کرد، خود تذکیه عبارت است از جدا کردن چهار رگ گردن همراه با همه شروط معتبره (اسلام ذابح، استقبال الی القبله، نام خدا بردن و ...) و مضافا به همه این ها باید حیوان واجد خصوصیت و قابلیت باشد که به سبب آن خصوصیت و ویژگی ذبح و تذکیه اش موجب طهارت و حلیت شود و الا با فقدان خصوصیت مزبور صد بار هم او را با همه شروط دیگر ذبح کنند فایده ای ندارد. در مقابل مذکّی میته است که عرفا و لغتا

ص: ۲۸۸

به حیوانی می‌گویند که «مات حتف انفه»؛ یعنی بدون اینکه کاردی با گلوی او آشنا شود، خودبه‌خود مرده است؛ ولی شرعا مورد بحث است.

شیخ اعظم برای دفع شبهه‌ای که خواهیم آورد، میته را امر عدمی و عدم‌المدکّی یا ما لم یدکّ دانسته و به این امر عدمی ارجاع داده و در واقع برای آن یک معنای شرعی جدا از عرف و لغت ذکر کرده است؛ ولی مرحوم آخوند ضمن اینکه عنوان غیر مدکّی را جداگانه قبول دارد و به حکم اجماع آن را سبب حرمت و نجاست می‌داند، عنوان میته را امر وجودی گرفته که مطابق لغت و عرف است و در حقیقت سه عنوان قائل شده: ۱- مدکّی که پاک و حلال است. ۲- غیر مدکّی که امر عدمی است و اعمّ از این است که حیوان خود به خود مرده یا سر بریده اند؛ ولی واجد شروط ذبح و تذکّیه نبوده.

۳- میته که امر وجودی و اخصّ است و دلیل حرمت غیر مدکّی را اجماع و دلیل حرمت میته را نصوص آیات و روایات می‌دانند.

در حقیقت، عنوان ۲ و ۳ دو عنوان جدیند و موضوعا یکی نیستند و یکی به دیگری بر نمی‌گردد؛ ولی حکما مثل هم می‌باشند و هر دو موجب نجاست و حرمت می‌باشند.

با این مقدمه صور فرع فقهی را تعرّض می‌کنیم.

صورت اول: فرض کنید حیوانی است که از جماع سگ و گوسفند متولد شده و از نظر اسم و خصوصیات نه ملحق به سگ است تا حکم او را دارا باشد و نه ملحق به گوسفند است و نه شبیه هیچ حیوان معروف دیگری که حکمش در اسلام بیان شده باشد، بلکه حیوان جدیدی است. یا اگر قدیم سات؛ ولی نصّی درباره آن نرسیده یا جمال نص است ... و به هر حال شک در حلیت و حرمت آن داریم. (البته این از باب مثال است، و گرنه شک در طهارت آن نیز مطرح می‌شود.) و علی القاعده باید اصاله الاباحه (از باب مثال است؛ و گرنه اصاله البراءه یا اصاله الطهاره نیز قابل جریان است.) جاری شود ولی جاری نمی‌شود؛ زیرا شک ما در حلیت و حرمت مسبب از شک در تذکّیه و عدم تذکّیه است که آیا این حیوان شرعا قابل تذکّیه هست یا خیر؟ یعنی اگر با همه شروط ذبح شود، آیا مدکّی می‌گردد یا خیر؟ در اینجا به عقیده آخوند اصل عدم تذکّیه جاری می‌شود (که از

ص: ۲۸۹

استصحابهای عدم ازلی است؛ یعنی قبل از انعقاد نطفه و در الی این حیوان قابل تذکیه نبود؛ چون اصلاً موضوع نداشت و سالبه به انتقاء موضوع بود و پس از انعقاد نطفه و تولّد و سر بریدن با همه شروط شک می کنیم که تذکیه محقق شد یا نه یا پس از بوجود آمدن حیوان شک در قابلیت تذکیه پیدا می کنیم و استصحاب عدم تذکیه جاری می کنیم. البته این بر مبنای آخوند است که در جلد اول کفایه هم در بحث عام و خاص و شبهه مصداقیه استصحاب عدم قرشیت مرثه را جاری کردند؛ ولی نزد محققین در جریان این اصل خلاف است و تفصیل مطلب در جای خودش).

قوله: و اصاله عدم التذکیه تدرجه: به استصحاب مزبور اعتراض شده که شما با استصحاب عدم تذکیه و احراز غیر مذکی بودن می خواهید نتیجه بگیرید که این حیوانی که سر بریده شده، شرعاً میتة است پس حرام است و چنین اصلی مثبت می شود و از نوع اثبات یکی از دو ضد بوسیله نفی ضد دیگر است که اصولی ها اصل مثبت را حجت نمی دانند. پس این استصحاب جاری نیست و در سایه عدم جریان اصل موضوعی نوبت به اصل حکمی می رسد که اصل اباحه و حلّیت باشد.

مرحوم شیخ انصاری در جواب کوشش کرده تا میتة بودن را به عدم المذکی ارجاع دهد و آن را امر عدمی بداند و فرموده میتة با مذکی ملکه و عدم ملکه هستند و میتة یعنی عدم المذکی فیما من شانه ان یکون مذکی. در نتیجه با استصحاب عدم تذکیه همین امر عدمی احراز می شود و میتة جز این نیست و بعد اثر شرعی حرمت هم مترتب می شود.

مرحوم آخوند می فرماید که ما نیازی به این ارجاع نداریم و دلیلی هم ندارد که شرعاً میتة را امر عدمی بدانیم و حقیقت شرعی ای قائل باشیم، بلکه معتقدیم که خود عنوان عدم المذکی یا ما لم یدکّ یا غیر المذکی مستقیماً موضوع حرمت است و دلیل آن اجماع است و این امر عدمی با استصحاب مستقیماً احراز می شود و اثر شرعی دارد و اصل مثبت هم نمی شود. آری علاوه بر آن عنوان دیگری هم دادیم به نام میتة که شرعاً موجب حرمت است و احکامی دارد و از این جهت خیالمان راحت است.

در نتیجه باید تذکیه و مذکی بودن احراز شود تا حکم به حلّیت شود و در ما نحن فیه

ص: ۲۹۰

احراز نشده و مشکوک است و با استصحاب عدم تذکیه، عنوان عدم المذکّی احراز می‌شود و آن هم موضوع حرمت است و جای اصل اباحه و حلیت نیست. البتّه تذکیه در گرو شروطی است که فرض ما هم جایی است که همه شروط محرز است و تنها خصوصیت ذاتی حیوان و قابلیت آن برای تذکیه مشکوک است که با اصل عدم ازلی عدمش احراز می‌شود و حکم به حرمت می‌گردد. (این صورت که تا به حال محاسبه شد شبهه حکمیّه بود و شارع باید حکم حیوان کذایی را بیان می‌کرد، شک ما هم در مقتضی بود که اصلاً قابل تذکیه هست یا نه؟ مقتضی موجود است یا خیر؟ و نتیجه اصل موضوعی هم با اصل حکمی متفاوت بود که نتیجه اصل موضوعی حرمت و نجاست بود و نتیجه اصل حکمی اباحه و حلیت و طهارت بود.)

قوله: نعم لو علم: صورت دوم اگر چنانچه نسبت به حیوانی یقین داریم که قابل تذکیه است و اگر با شرایط سر بریده شود، پاک خواهد بود؛ ولی شک در حلیت و حرمت لحم آن داریم. در اینجا جای اصل موضوعی نیست؛ زیرا موضوع محرز است و ما شک نداریم و تنها نوبت به اصل حکمی می‌رسد که شک در حلیت و حرمت باشد و مجرای اصاله الاباحه است - همانند سایر موارد شک در حلیت و حرمت که آیا شرب توتون مثلاً حلال است یا حرام که تنها اصل حکمی جاری می‌شود و تکلیف را روشن می‌سازد. (این همان است که قبلاً در مقدمه گفتیم اگر اصل موضوعی به دلیلی جاری نشد؛ چون اصلاً مجری و موضوع ندارد و شکی در آن نداریم، نوبت به اصل حکمی می‌رسد.)

قوله: هذا اذا لم یکن: صورت سوم: اینکه در صورت اول اصل عدم تذکیه جاری کردیم و بدنال آن حکم به حرمت و نجاست نمودیم، در صورتی بود که یک اصل موضوعی دیگر قبل از اصل عدم تذکیه و سابق بر آن نباشد؛ و گرنه با وجود اصل موضوعی متقدم و سببی نوبت به اصل موضوعی متأخر و مسببی نمی‌رسد.

و صورت سوم مربوط به چنین فرضی است. به عنوان مثال حیوانی است که قابل تذکیه است (مثل گوسفند) ولی این حیوان جلال (نجاست خوار) یا موطوء آدمی واقع شده و شرعاً نمی‌دانیم که آیا جلال شدن مانع از تذکیه هست یا خیر؟ (شک در مانعیت موجود)

ص: ۲۹۱

سپس چنین گوسفندی با همه شروط لازم و معتبر ذبح شده و شک در حلیت و حرمت آن داریم. منشأ این شک هم، شک در قبول تذکيه و عدم قبول آن است که آیا این گوسفند قابل تذکيه هست یا خیر؟ و منشأ این شک هم، شک در مانع بودن جلال از تذکيه است؛ و گرنه قبل از جلال یا وطی حتماً قابل تذکيه بوده در اینجا جای اصل اباحه و برائت و حلیت نیست؛ زیرا قبل از آن اصل سببی داریم که اصل عدم تذکيه باشد و جای آنهم نیست؛ زیرا قبل از آن استصحاب قبول تذکيه را داریم و از این اصل استفاده می‌کنیم و حکم به تذکيه می‌کنیم و بدنال آن حکم به حلیت و طهارت می‌کنیم. ضمناً اصل موضوعی با اصل حکمی در نتیجه موافق و هماهنگ است. و استصحاب مذکور دو گونه قابل جریان است:

۱- استصحاب تنجیزی: این گوسفند قبل از جلال قابل تذکيه بود. الآن هم که بعد از جلال شک در بقاء داریم استصحاب بقاء قابلیت جاری می‌کنیم.

۲- استصحاب تعلیقی: این حیوان اگر قبل از جلال ذبح می‌شد حتماً مذکّی بود. حال پس از جلال هم که ذبح شده باز هم حکم به تذکيه می‌کنیم و بقاء آن را استصحاب می‌کنیم.

قوله: و ممّا ذکرنا: صورت چهارم: سه صورتی که تا حال ذکر شد مربوط به شبهه حکمیّه بود و دو صورت باقیمانده شبهه موضوعیه است و فعلاً صورت چهارم این است که حیوان سر بریده شده و با همه شرایط هم ذبح شده؛ ولی نمی‌دانیم که حلال است یا حرام. منشأش این است که نمی‌دانیم قابل تذکيه هست یا نه، سرچشمه این شک هم امور خارجیه است یعنی نمی‌دانیم که گوشت گوسفند است تا قابل تذکيه و حلال و پاک باشد یا گوشت سگ است تا قابل تذکيه نبوده و حرام و نجس باشد؟ در اینجا رفع شبهه که این گوسفند است یا سگ، ربطی به شارع ندارد. لذا شبهه موضوعیه است و حکم این است که باز اصاله عدم التزکيه در خصوص این گوشت جاری می‌کنیم و می‌گوییم در ازل و قبل از انعقاد نطفه این حیوان قابلیت تذکيه نبود؛ چون اصلاً موضوع نداشت. حال بعد از انعقاد نطفه و تولّد این حیوان شک در قبول تذکيه داریم، استصحاب عدم ازلی می‌آید و حکم به حرمت و نجاست همین لحم می‌کند.

قوله: کما انّ اصاله: صورت پنجم: حیوانی است که می‌دانیم گوسفند است و می‌دانیم

ص: ۲۹۲

که شرعا گوسفند قابل تذکيه است و شرعا اگر جلال یا موطوء واقع شود، از قابلیت می افتد؛ ولی الآن نسبت به گوسفند معینی در خارج شك در حرمت و حلیت آن داریم، به خاطر شك در قبول تذکيه به خاطر شك در عروض مانعی بنام جلال، باز از استصحاب عدم ازلی جلال یا وطی می توان استفاده کرد (امر عدمی) و از استصحاب بقاء قبول تذکيه هم می توان استفاده کرد (امر وجودی) و حکم به طهارت و حلیت کرد و نوبت به استصحاب عدم تذکيه نمی رسد؛ چون قبل از آن اصل موضوعی دیگر وجود دارد.

ص: ۲۹۳

تنبیه دوّم

در تنبیه دوّم دو نکته را نخست ذکر می‌کنند و سپس به مطلب اصلی تنبیه که بیان امکان احتیاط در عبادات باشد می‌پردازند.

نکته اول: گرچه ما در شک در تکلیف بعد از فحص و یأس برائتی شدیم و احتیاط را واجب ندانستیم، ولی اصل حسن و رجحان احتیاط در موارد شبهه قابل انکار نیست و تردیدی نیست در اینکه احتیاط شرعا نیکو و راجح است (به خاطر آن همه اوامری که به احتیاط داشتیم و قبلا در دلیل اخباری‌ها بدان اشاره شد و آن اوامر اگرچه وجوب را دلالت نکرد؛ ولی اصل رجحان و استحباب را دلالت می‌کرد و اگر هم ارشادی باشند، باز چون در کلام شارع آمده به این لحاظ بجاست که بگوییم شرعا هم حسن و نیکو است.) و عقلا- نیز پسندیده و بجا و خوب است (عقل هر عاقلی احتیاط را خوب می‌داند و بی احتیاطی را بجا نمی‌داند.) ضمنا مطلقا احتیاط حسن دارد و بجاست. چه در شبهه حکمیّه و چه موضوعیّه، چه در شبهه وجوبیّه چه تحریمیّه، چه در مشتبّهاتی که از امور توضیعی باشند، مثلا خیاطت واجب است یا نه؟ شرب تنن حرام است یا نه؟ و چه از امور تعبدی باشند، مثلا اقامه در نماز واجب است یا نه؟ که اگر واجب باشد، باید به قصد قربت انجام شود و یک امر عبادی است، فلان ترک در روزه یا حج واجب است یا نه؟ و فعلش حرام است یا نه؟ که اگر حرام باشد، تعبدی است و باید به قصد قربت ترک شود، نه به جهت مقاصد نفسانی و شیطانی و ... (و سرّ این بایسته بودن آن است که انسان در سایه احتیاط به واقع می‌رسد و احراز واقع می‌کند و احتیاط طریق به سوی واقع است و کسی نگفته رسیدن به واقع بد است. بالاخره گرچه عقاب نیست و مخالفت آن و لو در واقع حرام یا واجب باشد عذاب ندارد، ولی اثر وضعی که دارد و انسان می‌خواهد از مفسد دنیوی

ص: ۲۹۴

حرام واقعی هم اجتناب کند، به مصالح واجب واقعی هم برسد اینکه چیزی بدی نیست بلکه کاملاً مطلوب است.) تنها یک مرز عقلی و یک مرز شرعی برای احتیاط وجود دارد که اگر به آنجا رسید، ترک احتیاط مطلوب است و احتیاط در خلاف احتیاط است و آن مرز اختلال نظام یا عسر و حرج است اگر احتیاط مستلزم اختلال نظام معاش باشد، عقلاً حسن نیست؛ و اگر مستلزم عسر و حرج باشد، شرعاً احتیاط نیست و رجحانی ندارد.

نکته دوم: اگر کسی مشتبه الحرام را به انگیزه احتمال نهی واقعی ترک کند (مثلاً شرب توتون نمی‌کند، صرفاً به این نیت که شاید در واقع حرام و مبعوض مولی باشد و انگیزه الهی دارد. نه اینکه چون از آن متنفر است و برای جسم او ضرر دارد، نمی‌کند.) به خاطر این ترک مستحق ثواب شود. و نیز اگر مشتبه الوجوب را به انگیزه احتمال امر واقعی انجام دهد، حتماً مثاب است (زیرا یا در واقع امری هست که او اطاعت حقیقی کرده و مثاب است و یا در واقع امری نیست که پس کار او انقیاد است و انقیاد هم مثل اطاعت حقیقی موجب استحقاق ثبوت است.)

قوله: و ربّما یشکل: مطلب اساسی این تنبیه از اینجا شروع می‌شود و آن مشکله تصویر احتیاط در عبادات است احتیاط کامل و تام عبارت است از اتیان به چیزی با جمیع اجزاء و شروطی که محتمل الدخاله هستند و هیچ چیزی فروگذار نشود. آنگاه در توضیحات که قصد قربت لازم ندارد، مشکلی نیست؛ زیرا وقتی انسان احتمال وجوب داد، آن را انجام می‌دهد و ذات العمل ملاک است و وقتی احتمال حرمت داد ترک می‌کند و ... ولی در تعیّدیات که قصد قربت لازم دارد، جای اشکال است. در اینجا هم گاهی دوران امر میان وجوب و استحباب است. مثلاً اقامه پیش از نماز واجب است یا مستحب؟ باز مشکلی نیست؛ زیرا هر کدام که باشد امر دارد و ما می‌توانیم به قصد قربت و قصد امتثال امر آن را انجام دهیم و این جزء یا شرط اصلی و رکن عبادت حاصل است و تنها قصد وجه و تمیز و ... میسر نیست که این هم دلیلی ندارد و در جای خود بحث خواهیم کرد. گاهی دوران امر میان وجوب و غیر استحباب است. مثلاً آیا فلان کار واجب است یا مباح؟ واجب است یا مکروه؟ واجب است یا مستحب است یا مباح؟ و ... که اگر واجب باشد، عبادت است و

ص: ۲۹۵

قصد قربت لازم دارد؛ ولی شاید واجب نباشد و مباح باشد که قطعاً عبادی نیست و قصد قربت لازم ندارد. در این گونه موارد مشکله این است که احتیاط در عبادت به این است که عمل را با همه اجزاء و شروط و من جمله با قصد قربت بجا آوریم. پس عبادت متوقف بر قصد قربت است و قصد قربت هم متوقف بر علم به امر شارع است (البته اشکال بر مبنای مشهور است که قصد قربت را به معنای قصد امتثال امر می‌گیرند که فرع بر وجود امر است؛ و گرنه بر مبنای محققین در قصد قربت وجود امر فعلی و قصد امتثال امر لازم نیست و همان رجحان و مطلوبیت ذاتی عمل که احراز شد، کافی است که آن را به قصد قربت بیاوریم. حال چه علم تفصیلی مثل علم به امر به نماز و روزه و ... چه علم اجمالی مثل علم به امر به ظهر یا جمعه و ... و متأسفانه در ما نحن فیه که شبهه داریم و مشتبه‌الوجوب است علم به امر نداریم. پس قصد امتثال امر نمی‌آید (و گرنه تشریح است، نه احتیاط که با عدم علم به امر قصد امر کنیم و به مولی اسناد دهیم). پس عمل عبادت نیست. پس احتیاط در عبادت معقول نیست، تا نوبت به حسن و رجحان یا لزوم آن برسد.

قوله: و حسن الاحتیاط: اشکال مزبور به چهار طریق پاسخ داده شده:

۱- گفته شده که این صغری مسلّم است که الاحتیاط حسن عقلاً (در نکته اول بیان شد) و وقتی این مسلّم شد، کبرای کلی ملازمه را ضمیمه کرده و می‌گوییم «کَلِّمًا حکم به العقل حکم به الشرع». از اینجا نتیجه می‌گیریم که احتیاط شرعاً نیز حسن و راجح است و معنای رجحان شرعی، امر شرعی به آن است که حد اقل آن امر ندبی است و وقتی از راه ملازمه کشف امر نمودیم (طریق لئی و از علّت به معلول رسیدن و از راه وجود ملا-ک و مناط امر به امر رسیدن). آنگاه عبادت را به قصد این امر می‌آوریم و کمبودی ندارد و احتیاط تامّ میسور است.

قوله: لا یکاد یجدی: مرحوم آخوند این طریق را قبول ندارند و دو اشکال می‌کنند:

الف: این طریق مستلزم دور است؛ زیرا در صغری گفتید که الاحتیاط حسن عقلاً و در نتیجه هم گفتید که الاحتیاط مأمور به شرعاً و موضوع هر دو قضیه خود عنوان احتیاط است (نه عمل خارجی و ذات مشتبه) و قانون این است که اول باید موضوع و معروض

ص: ۲۹۶

احراز شود تا حکم و عارض بیاید و موضوع نسبت به محمول یا حکم به منزله علت نسبت به معلول است. پس حسن عقلی و امر داشتن شرعی متوقف بر احتیاط است. از طرفی هم شما با این بیان خواستید امکان و ثبوت احتیاط در عبادات را با امر شرعی درست کنید که چون امر داریم، پس به قصد امر می آوریم. پس تازه احتیاط می شود احتیاط هم وابسته به امر شرعی است. این دور صریح است که امر و حکم و عارض وابسته به احتیاط است و احتیاط هم وابسته به امر است، و دور باطل و محال است.

۲- قوله: و انقدح: قبل از اشکال «ب» بر طریق اول، طریق دوم در جواب از اشکال اصلی را عنوان می کنند: این طریق مبتنی بر نکته دومی است که از باب مقدمه ذکر شد و آن استحقاق ثبوت بود. مجیب می گوید که همه قبول داریم که ثواب هم بر احتیاط کردن مترتب است. حال به عقیده مشهور میان ثواب و امر فعلی شرعی و مولوی ملازمه وجود دارد و ترتب ثواب معلول امر فعلی و قصد امثال آن است و ما از راه ترتب ثواب که مسلم شد وجود امر فعلی را کشف می کنیم (طریق ائی یا از معلول به علت رسیدن). و عمل را به قصد آن امر واقعی بجا می آوریم. در نتیجه قصد امثال امر و قصد قربت آمد و عبادت درست شد و احتیاط در عبادت هم میسر شد. پس وجهی برای اشکال عدم امکان احتیاط در عبادات نیست.

قوله: ضروره: مرحوم آخوند در جواب از طریق دوم می فرماید که این طریق نیز مثل طریق اول مفید فایده نیست؛ زیرا مستلزم دور است: ثواب بر احتیاط مترتب است و بدنبال آن امری هم اگر استکشاف شود، بر احتیاط خواهد بود. در حقیقت «الاحتیاط مأمور به» و موضوع امر و معروض آن، عنوان احتیاط است و باید پیش از امر، این عنوان درست شود تا امر که حکم و عارض و محمول است بار شود. پس امر وابسته به احتیاط است. از طرفی شما می خواهید با استکشاف امر، احتیاط درست کنید و بگویید که ترتب ثواب کاشف از امر است و وقتی امر درست شد قصد امثال امر می آید و وقتی قصد امثال آمد عبادت تحقق می یابد آنگاه احتیاط در عبادت هم میسر می شود. پس احتیاط هم وابسته به امر است و این دور است.

ص: ۲۹۷

قوله: مع انّ: پاسخ دیگری که از دو طریق مذکور می دهیم (علاوه بر پاسخ مستلزم دور بودن) این است که اصلاً در طریق اول قبول نداریم که از راه حسن عقلی و ملازمه عقلی، استحباب و امر شرعی مولوی استکشاف شود.

(به کشف لمی که از علت به معلول رسیدن است و حسن یا رجحان، ملاک امر و علت آن است و از آن می خواستید به امر برسید.) و در طریق دوم قبول نداریم که از راه ترتب ثواب به امر مولوی شرعی دست یابیم. (به کشف ائی و از معلول به علت رسیدن که ترتب ثواب معلول امر است.)

بیان مطلب: حسن و رجحان یا ترتب ثواب مال عنوان احتیاط است و طبعاً امر مستکشف از این دو طریق هم امر به احتیاط خواهد بود و امر به احتیاط امر به اطاعت مولی است؛ زیرا اطاعت گاهی حقیقی است، مثل اطاعت امر واقعی که معلوم و محرز است و گاهی اطاعت حکمی یا انقیاد است که اطاعت امر محتمل باشد و هر کدام که باشد، امر به اطاعت امر ارشادی است نه مولوی؛ زیرا در مورد حکم عقل وارد شده و میدان اطاعت و انقیاد میدان حکم عقل است و عقل مستقل است به لزوم اطاعت مولی و انقیاد یا حسن آن در برابر مولی و هر امری در چنین موردی باشد ارشادی است نه مولوی پس امر مستکشف مثل اوامر احتیاط که قبلاً در دلیل اخباری ها گذشت ارشادی است نه مولوی و امر ارشادی عبادت درست کن نیست و قصد امتثال ندارد و مقرب نیست، بلکه امر توضیلی است و هدف احراز واقع است و لا- غیر و در خود آن مصلحت یا مفسده ای نیست، امر مولوی و شرعی است که این لوازم و آثار را دارد و شما بدنبال امر شرعی بودید تا عبادت و قصد قربت را درست کنید و از دو طریق مذکور چنین امری استکشاف نشد.

پس از این راه عبادت و قصد قربت درست نمی شود و احتیاط در عبادت میسر نمی گردد.

۳- قوله: و ما قیل: طریق سومی که برای حل اشکال مذکور پیشنهاد شده، طریق شیخ اعظم در رسائل است (۱) که می فرماید اگر منظور از احتیاط در عبادت این بود که عمل را با همه اجزاء و شروط حتی قصد قربت و قصد امتثال امر بیاوریم جا داشت شما اشکال کنید

ص: ۲۹۸

و بگویند در مشتبهات چنین چیزی میسور نیست؛ ولی ما می‌گوییم که احتیاط در عبادت عبارت است از انجام پیکره عمل و مراعات همه اجزاء و شروط منهای قصد قربت، و اگر احتیاط در عبادت معنایش این شد. کاملاً ممکن و میسور است و محذوری ندارد و به دنبالش حسن و ثواب هم می‌آید.

قوله: فیه مضافاً: مرحوم آخوند به طریق شیخ اعظم سه ایراد دارند:

۱- ما هیچ دلیلی نداریم بر اینکه احتیاط به معنای مذکور (مجزّد الفعل و ذات العمل منهای قصد قربت) امری پسندیده و مطلوب و موجب ثبوت باشد تا این پیشنهاد را بپذیریم و علت نبود دلیل آن است که اصلاً چنین عملی احتیاط به معنای حقیقی کلمه نیست تا پسندیده باشد؛ زیرا احتیاط یعنی عمل را با جمیع اجزاء و شروط محتمل بجا آوردن. در عبادات یکی از اجزاء یا شروط معتبر و رکن عبادت، قصد قربت به معنای قصد امثال امر است و تا این قصد نباشد اصلاً احتیاط نیست. آری احتیاط مجازی می‌توان گفت. به دیگر سخن احتیاط ناقص است نه تمام و کامل، و آنکه دلیل دارد و عقل مستقلاً به حسن آن و شرع هم مرشد به رجحان آن است، عنوان احتیاط حقیقی است نه هر چیزی. پس در عبادت، مجزّد الفعل ... دلیلی بر رجحانش نیست.

۲- قوله: بل هو امر: برفرض که دلیل داشته باشیم که احتیاط در عبادت به انجام ذات و پیکره عمل می‌باشد، خواهیم گفت که چنین احتیاطی یک مطلوب مولوی نفسی تعبدی است و از ما نحن فیه اجنبی است؛ زیرا احتیاطی که ما دنبال آن هستیم عبارت است از احتیاط ارشادی نه مولوی، غیری و طریقی نه نفسی، توجیهی نه تعبدی و طبق بیان شما ما کاری به واقع نداریم و مستقلاً در عبادت چنان احتیاطی مطلوب دارای ثواب است، چه ما را به واقع برساند یا نه، و این از بحث اجنبی است.

قوله: و العقل لا یستقلّ ...: دنباله ایراد اول است که همان جا ذکر شد.

قوله: نعم: تنها در یک فرض پیشنهاد شیخ را می‌پذیریم و آن اینکه اگر دلیل خاصی قائم شد، مبنی بر اینکه در عبادات باید احتیاط کنید این به حکم دلالت اقتضاء (صحت یا صدق کلام متوقف بر آن است) کاشف از امکان احتیاط در عبادت است، و گرنه صدور این

ص: ۲۹۹

خطاب لغو و باطل بود و از حکیم صادر نمی شد. آنگاه وقتی محاسبه می کنیم می بینیم به این نحو که قصد امتثال هم بیاید، امکان ندارد و همان اشکال معروف را دارد. ناگزیر به طریق شیخ متوسل شده و می گوئیم که منظور مولی از احتیاط در عبادت انجام ذات العمل است؛ ولی چنین خطابی نداریم تا راه حل شیخ را بر آن منطبق کنیم.

قوله: بناء علی عدم: تازه با وجود چنان دلیل خاص هم که طریق شیخ را قبول کردیم، از باب مماشات است؛ یعنی بنا بر اینکه قبول کنیم که احتیاط تام و به معنای حقیقی کلمه در عبادات ممکن نیست نوبت به آن راه می رسد؛ و گرنه در طریق چهارم ثابت می کنیم که احتیاط تام میسر است و نوبت به این راه نمی رسد.

۳- قوله: انه التزام: ایراد سوم این است که جناب شیخ اعظم به اشکال پاسخ نداده و آن را دفع نکردند بلکه در حقیقت تسلیم اشکال شدند؛ زیرا متشکل می گفت که احتیاط در عبادت بدین معنا که عمل را با قصد قربت بیاوریم محذور دارد و ممکن نیست و مرحوم شیخ ثابت نکردند که چنین چیزی ممکن است، بلکه فرمودند که احتیاط در عبادات به این است که ذات عمل را بدون قصد قربت بیاوریم پس تسلیم شدند که با قصد قربت آوردن محذور دارد. «و هو کما تری» یعنی این تسلیم جا ندارد و اشکال مذکور قابل پاسخ دادن است.

۴- قوله: قلت: طریق چهارم از مرحوم آخوند است و می فرماید که ریشه تمام اشکال در این است که مشهور خیال کرده اند که قصد قربت به معنای قصد امتثال امر هم مثل سایر اجزاء و شروط عبادات، یک امر شرعی است و قابلیت دارد که در خطاب شارع بیاید و لذا معترض گفت که در مشتبهات قصد قربت نمی آید؛ چون وجود امر شرعی مشکوک است.

و مجیب گفت که ما از راه ملازمه امر شرعی درست می کنیم و دیگری از راه ترتب ثواب به امر شرعی رسید و ... غافل از اینکه اصل مبنا فاسد است و ما در جلد اول کفایه در مبحث تعبدی و توضیحی ثابت کردیم که قصد قربت مثل سایر اجزاء و شروط نیست و اعتبارش شرعی نیست، بلکه صددرصد عقلی است و عقل می گوید که بدون قصد قربت غرض مولی از امر صلاتی مثلا تأمین نمی شود. پس باید قصد قربت هم بکنی، و وقتی عقلی شد

ص: ۳۰۰

نه شرعی (به خاطر اشکال دور و خلف و ... که در جلد اول مطرح شد). می‌گوییم که احتیاط در عبادات هم کاملاً میسور است؛ زیرا عقل فقط می‌گوید که باید عمل به قصد امر اتیان شود؛ ولی فرقی ندارد که امر جز می باشد (مواردی که وجوب یا استحباب محرز است). یا امر احتمالی باشد (مورد شبهه که محل بحث ماست). بنابراین ما مشتبه‌الوجوب را به قصد احتمال امر می‌آوریم و احتیاط یعنی همین و کمبودی هم ندارد و حسن و رجحان و ثواب هم محرز است. آنگاه اگر در واقع هم امر داشته که کار ما امثال امر مولی است و ثواب بر اطاعت حقیقی است و اگر در واقع امری نبوده، کار ما انقیاد است و ثواب بر اطاعت حکمی یا انقیاد در برابر مولی است: بنابراین احتیاط در عبادات کاملاً میسور است با این تفاوت که در توضیحات تمام هدف از احتیاط، اتیان جمیع اجزاء و شروط محتمل است به هر قصدی که باشد، آری اگر به انگیزه احتمال امر بود، ثواب هم دارد؛ ولی در تعبدیات هدف اتیان همه اجزاء و شروط است فقط به قصد احتمال امر نه به دواعی و انگیزه‌های دیگر.

قوله: و قد انقدح: از مباحث قبل به این نتیجه می‌رسیم که احتیاط در عبادات محتاج به قصد امر جزئی نیست تا اشکال شود که در مشتبهات چنین چیزی ممکن نیست و بدنبال آن کسانی درصدد کشف امر جزئی برآیند و از راه ملازمه و غیره امر را ثابت کنند، بلکه احتیاط در عبادات منوط به قصد امر احتمالی است و اتیان عمل به داعی احتمال امر کافی است و چنین چیزی کاملاً ممکن است و بدنبال آن حسن و رجحان و ثواب هم می‌آید.

حال اضافه کرده و می‌گوئیم که نه تنها احتیاط در عبادت منوط به قصد امر جزئی نیست، بلکه وجود امر جزئی و قصد آن، مخلّ به احتیاط است؛ زیرا اگر ما یقین کردیم که در مورد فلان مشتبه امری داریم (از هر راهی که بدست آید) عمل را به قصد همان امر مسلّم انجام می‌دهیم و این را احتیاط نمی‌گویند احتیاط آن است که انسان به صرف احتمال و شاید اقدام کند، نه بدنبال امر جزئی که در این صورت، عمل مثل سایر اعمالی می‌شود که وجوب آنها مسلّم است، مثل نماز صبح یا استحبابشان مسلّم است مثل نافله شب و کسی نگفته که نماز صبح خواندن احتیاط کردن است نافله شب خواندن احتیاط کردن است،

ص: ۳۰۱

بلکه انجام مأمور به است که اگر نکند، حتما عقاب دارد و اگر بکند، حتما ثواب دارد. آنهم بر خود عمل نه بر عنوان احتیاط.

قوله: فظهر أنه: به خاطر نکته مزبور وارد بحثی می شوند که در اصطلاح فقهاء و اصولیون به تسامح در ادله سنن معروف است: در واجبات و محرمات جای تسامح و تساهل نیست و تا دلیل معتبر و جامع شرایطی بر وجوب یا حرمت امری دلالت نکند، نمی توانیم حکم به وجوب یا حرمت کنیم و طبق آن فتوا دهیم. حتما باید دلیل معتبر و مشمول ادله حجیت خبر واحد باشد؛ ولی در مستحبات و مکروهات به یک خبر ضعیف هم می توان فتوا به استحباب یا کراهت داد. لازم نیست دلیل معتبری داشته باشد و دلیل این تسامح در سنن عبارت است از اخباری که در لسان آقایان به اخبار من بلغ شهرت یافته است. (۱) این اخبار می گوید که هر کس به گوشش بخورد و به طریقی و لو به خبر ضعیف و غیر معتبری از قول پیامبر و شارع مقدس (ص) به او برسد که فلان عمل (روزه اول ماه، دو رکعت نماز در شبهای ماه رجب، زیارت امام حسین شبهای جمعه و ...) فلان مقدار ثواب دارد، و او این کار را بکند، آن ثواب موعود به او داده می شود و لو بعدا معلوم شود که اصلا این خبر دروغ بوده و معصوم (ص) چنین چیزی نفرموده بود. حال همان طور که ادله حجیت خبر واحد در واجبات و محرمات، خبر واحد معتبر و جامع شروط را حجت می کند، هکذا اخبار من بلغ هم ضعیف را در مستحبات حجت می کند و گویا این خبر واحد جامع شروط می شود. آنگاه بحثی است که آیا اخبار من بلغ دلالت می کنند بر استحباب عملی که بلغه الثواب یا چنین دلالتی ندارند؟ فعلا مرحوم آخوند می فرماید «لو قیل...» یعنی اگر قائل به این دلالت باشیم، ولی بعد در «ثم انه لا یبعد...» همین را اختیار خواهند کرد.

بحث دیگر این است که: برفرض اخبار من بلغ بر استحباب فلان عملی که به خبر ضعیف به ما رسیده دلالت کنند. این بحث مطرح است که این اخبار به درد احتیاط نمی خورند و بر استحباب آن عمل به عنوان احتیاط دلالت نمی کنند، بلکه بر استحباب آن به عنوان اینکه دلیل دارد و مستحب نفسی است دلالت می کنند (زیارت امام حسین ع) به

ص: ۳۰۲

عنوان اینکه یک عملی است و دلیلی بر آن قائم شده «خبر ضعیف به پشتیبانی اخبار من بلغ» مستحب است نه از باب احتیاط به امید رسیدن به ثواب موعود. سر مطلب آن است که اگر اخبار من بلغ این خبر ضعیف را در مستحبات حجت کرد. پس وجود امر استحبابی احراز می شود و انجام عمل به قصد امر مسلم می شود که نه تنها احتیاط نیست، بلکه مغلّ به احتیاط است.

قوله: لا يقال: معترض می گوید که در اخبار من بلغ دو احتمال وجود دارد:

- ۱- دالّ بر حسن و استحباب فلان عمل (که خبر ضعیف بر آن قائم شده) باشند به عنوان خود آن عمل (به عنوان زیارت بودن).
- ۲- دالّ بر استحباب آن عمل باشند به عنوان اینکه محتمل الثواب است و شاید ثواب داشته باشید و در خود روایات قید شده که «فعمله طلبا لقول النبی، التماس ذلك الثواب و...» به دیگر سخن، دالّ بر استحباب عمل باشد به عنوان احتیاط نه به عنوان خود عمل آنگاه بنا بر احتمال اول حقّ با شماست که این اخبار «لا یجدی فی جریان الاحتیاط...» ولی بنا بر احتمال دوم حق با شما نیست و این اخبار به درد احتیاط می خورد و در واقع امر به احتیاط می کند و مفادش این است که «یستحبّ الاحتیاط فی العباده» و مثل امرهای احتیاط است که به خود احتیاط بار شده و عمل را به این عنوان دارای ثواب کرده است (البته اگر این اوامر امر مولوی باشند و استحباب شرعی را دلالت کنند، نه ارشادی).

قوله: فأنه يقال: مرحوم آخوند به اعتراض مذکور سه جواب می دهند:

- ۱- حاصل سخن شما این شد که اخبار من بلغ امر استحبابی به احتیاط دارد و عمل را به این عنوان مستحب می کنند و مثل احتط لدینک هستند که مستقیما امر به احتیاط است؛ ولی این در صورتی است که اوامر مزبور مولوی باشند، نه ارشادی. درحالی که هر امری به هر نحوی به احتیاط بار شود ارشادی خواهد بود، نه مولوی.
- ۲- برفرض که مولوی باشد توضیحی است و خود این امرها قصد قربت ندارند و اتیان عمل به قصد این اوامر لازم نیست تا عبادت درست کن باشد.

۳- برفرض که مولوی تعبّدی باشند باز هم مصحح احتیاط در عبادت نیستند؛ زیرا در

ص: ۳۰۳

جواب طریق اول و دوم گفتیم که این مستلزم دور است به علت اینکه این اوامر موضوعش خود احتیاط است و تا موضوع نباشد حکمی نیست. از طرفی هم شما می خواهید با همین اخبار احتیاط را ثابت کنید و این دور و محال می باشد.

قوله: ثم انه لا یبعد: بالآخره مفاد اخبار من بلغ چیست؟ آیا دال بر استحباب نفسی و استقلال عملی است که بلغه ثواب. یا دال بر رجحان آن از باب احتیاط و به این عنوان است؟ دو مسلک وجود دارد:

۱- مرحوم آخوند می فرماید که مفاد اخبار استحباب نفسی است و ظاهرش این است که ثواب بر خود عمل مترتب می شود، نه بر عمل به عنوان احتیاط و ... و دلیل مرحوم آخوند اطلاق صحیحه هشام بن سالم از امام صادق (ع) است: «من بلغه شیء من الثواب فعمله کان اجر ذلک له.» (۱) که بدنبال «فعمله» قید نکرده که به عنوان احتیاط و مانند آن باشد بلکه مطلقاً فرموده که «فعمله کان ...» یعنی همین که عمل کرد، اجر همان عمل را دارد و ظاهراً ثواب بر نفس عمل مترتب است نه عمل به عنوان احتیاط بودن و ما به ظاهر این حدیث استناد می کنیم.

قوله: و کون العمل: شیخ اعظم که از اخبار من بلغ، احتیاط را استفاده کرده دو شاهد آورده (۲) که مرحوم آخوند رد می کند.

۱- در روایات عمل را بر بلوغ مترتب کرده و فرموده «بلغه و ... فعمله» که با فاء تفریع آمده و ظاهرش این است که بلوغ ثواب داعی بر عمل است؛ یعنی چون به گوشش خورد و راه افتاد و انجام داده که ظاهرش همین انجام به انگیزه رسیدن به آن ثواب و از باب احتیاط است نه به عنوان خود عمل.

مرحوم آخوند اصل تفریع عمل بر بلوغ را قبول دارند ولی می فرماید: این مطلب موجب نمی شود که ثواب هم فقط بر انجام عمل به عنوان احتیاط مترتب باشد، بلکه به عنوان نفسی هم مترتب می شود؛ زیرا اگرچه بلوغ ثواب، داعی و محرک است؛ داعی بودن باعث نمی شود که عمل معنون به عنوان احتیاط شود و از این باب مطلوب باشد،

۱- محاسن برقی، ص ۲۵.

۲- فرائد الاصول، ص ۲۳۰.

ص: ۳۰۴

بلکه به عنوان خودش مستحب است. (شاید به این دلیل که حیثیت بلوغ ثواب، حیث تقیدی نیست که بلوغ موضوعیت داشته باشد تا ظهور در انجام عمل به قصد رسیدن به ثواب محتمل داشته باشد، بلکه حیث تعلیلی است، یعنی بلوغ ثواب علت شد برای اینکه مکلف نماز یا زیارت را به عنوان خودش و به قصد امر خودش بجا آورد، نه به عنوان احتیاط.)

۲- قوله: و اتیان العمل: درست است که روایت صحیح هاشم مطلق بود؛ ولی بعضی از روایات باب مقید است و فرموده که «فعله طلبا لقول النبی (ص)» یا «التماس ذلك الثواب» و ... که با احتیاط دم‌ساز است و با این مقیدات آن مطلق را قید می‌زنیم و می‌گوییم که منظور صحیح نیز همین اتیان عمل به عنوان احتیاط است.

مرحوم آخوند می‌فرماید: همه جا که مطلق حمل بر مقید نمی‌شود، اگر مطلق و مقید متنافیان باشند (اعتق رقبه با اعتق رقبه مؤمنه) جای حمل و تقید است؛ ولی اگر متنافیان نباشند («من اعتق رقبه فله كذا» با «من اعتق رقبه مؤمنه فله كذا») جای حمل نیست و به هر دو عمل می‌شود و ما نحن فیه از این قبیل است. صحیح مطلق است و می‌گوید که انجام آن عمل به هر عنوان که باشد ثواب دارد و سایر روایات مقید هستند و می‌گویند که انجام عمل به عنوان احتیاط ثواب دارد و میان آن دو منافاتی نیست. پس ما صحیح را می‌گیریم و حکم به استحباب نفسی آن عمل می‌کنیم.

قوله: بل لو اتی: تا به حال نظر این بود که لازم نیست عملی را که به خبر ضعیف وارد شده حتماً به نیت احتیاط و انقیاد و به عنوان التماس ثواب و طلب قول نبی (ص) انجام دهد تا مستوجب مثبت باشد، بلکه به نفس عمل هم ثواب می‌دهند و به این نیت هم اگر انجام داد، ثواب دارد؛ ولی در این فراز قدمی فراتر گذاشته و می‌فرماید که حتی اگر آن عمل را (زیارت، نماز، روزه و ...) به قصد احتیاط و انقیاد و به این عنوان هم بیاورد باز ثواب بر نفس عمل است نه بر عمل به عنوان احتیاط و انقیاد (زیرا صحیح هاشم اطلاق داشت و می‌فرمود: «من بلغه ... فعمله كان له اجر ذلك»، که دنبال «فعله» متعلق را حذف کرد و نگفت به چه عنوان انجام دهد؟ به عنوان احتیاط یا به عناوین دیگر؟ و اطلاق همه را

ص: ۳۰۵

می گیرد. بعد هم فرمود «کان له اجر ذلک» که مشار الیه «ذلک»، عمل است؛ یعنی ثواب خود عمل را می دهند نه ثواب عمل به عنوان احتیاط پس عمل مطلقاً و به هر نیتی بجا آورده شود ثواب بر خود عمل است به عنوان اصلی و اولی که زیارت است یا نماز و ... نه بر عمل به عنوان ثانوی و احتیاط بودن).

آنگاه وزان اخبار من بلغ و زان این تعبیر خواهد بود که «من سرّح لحيته فله كذا»، «من صام فله كذا»، «من صلّى فله كذا» و ... و همان طور که فقهاء در این موارد از ترتّب ثواب بر صوم و صلاه و تسريح لحيه و ... استحباب شرعی و امر شرعی و مأمور به به امر استحبابی بودن را استفاده کرده و فتوا به استحباب شرعی این اعمال داده اند. همچنین در مورد بحث هم از اخبار من بلغ همین استحباب نفسی استفاده می شود و ترتّب ثواب موعود کاشف از این مطلب است. پس به حکم اخبار من بلغ، عملی که با خبر ضعیفی استحباب یا وجوبش به ما رسیده، مستحب نفسی و واقعی می شود. همان طور که دلیل نافله شب دالّ بر استحباب نفسی است. با این تفاوت که دلیل نافله شب خبر معتبر و جامع شروط است و مشمول ادله حجّیت خبر واحد می باشد؛ ولی دلیل فلان زیارت و ... خبر ضعیفی است و به برکت اخبار من بلغ ارزش پیدا می کند و به منزله خبر معتبر می شود و استحباب نفسی را دلالت می کند.

فقهای عظام در کتابهای فقهی فتوا به استحباب کارهایی داده اند و آنها را مستحب نفسی و واقعی دانسته اند با اینکه مدرک آنها ضعیف است، شاید این فتوا بر همین اساس باشد که از اخبار من بلغ استحباب نفسی عمل را استفاده کرده اند؛ و گرنه وجه دیگری ندارد.

قوله: فافهم و تأمّل: شاید اشاره باشد به اینکه شما با فراز «بل لو اتی ...» در واقع تنها به اطلاق صحیحه هشام عمل کردید و به روایات مقیّده اعتنا نکردید؛ درحالی که علی القاعده یا باید مقیّدات را مقدّم بداریم و یا لا اقل به هر دو عمل کنیم و در نتیجه بگوییم که اگر عمل را به عنوان خودش انجام داد، ثواب بر خود اوست و اگر به عنوان احتیاط انجام داد، ثواب بر احتیاط است.

ص: ۳۰۶

تنبیه سوم

این تنبیه دفع توهمی است: گفتیم در موارد شک در اصل تکلیف مطلقاً جای اصل برائت است چه در شبهه وجوبی که شک در اصل وجوب داریم و چه در شبهه تحریمی که شک در اصل حرمت داریم و در هر حال چه منشأ شبهه فقدان نص و اجمال نص و تعارض نصین باشد که نامش شبهه حکمی است و منشأ شبهه خطاب شرعی و رفع شبهه بدست شارع است و چه امور خارجی باشد که شبهه موضوعی نامیده می شود و ربطی به شارع بما هو شارع ندارد. و باید از خارج تحقیق کرد و رفع شبهه نمود. در همه این ها برائت از وجوب و تحریم جاری کردیم.

حال ممکن است کسی توهم کند که در شبهات حکمی (وجوبی باشد یا تحریمی) جای برائت عقلی و نقلی است؛ زیرا بیانی از شارع نرسیده و اصل خطاب مشکوک است و قانون «قبح عقاب بلا بیان»، «الناس فی سعه»، «کل شیء مطلق» و ... در اینجا پیاده می شود، با همان بیاناتی که قبلاً گذشت، ولی در شبهات موضوعی وجوبی یا تحریمی جای برائت نیست و جای احتیاط است فی المثل شارع فرموده که «اکرم کل عالم» و ما در خارج نسبت به فردی (زید مثلاً) شبهه داریم که عالم است تا اکرامش واجب باشد یا نه؟

جای استناد به عموم عام که نیست؛ زیرا تمسک به عام در شبهه مصداقیه خود دلیل عام است و بالاجماع جایز نیست و نوبت به اصل عملی می رسد؛ ولی جای برائت از وجوب هم نیست؛ زیرا آنکه وظیفه شارع بود (بیان حکم به صورت خطاب کلی و کبرای کلی) انجام شده و تکلیف بر ما منجز شده و باید از عهده امتثال برآیم و اینجا عقل می گوید اشتغال یقینی خواهان فراغت یقینی است و باید فرد مشتبه را هم اکرام کنیم و جای برائت عقلی و عقاب بدون بیان نیست؛ زیرا بیان رسیده، جای برائت شرعی و رفع ما لا یعلمون

ص: ۳۰۷

هم نیست و ما علم به تکلیف فعلی داریم و تنها اصل احتیاط قابل جریان است. یا مثلاً شارع فرموده «لا تشرب الخمر» و در خارج نسبت به مایعی شک در خمریت داریم و همان حرفها می آید که باید احتیاط کنیم و از فرد مشتبه نیز اجتناب کنیم. بنابراین در شبهات موضوعیه اصاله الاحتیاط جاری می شود، نه اصل برائت.

مرحوم شیخ انصاری در رسائل مفصل بحث کرده و به این نتیجه رسیده که مجرد بیان کبرای کلی کافی نیست و لزوم احتیاط نمی آورد، بلکه باید صغری هم احراز شود تا حجت تمام شود و بیان کامل گردد و تا صغری احراز نشده حجت تمام نیست و بیان ناقص است و «قانون قبح عقاب بلا- بیان»، «ما کنا معدّین»، «کل شیء مطلق» و ... جاری است و جای برائت است نه احتیاط و خطابات مذکور برای موارد علم تفصیلی به عالم بودن و خمریت است یا لا اقل برای موارد علم اجمالی، نه در ما نحن فیه که شک در اصل تکلیف داریم. (۱)

مرحوم آخوند در جواب توهم تفصیل می دهند و می فرمایند که گاهی خطاب کلی (اکرم العلماء: لا تشرب الخمر مثلاً) از قبیل عام مجموعی است؛ یعنی همه افراد علماء با هم و من حیث المجموع اگر اکرام شدند، یک امثال صورت می گیرد و اگر یکی از آنها هم ترک شود، کل خطاب معصیت شده، یا همه افراد شرب خمرهای واقعی باید ترک شود و اگر یک بار هم مرتکب شود، کل خطاب مخالفت شده است (مثالهای مذکور برای امر و نهی مطلق است و می توانید به امر یا نهی مقید به زمان یا مکان خاص مثال بزنید که در متن کفایه مرحوم آخوند روی این ها تکیه کرده و فرضا نهی به چیزی تعلق گرفته و بر طلب ترک آن شیء دلالت کرده؛ اما طلب ترک در زمان معین، مثلاً نهی از صید در حال احرام، نهی از اکل و شرب در روزهای ماه رمضان، نهی از فلان کار در روز جمعه و ... یا در مکان معین مثل نهی از کاری در مسجد، در حرم (محدوده خاص مکه و اطراف آن) و ... در اینجا هم مطلوب مولی ترک فلان عمل در تمام آن زمان معین یا در همه نقاط آن مکان معین است. به گونه ای که اگر یک لحظه یا در یک نقطه آن عمل ترک نشود، کل نهی مخالفت شده است.

در این فرض نسبت به مصداق مشتبه (زید اکرام دارد یا نه؟ این مایع مشکوک شربش حرام

ص: ۳۰۸

است یا نه؟) حتما باید احتیاط کرد؛ زیرا اشتغال یقینی به اصل تکلیف آمده و به حکم عقل خواهان فراغ قطعی ذمه است و فراغت قطعیه به این است که احتیاط کرده و مشکوک الوجوب را بیاوریم و از مشکوک الحرام اجتناب کنیم. پس حق نداریم عملی را بیاوریم که با انجام آن در حصول مطلوب مولی (ترک طبیعت شرب خمر) شک می‌کنیم و شک در محصل غرض یا مطلوب مولی مجرای اصل احتیاط است.

قوله: *أما إذا كان: در همین فرض که خطاب به نحو عموم مجموعی است، گاهی انسان در حال ارتکاب شرب خمر یا شرب مایع مشکوک است و خطاب لا تشرب آمد، باید احتیاط کنید و از این فرد مورد اشتغال هم پرهیزد؛ ولی این کم است و نوعا چنین است که قبلا- هم ترک طبیعت کرده و طبیعت شرب خمر نبوده و مطلوب مولی (ترک طبیعت) سابق بر این حاصل بوده و بعد می‌گوید لا تشرب الخمر. در اینجا اگر فرد مشکوک را آوردیم، شک در بقاء مطلوب (ترک طبیعت) پیدا می‌کنیم و از استصحاب بقاء ترک طبیعت استفاده می‌کنیم و فرد مشکوک جایز الار تکاب می‌شود؛ اما نه به خاطر اصل براءت، بلکه به خاطر استصحاب بقاء مطلوب.*

قوله: *نعم لو كان: گاهی خطاب کلی از قبیل عام استغراقی و انحلالی است که گرچه در ظاهر یک خطاب است، در واقع به تعداد مصادیق منحل می‌شود و اکرم کل عالم به منزله اکرم زیدا و بکرا و ... می‌باشد. لا تشرب الخمر ای لا تشرب هذا الخمر و ذاک الخمر ... در این فرض نسبت به مصادیق معلوم باید خطاب امثال شود و عالمهای معلوم باید اکرام شوند و خمرهای معلوم باید ترک شود و ... ولی نسبت به فرد مشکوک اصل براءت جاری می‌شود و نوبت به اصل احتیاط نمی‌رسد؛ زیرا نسبت به فرد مشکوک اصل وجود خطاب مستقل و منفرد مشکوک است و هر فردی خطاب خاص خود را دارد و خطاب بکر ربطی به خطاب زید ندارد و چون اصل تکلیف مشکوک است، حتما جای براءت عقلی و نقلی است و توهم متوهم در این فرض جا ندارد.*

قوله: *فانقدح: تکرار همان دو صورت است که ابتدا صورت دوم را ذکر می‌کنند و حق را به شیخ اعظم می‌دهند که مجرد علم به خطاب به صورت کبرای کلی کافی نیست و*

ص: ۳۰۹

موجب لزوم اجتناب از افراد مشتبه نمی شود و اگر به صورت عام انحلالی بود و هر فردی جداگانه طلب لازم داشت نسبت به مشتبه جای برائت است چه اینکه در فراز آلا اذا كان ...

جای برائت بود.

قوله: و آلا لوجب: حاصل صورت اول است که جای احتیاط بود و تشریح شد.

قوله: فکما یجب: این بحثها هم در شبهه وجوبیه است و هم تحریمیّه. از اول هم عنوان را کلی گرفتیم و برای هر دو مثال زدیم؛ ولی مرحوم آخوند اول بحث را روی شبهه تحریمیّه و تعلق نهی بردند و در اینجا تدارک کرده و توسعه می دهند. و ما اگر خود فرد مشتبه را جدا از افراد دیگر بگیریم جای برائت است؛ ولی وقتی با مجموع می سنجمیم از باب مقدمه علمیه (علم و یقین کنیم که تکلیف واقعی هر چه بود امتثال شد.) باید آن را هم امتثال کنیم تا یقینا خطاب کلی امتثال شود و عقل حکم به احتیاط می کند.

ص: ۳۱۰

تنبيه چهارم

در تنبيه دوّم فرمودند که گرچه ما در شبهات بدویّه و شک در اصل تکلیف، برائتی شدیم و احتیاط را لازم و واجب ندانستیم، در عین حال قابل انکار نیست که احتیاط کردن امری مطلوب و پسندیده است، آنهم مطلقاً یعنی چه در شبهه حکمیّه و چه موضوعیّه، چه در شبهات وجوبیّه و چه تحریمیّه، چه عقلاً و چه شرعاً، چه در امور توصّلی و چه تعبدی. اینک گوشه‌های دیگری از این مطلب را در تنبيه چهارم ذکر می‌کنند. باز مطلقاً یعنی در باب احکام هم چه حجّت معتبری بر عدم وجوب یا حرمت داشته باشیم و چه نداشته باشیم. پس حتّی با وجود حجّت معتبر هم احتیاط خوب است. فی المثل خبر ثقه ای می‌گوید شرب توتون حرام نیست؛ ولی مع ذلک احتیاط و اجتناب خوب است؛ زیرا خبر ثقه که یقین به عدم حرمت نمی‌آورد و احتمال ضعیف می‌دهیم که در واقع حرام باشد. اینجا احتیاط و پیشگیری از این احتمال بد نیست. یا خبر ثقه می‌گوید که فلان کار واجب نیست؛ ولی یقین که نمی‌آورد و احتمال وجوب منتفی نمی‌شود. لذا احتیاط کردن و انجام مشتبه الوجوب که بد نیست. در باب موضوعات هم چه اماره معتبری (تعبیر به حجّت در احکام و اماره در موضوعات از باب تفنّن در عبارت است و ممکن است کسانی اصطلاحاً حجّت را مخصوص احکام و اماره را مخصوص موضوعات بدانند.) برخلاف داشته باشیم یا نه فرض کنید نسبت به فلان مایع خارجی احتمال خمریّت و حرمت می‌دادیم و دو عادل شهادت دادند که خمر نیست و مصداق حرام نمی‌باشد. این بیّنه و ارزشمند است؛ ولی یقین آور که نیست و احتمال خمریّت و حرمت را منتفی نمی‌سازد.

لذا احتیاط خوب است. یا نسبت به زید احتمال می‌دادیم که اکرامش واجب باشد و دو عادل گفتند او عالم نیست و اکرام ندارد، و فرد واجب نمی‌باشد؛ ولی یقین نمی‌آورد و

ص: ۳۱۱

احتمال وجوب را بر نمی دارد و مادام که احتمال باشد، احتیاط مطلوب و خوب است.

قوله: ما لم یخْل: تنها یک مرز عقلی برای حسن احتیاط وجود دارد و آن مرز اختلال نظام معیشت است که تا زمانی که احتیاط منجر به این تالی فاسد نشود، مطلقاً عقلاً- پسندیده است. آری وقتی به حدّ اخلال به نظام زندگی رسید، هرگز چنین احتیاطی پسندیده نخواهد بود. (و شرعاً مرز دیگری دارد که عسر و حرج باشد و فعلاً بحث ما در احتیاط مستحبی است و آن مرز به درد احتیاط واجب می خورد؛ و گرنه در مستحبات کسی بخواهد خود را به زحمت بیاندازد و احتیاط کند منعی نیست و حسن آن رفع نشده است.)

باز احتیاط مطلقاً زیاست، چه نسبت به امور مهمّه ای که شرع مقدّس بسیار برای آن اهتمام قائل شده؛ همانند جان، آبرو و اموال مردم که حقوق الناس است و خیلی در آن احتیاط و دقّت سفارش شده، و چه نسبت به سایر امور که چندان مورد اهتمام نیست و یک امر شخصی است، «بینه و بین الله تعالی» در هر حال احتیاط خوب است. باز مطلقاً یعنی چه احتمال تکلیف (وجوب یا حرمت) قوی و مظنون باشد (به ظنّ معتبر و غیر معتبر که عمده همین دوّمی است) و چه مشکوک و متوسط باشد و یا ضعیف و موهوم باشد.

قوله: و ان کان: با توجه به اینکه احتیاط مطلقاً حسن پیدا کرد و متقابلاً احتیاط تام و کامل و همه جانبه سر از اختلال نظام و محذور درمی آورد. لذا بهتر آن است که مکلف ملتفت به این جوانب از آغاز و قبل از شروع در احتیاطات یکی تقسیمی بکند و برخی را بر بعض دیگر مقدّم بدارد و حدّ وسطی را اخذ کند، آنهم یا به این است که از نظر درصد احتمال تبعیض قائل شود و آنجا که احتمال قوی و مظنون است احتیاط کند و هر جا ضعیف و موهوم یا مشکوک و متساوی الطرفین است، احتیاط را کنار بگذارد (خیر الامور اوسطها) و یا برحسب محتمل و متعلّق تکلیف مشکوک تقسیم کند. اگر مورد از موارد مهمّه است مثل اعراض و نفوس و ... احتیاط کند و در سایر موارد احتیاط را کنار بگذارد.

بدین ترتیب راه میانه و اعتدالی را برگزیده است.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه در امور مهمّه ای که اشاره شد احتیاط تنها حسن و استحباب ندارد، بلکه امری واجب و لازم است و از ما نحن فیه فاصله دارد.

ص: ۳۱۲

اصاله التخییر

اصل دوم از اصول عملیه عبارت است از اصاله التخییر که صددرصد یک اصلی عقلی است و مجرای این اصل دوران بین المحذورین است. بیان مطلب: در اصل برائت وقتی سخن از شبهه وجوبیه مطرح می‌شد، یک طرف شبهه احتمال وجوب بود و یک طرف احتمال غیر حرمت از سایر احکام، و نیز در شبهه تحریمیه یک طرف احتمال حرمت و طرف دیگر احتمال غیر وجوب از بقیه احکام در میان بود؛ ولی در اصاله التخییر یک طرف شبهه وجوب و طرف دیگر حرمت است لذا دوران بین محذورین است و در باب برائت احتیاط میسور بود؛ ولی در اینجا احتیاط اصلاً ممکن نیست؛ زیرا احتیاط به این است که ما کاری کنیم که هم با احتمال وجوب موافقت شود و عمل را انجام دهیم و هم با احتمال حرمت موافقت شود و کار را ترک کنیم و نسبت به عمل واحد چنین چیزی محال است که هم فاعل باشیم و هم تارک تا موافقت قطعیه صورت پذیرد. یا نه فاعل باشیم و نه تارک تا مخالفت قطعی صورت پذیرد، بلکه عملاً یا فاعل خواهیم بود که با احتمال وجوب موافقت و با احتمال حرمت مخالف کرده ایم و یا تارک خواهیم بود که یا احتمال حرمت موافق و با احتمال وجوب مخالف می‌شود و در هر حال موافقت و مخالفت احتمالی است نه قطعی (البته در توصیلات مطلب از این قرار است؛ و گرنه در تعبدیات فرق می‌کند و به زودی خواهد آمد).

حال شیخ اعظم در رسائل پیرامون اصل تخییر، چهار مسئله مطرح کرده‌اند. به این نحو که یا منشأ شبهه و دوران بین محذورین فقدان نص است (مثلاً نصف امت طرفدار وجوب جمعه و نصف طرفدار حرمت آن شده‌اند و به اجماع مرکب احتمال استحباب و اباحه و کراهت منتفی می‌شود و دوران بین وجوب و حرمت می‌گردد، بدون اینکه نص خاصی بر

ص: ۳۱۳

یک طرف داشته باشیم.)

و یا منشأ شک اجمال نص است (مثلاً به چیزی امر کرده که نمی دانیم امرش امر حقیقی طلبی است و واجب است آن کار بشود یا امر تهدیدی است و حرام است.) و یا منشأ شبهه تعارض نصّین باشد (مثلاً خبر معتبری می گوید «افعل کذا» و خبر دیگر می گوید «لا تفعل کذا» این دو تعارض می کنند و منشأ شبهه و تردّد ما میان وجوب و حرمت می شوند.)

و یا منشأ شبهه امور خارجیه است که شبهه موضوعیه باشد (مثلاً یقین داریم که اکرام عدول واجب است و یقیناً اکرام فاسقین حرام است و نسبت به زید در خارج شک داریم که از مصادیق عدول است تا واجب الاکرام باشد یا از مصادیق فسّاق است تا محرم الاکرام باشد؟ پس دوران بین محذورین در خصوص این فرد است.) این ها را شیخ اعظم مطرح ساخته؛ (۱)

ولی جناب آخوند از آنجا که مناط هر چهار مسئله را یکی می دانند و فرقی قائل نیستند، در اینجا تنها به ذکر یک مسئله بسنده می کنند و می فرمایند که هرگاه اجمالاً بدانیم که تکلیف الزامی داریم؛ ولی تفصیلاً ندانیم که از نوع وجوب است یا از نوع حرمت (حال منشأ این ندانستن هرچه که باشد مهم نیست، اجمال نص یا فقدان نص و ...) در اینجا که دوران میان محذورین است وظیفه چیست؟ مجموعاً به پنج وجه اشاره می کنند:

۱- در اینجا هم مثل باب شبهه وجوبیه و تحریمیه در اصل براءت، براءتی می شویم و حکم به براءت می کنیم چه عقلی و چه نقلی دلیل براءت «نقلی» می گفت «رفع ما لا- یعلمون»، «الناس فی سعه ما لم یعلموا» و ... و در ما نحن فیه نسبت به خصوص وجوب و خصوص حرمت ما علم نداریم. پس وجوب مرتفع است، حرمت مرتفع است و هذا معنی البراءه. عقل هم می گفت که عقاب بدون بیان قبیح است و در اینجا نسبت به خصوص وجوب بیانی نرسیده، نسبت به خصوص حرمت هم بیانی نرسیده. پس ان شاء الله واجب نیست و اگر ترک کردیم، عقاب ندارد و ان شاء الله حرام نیست و اگر مرتکب شدیم، عذاب

ص: ۳۱۴

ندارد. (البته سیاتی که مرحوم آخوند براثت عقلی را جاری نمی دانند.)

۲- در اینجا باید یکی از دو طرف (وجوب یا حرمت) را اخذ کنیم و بدان ملتزم شویم و عمل خویش را بر آن استوار سازیم، آنهم تعییناً؛ یعنی طرف مورد اخذ و التزام باید معین باشد (و مشهور جانب حرمت را اخذ کرده اند که خواهد آمد).

۳- در اینجا باید یک طرف را اخذ کرد و حق نداریم هم وجوب و هم حرمت را کنار گذاشته و به سراغ اباحه و امثال آن برویم، منتهی تخییراً؛ یعنی در انتخاب مخیریم که به کدام اخذ کنیم، به جانب وجوب یا تحریم، تخییر هم شرعی ظاهری و از نوع تخییر در متعارضین است. (ضمناً بحث جنبی هم دارد که تخییر استمراری است یا ابتدایی که فعلاً مطرح نشده.)

۴- از نظر عقلی که محاسبه می کنیم، عقل می گوید شما در مقام عمل مخیرید که به کدام اخذ کنید و عملتان را با کدام منطبق سازید و فرقی به حال عقل ندارد؛ ولی از نظر شرعی بخواهیم فتوا دهیم و حکم صادر کنیم، خیر، ما متوقف هستیم و حکم به تخییر یا تعیین نداریم. آنهم رأساً یعنی نه تخییر ظاهری و نه تخییر واقعی.

۵- از نظر عقلی مطلب همان است که تخییر در مقام عمل باشد؛ ولی از نظر شرعی متوقف نیستیم، بلکه فتوا به اباحه ظاهری شرعی می دهیم و در ظاهر ملتزم به اباحه این عمل می شویم.

قوله: أوجهها الاخیر: مرحوم آخوند همین وجه پنجم را بهترین و موجه ترین می دانند و در مجموع سه ادعا دارند که ضمن اثبات این ادعاها، چهار وجه دیگر را هم ابطال و رد می کنند و در واقع با یک تیر دو نشان می زنند.

۱- عقلاً جای تخییر است به دلیل اینکه فرض ما این است که دوران بین محذورین می باشد و دو احتمال مساوی در کار است و رجحانی هم در بین نیست و عقلاً ترجیح بلامرّجح هم نشاید. لذا راهی جز تخییر عقلی در مقام عمل نمی ماند.

۲- شرعاً جای حکم به اباحه است نه توقّف به دلیل اینکه روایات «کل شیء لک حلال...» که مبین حلیت و اباحه ظاهری است (برخلاف رفع ما لا یعلمون و ... که رافع

ص: ۳۱۵

حکم الزامی است و مستقیماً مثبت حکمی نیست.) دوران بین محذورین را هم شامل است؛ زیرا این روایات می‌گویند که هر جا احتمال حرمت دادی، بنا را بر حلیت بگذار، اعم از اینکه طرف دیگر احتمال وجوب باشد یا احتمال غیر وجوب از سایر احکام باشد. پس اطلاق دارد و ما نحن فیه را هم شامل می‌شود. و مقتضی موجود است و خوشبختانه مانعی هم از شمول در میان نیست، نه مانع عقلی داریم و نه مانع شرعی، وقتی مقتضی موجود و مانع مفقود بود، تأثیر می‌آید و روایات، مورد بحث ما را شامل می‌شود. با این بخش وجه چهارم از وجوه خمس باطل شد که شرعاً توقّف کرد مطلقاً؛ ولی دیدیم که جای توقّف از حکم شرعی ظاهری نیست.

قوله: و قد عرفت: گویا کسی اشکال می‌کند که شمول حدیث حلیت نسبت به ما نحن فیه مانع عقلی دارد و آن اینکه ما باید به یکی از دو طرف (یا وجوب یا حرمت) ملتزم شویم و قلباً بدان پایبند و معتقد گردیم و اگر حدیث مزبور آمد و در ظاهر حکم به اباحه نمود و ما ملتزم به اباحه شدیم. پس نه التزام به وجوب داریم و نه به حرمت و این مخالفت التزامیه با تکلیف الزامی است و آن هم جایز نیست.

مرحوم آخوند در پاسخ می‌فرماید که اولاً در مباحث قطع (امر خامس) دانستیم که در فروع دین اصلاً موافقت التزامیه لازم نیست و مخالفت این چنین حرام نیست. آنچه مهم است موافقت یا مخالفت عملی است و علی‌الغرض در دوران بین محذورین مخالفت قطعی عملی پیش نمی‌آید و امکان ندارد. (فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.)

ثانیاً بر فرض لزوم موافقت التزامیه، می‌گوییم در ما نحن فیه آن مقدار که میسور است موافقت اجمالی است؛ یعنی واقع هر چه هست قبول دارم و بدان ملتزم هستم و موافقت التزامیه تفصیله اصلاً امکان ندارد؛ زیرا اولاً تشریح است که تعریف شده به (ادخال ما لم یعلم کونه من الدین فی الدین) ثانیاً تشریح هم نباشد، دلیل بر وجوب چنین موافقت تفصیلی نداریم تا شما ادعا کنید که این موافقت واجب است و ... پس اجمالاً - به واقع ملتزمیم و هر چه هست به روی چشم می‌پذیریم. ضمناً در ظاهر هم به حکم حدیث حلیت حکم به اباحه نموده و ملتزم به آن می‌شویم و هیچ منافاتی هم میان حکم واقعی و

ص: ۳۱۶

حکم ظاهری وجود ندارد و تفصیلاً این مطلب در جمع میان حکم واقعی و ظاهری در باب امارات گذشت. با این فراز قول دوم از اقوال خمس باطل شد که اخذ به احدهما تعییناً باشد و دیدیم که جای چنین اخذ و التزامی نیست و اشکالاتی داشت.

قوله: و قیاسه: تعارض انواعی دارد و یکی از مصادیق بارز آن نفی و اثبات یا تناقض است که یک خبر بگوید «یجب کذا» و دیگری بگوید «لا یجب کذا یا لیس بواجب» و یکی از مصادیق بارز آن تضادّ است که خبری بگوید افعال کذا و خبر دیگر بگوید لا تفعل کذا حال در باب تعارض ادله این مطلب مطرح است که اگر یکی از آن دو به نحوی (انواع مرجّحاتی که خواهد آمد.) بر دیگری رجحان داشت، معیناً باید راجح را اخذ نمود و اگر از هر لحاظ مساوی بودند، نوبت به تخییر می رسد. به هر حال جای طرح هر دو نیست، بلکه باید به یکی ملتزم شویم و اخذ کنیم. حال معترض می گوید که چه مانعی دارد که ما نحن فیه هم (دوران بین محذورین) مثل متعارضین به نحو تضادّ باشد و اگر یکی از دو احتمال وجوب و حرمت رجحانی نداشت، نوبت به تخییر برسد و ما مخیر باشیم در اخذ به احدهما و عمل برطبق آن در هر حال نوبت به التزام به اباحه نمی رسد که ما هر یک از احتمال وجوب و حرمت را کنار زده و فتوا به اباحه ظاهری بدهیم.

قوله: باطل: مرحوم آخوند می فرماید که قیاس دوران بین المحذورین به باب تعارض خبرین، قیاسی باطل و مع الفارق است و ما نمی توانیم حکم آن باب را به ما نحن فیه سرایت دهیم،

بیان مطلب: کرارا بیان شده که در باب حجّیت خبر واحد در مبنا وجود دارد:

۱- مبنای سببیت: قیام اماره تمام موضوع است برای حدوث ملاک در متعلّق اماره اگر دالّ بر وجوب فلان کار باشد، موجب می شود که آن کار صددرجه مصلحت پیدا کند و اگر دالّ بر حرمت باشد، سبب پیدایش صددرجه مفسده می شود، چه مطابق واقع باشد و چه مخالف.

۲- مبنای طریقیت: تمام ملاک و مصلحت یا مفسده مال واقع است و اماره فقط راهی بسوی واقع است. آنگاه اگر مصیب و مطابق با واقع در آید، موجب تنجّز واقع می شود و اگر

ص: ۳۱۷

مخالف درآید، موجب عذر می‌گردد.

حال قیاس ما نحن فیه به باب متعارضین بنا بر هر دو مبنا قیاسی باطل و مع الفارق است، اما بر مبنای سببیت تخییر میان دو خبر متعارض کاملاً قانونی و علی القاعده است؛ زیرا هر دو اماره ملاک آورند. پس در این عمل هم ملاک وجوب هست و هم ملاک حرمت و هر جا چنین باشد، مطلب از مصادیق باب تزاحم خواهد بود که دو واجب مسلم یا دو حرام قطعی یا یک واجب و یک حرام حتمی با یکدیگر تزاحم کرده اند و حکم این است که اگر یکی از آن دو از لحاظ ملاک و مناط قوی تر بود، همان مقدم می‌شود از باب اینکه مهم تر است. اگر هر دو از این نظر مساوی بودند، حتماً جای تخییر است و جا ندارد که از خیر هر دو ملاک بگذریم و حاکم به تخییر هم عقل است (ولی در دوران بین محذورین که چنین نیست ما اجمالاً می‌دانیم الزامی هست و در واقع یا وجوب است و فقط صددرجه مصلحت دارد و یا حرمت است و صددرجه مفسده دارد و اینکه هر دو ملاک داشته باشند درست نیست).

و اما بر مبنای «طریقیت»: حکم به تخییر در متعارضین خلاف قاعده است؛ زیرا چنانچه در فصل دوم از مقصد هشتم کتاب خواهد آمد، مقتضای قاعده اولیه عقلیه در متعارضین تساقط است؛ ولی در عین حال به حکم اخبار علاجیه اگر یکی از متعارضین راجح بود، باید معیناً همان را اخذ کنیم اگر رجحانی نبود و برابر بودند، نوبت به تخییر می‌رسد و اخبار تخییر فراوان است که در باب خودش خواهد آمد. آنگاه باید دید که مناط حکم اخبار علاجیه به تخییر در متعارضین چیست؟ مناط این است که علی الفرض هر دو خبر متعارض دارای شروط حجیت هستند و جامع شرایطاند؛ و گرنه نوبت به تعارض نمی‌رسید و وقتی هر دو واجد شروط بودند، طبق ضوابط باید به هر دو اخذ و عمل شود؛ ولی از آنجا که این‌ها متعارضند، تعارض مانع است از عمل به هر دو و «الضرورات تتقدّر بقدرها»، ناگزیر باید یکی از کنار بزنیم و دیگری را اخذ کنیم یا تعییناً اگر راجح باشد و یا تخییراً اگر مساوی باشند؛ ولی به هر حال هر دو ذاتاً طریق هستند و کاشف نوعی از واقع هستند و در هر کدام احتمال اصابه به واقع وجود دارد. لذا نمی‌توان از خیر هر دو گذشت؛

ص: ۳۱۸

ولی در ما نحن فیه که چنین نیست. ما طریق به سوی واقع نداریم و حجت معتبری نیست و آنچه هست، دو احتمال مساوی است که احتمال وجوب و حرمت باشد و هیچ کدام رجحانی ندارد و در واقع یکی از آن دو حق است و ثابت ما مرددیم و راهی به سوی واقع نداریم و علی الفرض مخالفت عملیه ای هم از عدم التزام به آن دو پیش نمی آید و مخالفت التزامیه هم که در پاسخ اشکال قبلی داده شد لذا دلیلی نداریم که در اینجا هم مثل باب تعارض، قائل به تخییر شویم، پس قیاس کاملاً مع الفارق است و نمی توان حکم یکی را به دیگری سرایت داد.

قوله: نعم: آری اگر مناط حکم به تخییر در متعارضین این باشد که هر کدام از دو خبر برای ما احتمال و تردید بوجود می آورند، یکی احتمال حرمت و دیگری احتمال وجوب و رجحانی هم ندارند، به این دلیل حکم به تخییر می شود، می گفتیم که همین مناط در ما نحن فیه نیز وجود دارد که احتمال وجود و حرمت باشد. هر کجا چنین بود، جای تخییر است و ادله تخییر به حکم تنقیح مناط ما نحن فیه را شامل می شود. (ولی هیئات ثم هیئات که چنین مناطی اثبات شود؛ زیرا قویاً مناط تخییر همان است که در فراز قبلی بر دو مبنای سببیت و طریقت ذکر شد و این نیست که در فراز فعلی مطرح است و برفرض احتمال باز فایده ای ندارد؛ زیرا تنقیح مناط قطعی ارزش دارد نه ظنی و حدسی.) با این بحثها پاسخ قول سوم از اقوال خمسه نیز داده شد که می گفت در دوران بین محذورین باید به یکی از آن دو تخییرا و لا علی التعمین اخذ کنیم. دیدیم که اینجا جای تخییر نیست.

۳- قوله: و لا- مجال: ادعای سوم مرحوم آخوند این است که عقلاً در دوران بین محذورین جای برائت نیست؛ چرا که برائت عقلی به ملاک قبح عقاب بلا بیان جاری می شود و در اینجا ما بیان داریم (علم اجمالی به جنس الزام) و از ناحیه بیان کمبودی نیست و از ناحیه قدرت بر احتیاط و موافقت قطعی مشکل داریم،

بیان مطلب با استفاده از حاشیه مرحوم مشکینی: تنجز تکلیف در گرو دو امر است: ۱- قدرت بر انجام کار. ۲- بیان و علم به آن. (چه بیان عقلی یا شرعی، اجمالی یا تفصیلی، واقعی یا ظاهری.) و هر کجا هر دو بود، تکلیف واقعی منجز است و مخالفت با آن موجب

ص: ۳۱۹

عقوبت است (مثل باب اصاله الاحتیاط و دوران بین متباینین یا اقل و اکثر که به زودی خواهد آمد.) و هرکجا هر دو نبود، قهرا تکلیف منجز نیست و هرکجا قدرت بود؛ ولی بیان نبود باز تکلیف واقعی منجز نیست (مثل مواردی که در اصل براءت گذشت.) و هرکجا بیان هست، ولی قدرت نیست، باز هم تنجزی نخواهد بود و ما نحن فیه از این قبیل است که بیان داریم. (علم اجمالی به اصل الزام) ولی قدرت بر موافقت قطعی یا مخالفت قطعی نداریم (که هم فاعل باشیم و هم تارک که تناقض و اجتماع نقیضین است یا نه فاعل باشیم و نه تارک که ارتفاع نقیضین است.) وگرنه با قدرت بر این ها حتما علم اجمالی مؤثر است و احتیاط و موافقت قطعی می طلبد. مثل علم اجمالی به وجب هذا او حرمه ذاک که می توان این را انجام داد و آن را ترک کرد. پس در ما نحن فیه از ناحیه بیان کمبودی نیست و از ناحیه قدرت مشکل داریم، بنابراین جای قبح عقاب بلا بیان نیست و براءت عقلی جاری نمی شود. آری براءت شرعی به نحو حکم به اباحه ظاهری جاری می شود. با این بیان قول اول هم ابطال شد که در دوران بین محذورین هم مثل باب شک در اصل تکلیف الزامی براءت شرعی و عقلی را جاری می دانست. تا اینجا هر سه مدعا ثابت شد و نتیجه اثبات قول پنجم و ردّ چهار قول دیگر است.

قوله: ثم انّ مورد: بطور کلی دوران بین محذورین و احتمال وجوب و حرمت از لحاظ تعبّدی و توصلی بودن چهار قسم می شوند:

۱- یا هر دو توصلی هستند؛ یعنی اگر در واقع واجب باشد، واجب توصلی است و پیکره عمل واجب است نه عمل به قصد قربت، و اگر هم در واقع حرام باشد، باز توصلی است و مطلوب ترک ذات العمل است، نه ترک به قصد قربت.

۲- احدهما لا علی التعیین تعبّدی است؛ یعنی اجمالا می دانیم که یکی از دو احتمالی وجوب یا حرمت تعبّدی است؛ ولی تفصیلا نمی دانیم که جانب وجوب تعبّدی است یا جانب حرمت، تعیین در کار نیست.

۳- یا احدهما المعین تعبّدی است؛ یعنی مثلا اگر واجب باشد، تعبّدی است و باید به قصد قربت آورده شود؛ ولی اگر حرام باشد توصلی است و یا به عکس آن؛ یعنی حرمت

ص: ۳۲۰

تعبدی است و وجوب توصلی.

۴- یا هر دو تعبدی هستند؛ یعنی اگر در واقع این کار واجب باشد، باید به قصد قربت آورده شود. اگر در واقع حرام باشد، باید به قصد قربت ترک شود و بدون آن جایز نیست.

حال مرحوم شیخ در رسائل فرموده که مورد و مجرای پنج وجه (که در اول اصاله التخییر آوردیم). در قسم اول و دوم از چهار قسم مذکور است که هر دو احتمال توصلی هستند یا یک لا علی التعمین تعبدی است و در این موارد مخالفت قطعیه عملیه ممکن نیست و مخالفت التزامیه هم مهم نیست. لذا التزام به اباحه شرعی و برائت بلامانع است؛ ولی دو قسم سوم و چهارم که یکی معینا تعبدی است یا هر دو تعبدی هستند، جای التزام به اباحه نیست؛ زیرا سر از مخالفت قطعیه عملیه درمی آورد و مخالفت کذایی ممکن است (مثلا- اگر در قسم سوم معینا جانب وجوب تعبدی باشد و مکلف ذات العمل را بدون قصد قربت بیاورد. این در هر حال مخالفت قطعی است؛ زیرا یا در واقع حرام بوده و او مرتکب شده و یا در واقع واجب تعبدی بوده و او قصد قربت نکرده، یا در قسم چهارم اگر بدون قصد قربت انجام دهد، مخالفت قطعی است. اگر بدون قصد قربت ترک بکند، باز مخالفت قطعی عملی است. لذا در این گونه موارد جای قول به اباحه نیست. پس بحث از اصاله التخییر و دوران بین محذورین و عدم امکان مخالفت قطعیه مخصوص دو احتمالی است که هر دو توصلی باشند. (۱)

مرحوم آخوند می فرماید که اگر از این زاویه به مسئله نگاه کنیم که مخالفت قطعیه ممکن است یا نه، حق با شیخ اعظم است؛ ولی ما از زاویه دیگر به مسئله نگاه می کنیم و آن اینکه دو احتمال می دهیم (وجوب، حرمت) هر دو هم مساوی اند و رجحانی ندارند و ترجیح بلامرجح هم محال است. لذا نوبت به تخییر می رسد و مناط تخییر در دوران بین محذورین همین است و در این جهت فرقی میان دو احتمال تعبدی و توصلی نیست. پس بحث عام است و تعبدی ها را نیز شامل می شود. با این نکته که همه آن پنج قول در تعبدیات جاری نمی شود؛ زیرا قول اول (برائت عقلی و شرعی) و قول پنجم (اباحه

ص: ۳۲۱

شرعی) در تعبدیات سر از مخالفت قطعیه درمی آورد و جایز نیست؛ ولی اقوال دیگر جاری است و هدف اصلی که حکم به تخییر باشد، در اینجا هم می آید. لذا وجهی ندارد که بحث را مخصوص توصلی ها بکنیم.

قوله: و لا یذهب علیک: هرگاه دو واجب مسلم (انقاد این غریق و آن غریق) یا دو حرام مسلم (غصبیت و شرب خمر مثلاً) یا یک واجب و یک حرام مسلم (تصرف در ارض غیر با انقاد غریق) تراحم پیدا کردند و مکلف توان امتثال هر دو را نداشت، قاعده عقلی تخییر است؛ مگر اینکه یکی از آن دو مقطوع الاهمیّه باشد که معینا همان را باید گرفت و اهم فعلی می شود و یا یکی از آن دو محتمل الاهمیّه باشند که باز باید محتمل را گرفت؛ زیرا دوران امر میان تعیین و تخییر می شود و تعیین اولی است از باب قدر متیقن، و البته تقدیم اهم بر مهم لزوما در موردی است که امر به اهم و طلب اهم یک طلب اکید و شدید و الزامی باشد. مثلاً اهم ۱۵۰ درجه مصلحت دارد؛ ولی مهم صددرجه است. اگر امر الزامی نداشته باشد و صرفاً طلب ندبی در میان باشد، مثلاً یکی صددرجه و دیگری صد و پنج درجه مصلحت دارد که پنج درجه خیلی مهم نیست و سبب وجوب اخذ به اهم نیست و حد اکثر اخذ به آن را مستحب می کند. اینجا لزوما جای تقدیم اهم بر مهم نیست. با توجه به این مقدمه،

گرچه در دوران بین محذورین و احتمال وجوب و حرمت، عقل حکم به تخییر کرد؛ ولی این در صورتی است که یکی از دو احتمال محتمل الاهمیّه نباشند و الا همان محتمل مقدم است و از باب دوران بین تعیین و تخییر است و باید تعیین را اخذ کرد از باب اینکه قدر متیقن است در نتیجه هر احتمالی که دارای مزیت باشد، باید همان را اخذ کرده و طبق آن حکم کنیم، چه احتمال وجوب باشد یا احتمال حرمت.

قوله: و لا- وجه لترجیح: مطالب فراز قبلی زمینه سازی کرد برای طرح و دفع این مطلب که یکی از اقوال در دوران بین محذورین (قول دوم) عبارت شد از لزوم اخذ به احدهما تعییناً؛ یعنی ما حق نداریم هر دو احتمال را طرح کنیم و لزوما باید به یکی اخذ کنیم و آن یکی هم باید معین باشد و مشهور جانب حرمت را بر جانب وجوب ترجیح داده اند و

ص: ۳۲۲

گفته اند که معینا باید اخذ به حرمت کنیم و برای این مطلب پنج دلیل اقامه کرده اند که در رسائل شیخ اعظم آمده.

مرحوم آخوند از میان آنها به یک دلیل بسنده کرده و آن این است که دفع مفسده اولی از جلب مصلحت است؛ یعنی اگر امر دائر شد که ما از مفسده ای اجتناب کنیم و یا به مصلحتی برسیم، دفع مفسده اولی است. در ما نحن فیه اگر انجام دهیم، شاید واجب باشد و به مصلحت برسیم؟ ولی شاید هم حرام باشد و به مفسده بیفتیم در اینجا جلو مفسده را گرفتن اولی از رسیدن به منفعت است و جلوگیری به این است که از عمل مشکوک اجتناب کنیم.

مرحوم آخوند می فرماید که این مطلب کلیت ندارد و به طور مطلق صحیح نیست؛ زیرا بستگی به میزان و درجه اهمیت واجب یا حرام دارد، چه بسا در واجب و حرام مسلّم، جانب وجوب مقدم شود؛ زیرا واجب به مراتب مهم تر است و با حرام بسیار کوچکی تراحم پیدا کرده و باید واجب را مقدم داشت. گاهی حرام مهم تر است و باید آن را مقدم داشت و گاهی برابرند، نوبت به تخییر می رسد.

در محتمل الوجوب و التحريم هم مطلب همین است که گاهی احتمال وجوب قوی تر و مهم تر است و اگر واجب باشد، واجب بسیار مهمی است؛ ولی اگر حرام باشد، حرام صغیره است. واضح است که جانب وجوب مقدم است و عقلاء عالم هم در امور معیشت خود کلیت دفع مفسده را عملا نادیده می گیرند. فی المثل برای اجتناب از ضرر یسیر هرگز از خیر نفع کثیر و دهها برابر نمی گذرند و نمی گویند دفع مفسده اولی است، بلکه به راحتی ضرر کم و ناچیز را تحمل می کنند تا به نفع زیاد برسند.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه قیاس محتمل الوجوب و التحريم (ما نحن فیه) به واجب و حرام مسلّم مع الفارق است. یا شاید اشاره به این باشد که آنها در فرض تساوی دو احتمال می گویند دفع مفسده اولی از جلب منفعت است نه مطلقا تا کسی اشکال کند.

ص: ۳۲۳

اصاله الاحتیاط

اشاره

اصل اول از اصول عملیه اصاله البراءه بود و مجرای آن شک در اصل تکلیف الزامی بود که نه تنها نوع تکلیف الزامی (وجوب، حرمت) معلوم نبود، بلکه جنس الزام نیز مشکوک بود، یعنی اصلاً نمی دانستیم که آیا فلان کار در اسلام واجب است یا خیر؟ (شبهه وجوبیه) آیا فلان عمل در شریعت حرام است یا نه؟ (شبهه تحریمیّه) نام این نوع از شبهات، شبهه بدوئیه یا شک در اصل تکلیف بود و حکمش عبارت شد از براءت عقلی و نقلی مطلقاً؛ یعنی چه در شبهه وجوبیه و چه تحریمیّه که هر کدام چهار مسئله داشت (منشأ شبهه فقدان نص باشد یا اجمال نص یا تعارض نصّین و یا امور خارجیه باشد که شبهه موضوعیه می شود، چه اینکه مسائل قبل شبهه حکمیّه بودند).

اصل دوم از اصول عملیه اصاله التخییر بود و مجرای آن دوران بین محذورین بود که علم اجمالی به جنس تکلیف داشتیم و می دانستیم که الزامی هست؛ ولی نوع آن را نمی دانستیم که از نوع وجوب است یا تحریم؟ ضمناً احتیاط هم ممکن نبود و غالباً این دوران نسبت به یک عمل محقق می شد که آیا فلان کار در اسلام واجب است یا حرام؟ این مطلب چهار مسئله داشت ولی مرحوم آخوند یکجا مطرح کردند و اقوال خمسه در مسئله بود و مختار آخوند تخییر عقلی و اباحه شرعی بود که گذشت (البته گاهی هم ممکن است دوران بین محذورین نسبت به دو عمل باشد که متلازمین هستند و از یکدیگر جدایی ناپذیرند؛ مثلاً علم اجمالی داریم که یا تصرف در ارض دیگری بدون رضایت مالک حرام است و یا انقاز غریق واجب است و جمع ممکن نیست که نسبت به تصرف غصبی تارک و نسبت به انقاز فاعل باشیم و احتیاط تام صورت پذیرد. لذا باز مسئله تخییر مطرح می شود و اگر یکی از آن دو مهم تر بود یا محتمل الرجحان بود مقدّم می شود. این فرض را مرحوم

ص: ۳۲۴

آخوند متعرض نشدند.)

اصل سؤم از اصول عملیه اصاله الاحتیاط است و مجرای آن در شبهات مقرونه به علم اجمالی است که جنس تکلیف الزامی معلوم است و می دانیم که الزام هست و غالباً نوع تکلیف نیز معلوم است که مثلاً وجوب باشد (برخلاف باب اصاله التخییر) ولی شک در مکلف به و متعلق تکلیف داریم که آیا وجوب به این عمل وارد شده یا به آن عمل؟ حرمت به این وارد شده یا به آن؟ در اینجا بحث دو عمل در پیش است و تردید میان دو امر است (برخلاف اصاله التخییر که غالباً پای یک عمل در میان بود). لذا احتیاط هم ممکن است که جمع میان هر دو بکنیم و هر دو را بجا آوریم یا هر دو را ترک کنیم. (البته گاهی هم نوع تکلیف معلوم نیست و فقط جنس معلوم است؛ مثلاً علم اجمالی داریم که یا این کار واجب است و یا آن کار دیگر حرام است؛ ولی متلازمان نیستند و می توان احتیاطاً محتمل الوجوب را انجام داد و محتمل التحريم را ترک کرد؛ برخلاف باب اصاله التخییر که احتیاط ممکن نبود.)

حال که مجرای اصاله الاحتیاط مشخص شد می گوئیم درباره علم اجمالی و اصاله الاحتیاط در دو مقام بحث می شود

۱- علم اجمالی و دوران بین متباینین: اجمالاً می دانیم که تکلیف وجوبی داریم؛ ولی متعلق آن یا مکلف به مردد است میان یکی از دو یا چند عمل و میان آنها قدر متیقنی وجود ندارد و از یکدیگر متباین و جدا هستند. فی المثل یا ظهر واجب است یا جمعه، یا قصر واجب است یا اتمام. مثال از شبهه تحریمیة: یا خوردن این مایع حرام است یا مایع دیگر و ... که میان اطراف شبهه در هر مثال قدر متیقنی وجود ندارد. مثال از شبهه موضوعیة وجوبیة: یا اکرام زید واجب است یا اکرام بکر. در تمام این ها مکلف به مردد است میان دو کار متباین.

۲- علم اجمالی و دوران بین اقل و اکثر: اجمالاً می دانیم که وجوبی هست؛ ولی متعلق آن مردد است میان اقل و اکثر و قهراً حد اقل قدر متیقن بوده و علی کلّ حال واجب است و اکثر مشکوک است و خود این دو شعبه دارد.

ص: ۳۲۵

الف) اقل و اکثر استقلالی: اگر در واقع اکثر واجب باشد، اقل مستقلا و به همان اندازه محصل غرض است و جدا از اکثر واجب است؛ مثلا نمی دانم که صد نماز قضا به ذمه دارم یا صد و بیست نماز؟ آیا صد درهم بدهکارم یا صد و ده درهم؟ و اگر صد نماز بخوانم و یا صد درهم پردازم، به همین اندازه از عهده برآمده ام. این بخش از بحث ما خارج است؛ زیرا علم اجمالی منحل می شود به یک علم تفصیلی نسبت به اقل که در هر حال وجودش مسلم است و یک شک بدوی نسبت به اکثر و ما زاد و در موارد شبهه بدویّه جای اصل برائت است نه احتیاط.

ب. اقل و اکثر ارتباطی: اگر در واقع اکثر واجب باشد و مکلف اقل را بیاورد، هیچ کاری نکرده نه اینکه به همان اندازه امثال کرده باشد؛ فی المثل آیا نماز ده جزئی واجب است یا یازده جزئی؛ و اگر در واقع یازده جزئی باشد، انجام ده جزئی وجودش کالعدم است و علم اجمالی داریم که یا اقل واجب است و یا اکثر.

کاملا روشن شد که بحث ما در اصاله الاحتیاط در دوران بین متباینین و اقل و اکثر ارتباطی است و لذا دو مقام از بحث منعقد می کند.

مقام اول یا دوران بین متباینین**اشاره**

این مقام دوازده مسئله دارد زیرا یا شبهه وجوبیه است، به این نحو که اجمالاً می‌دانیم یک از دو یا چند کار واجب باشد؛ ولی تفصیلاً نمی‌دانیم که واجب واقعی کدام است؟ و یا شبهه تحریمیّه است. بدین معنی که اجمالاً می‌دانیم یک از چند کار حرام است؛ ولی به تفصیل مطلع نیستیم. و یا شبهه مردده است؛ یعنی اجمالاً می‌دانیم که یا این کار در اسلام واجب است و یا آن کار دیگر حرام است و فرض هم بر این است که احتیاط ممکن است و مثل دوران بین محدودین نیست.

در هر یک از سه شبهه مزبور یا منشأ شبهه فقدان نص است و یا اجمال نص و یا تعارض نصّین و یا امور خارجیه است که حاصل ضرب این چهار صورت در سه فرض اصلی دوازده صورت می‌شود و در سه صورت که منشأ شبهه تعارض نصّین باشد، قطعاً احتیاط واجب نیست و قواعد باب متعارضین در آن پیاده می‌شود که اگر یکی راجح بود، تعییناً باید به همان اخذ کنیم؛ و اگر رجحانی نبود، نوبت به تخییر می‌رسد. به هر حال احتیاط و جمع میان هر دو لازم نیست؛ ولی نه صورت دیگر قابل بحث است.

مرحوم شیخ در رسائل در اینجا هشت مسئله عنوان کرده که چهار مسئله مربوط به شبهه وجوبیه و چهار مورد دیگر مربوط به شبهه تحریمیّه است و شبهه مردده را عنوان نکرده است و مبسوطاً در هر مسئله با تنبیهات بحث کرده؛ (۱)

ولی جناب آخوند طبق شیوه ای که از آغاز اصول علمیه انتخاب کردند و فرقی نگذاشتند میان اینکه منشأ شبهه فقدان نص باشد یا اجمال نص و یا تعارض نصوص و یا امور خارجیه و نیز فرق قائل نشدند میان شبهه وجوبیه و تحریمیّه و مناط را در همه یکی

ص: ۳۲۷

دانستند. بر آن اساس در ما نحن فیه هم یک مسئله بیشتر مطرح نمی کنند و آن دوران بین متباینین است به هریک از دوازده صورت مشار الیه که باشد.

جناب شیخ اعظم دو مقام از بحث منعقد کرده: ۱- آیا مخالفت قطعیه با علم اجمالی جایز است یا حرام؟ ۲- برفرض حرمت مخالفت قطعیه آیا موافقت قطعیه با آن واجب است یا خیر؟ و مبسوطا در هر مقامی بحث کرده (۱) در صورتی که جناب آخوند این دو مقام را از یکدیگر تفکیک نکرده و یکجا مطرح کرده اند که در ادامه روشن خواهد شد. ضمناً مرحوم آخوند در مباحث قطع در امر هفتم از کفایه، علم اجمالی را نسبت به هر دو مقام مقتضی دانستند و فرمودند که لولا المانع تأثیر می گذارد و مثل علم تفصیلی نیست که علت تامه باشد برای تنجز تکلیف. در حاشیه همان بحث، علم اجمالی را علت تامه دانسته و مثل علم تفصیلی دانستند، آنهم نسبت به هر دو مقام و در این بحثی که الآن دارند تفصیل قائل شده اند که خود این تفصیل اجمال و ابهام دارد و ضابطه روشن نیست و آن را به این بیان تشریح می کنیم.

کرارا ذکر شد که حکم شرعی از دیدگاه آخوند مراتبی دارد و عمدتاً چهار مرتبه بود:

۱- مرتبه شائیت و اقتضاء یا مرحله ملاکات و مصالح و مفاسد. چه کاری مصلحت دارد؟ چه کاری مفسده دارد؟ و ...

۲- مرتبه جعل و تشریح و انشاء که مرحله صدور قانون و امرونهی درست کردن است، چه به مردم ابلاغ بشود یا نه

۳- مرحله فعلیت یا بعث و زجر یا مرحله اجرا و عملی کردن قانون که وقت آن رسیده تا پیاده شود.

۴- مرحله تنجز که مخالفت با آن حرام و موجب عقوبت است و موافقت واجب و باعث ثبوت است.

آنگاه مرحله فعلیت تکلیف خود مقول به تشکیک است و آخرین مرحله اش آن است که تکلیفی از جمیع جهات فعلی و دارای بعث و زجر باشد؛ یعنی همه شرایط لازم برای به

۱- فرائد الاصول، ص ۲۴۰.

ص: ۳۲۸

فعلیت رسیدن مهیا باشد، چه شروط عامه تکلیف از قبیل بلوغ و قدرت و عقل، و چه شروط خاصه از قبیل دخول وقت برای نماز، استطاعت برای حج، تمکن از نصاب برای خمس و زکات و ... و کلیه موانع هم مفقود باشد؛ از قبیل عسر و حرج که مانع فعلیت است، ضرر، اضطرار، اکراه، مورد ابتلا نبودن همه اطراف و ... که هیچ کدام از این ها هم نباشد و صددرصد تکلیف فعلی باشد و به مرحله ای رسیده باشد که مولی به هیچ قیمتی راضی به ترک آن نیست و حتما می خواهد که بنده در خارج آن را انجام دهد و به واقع برسد و صفحه خارج خالی از این عمل نباشد (مثلا دوران میان ظهر و جمعه، قصر و اتمام که از خارج می دانیم که نماز به هیچ قیمت نباید ترک شود و مکلف حق ندارد در روز جمعه نه ظهر بخواند و نه جمعه و ...) و به حدی برسد که حتی اجمال و ابهام و تردّد آن میان دو یا چند کار هم مانع از فعلیت آن نشود و بالجمله هیچ امری نتواند جلو فعلیت آن را بگیرد.

اگر تکلیف به این پایه از فعلیت تام و تمام برسد، فرقی میان علم تفصیلی و علم اجمالی نیست و همان طور که اگر علم تفصیلی به آن پیدا می کردیم، موجب تنجز تکلیف واقعی معلوم بالتفصیل می شد و مخالفش حرام و موافقتش واجب بود همچنین اگر علم اجمالی هم به آن پیدا کنیم باز موجب تنجز واقع است و باید به واقع برسیم (که با احتیاط کردن میسور است) و حق نداریم با چنین تکلیفی مخالفت کنیم. در این بخش علم اجمالی حتما مؤثر و منجز است و فرقی با علم تفصیلی ندارد و باید موافقت قطعیه شود و علم اجمالی علت تأمه تنجز تکلیف واقعی است.

قوله: و حینئذ: بحثی است که آیا در اطراف علم اجمالی اصول عملیه جاری می شوند یا خیر؟ اصول عقلیه که برائت عقلی باشد قطعا جاری نیست؛ زیرا موضوعش عدم الیّان است و عقاب بدون بیان قبیح است و در مورد علم اجمالی بیان داریم. ولی سخن در اصول شرعیّه است. مرحوم شیخ در رسائل فرموده که در اطراف علم اجمال جای برائت و اباحه شرعی ظاهری نیست؛ زیرا موجب تناقض میان مفهوم و منطوق اخبار برائت می شود که منطوق می گوید «رفع ما لا یعلمون» و مفهومش این است که وقتی دانستید آزاد نیستند و جای برائت نیست و علم اجمالی هم علم است. پس جای برائت نیست و

تناقض می شود. (۱)

ولی مرحوم آخوند از راه تخصیص وارد می شوند که اخبار برائت چه حدیث رفع (رفع ما لا یعلمون) و چه حدیث وضع (ما حجب الله علمه عن العباد و فهو موضوع عنهم) و چه حدیث سعه (الناس فی سعه ما لا یعلمون) و چه حدیث اباحه (کل شیء حلال حتی تعرف انه حرام...) به عمومشان اطراف علم اجمالی را نیز شامل می شوند؛ زیرا نسبت به خصوص هر طرف از اطراف علم اجمالی مجرد شک و عدم العلم است و احادیث مزبور موضوع دارند و جای برائت و اباحه است؛ ولی با توجه به اینکه فرض ما فعلا در این است که تکلیف واقعی از هر جهت فعلی است و عقل اجازه مخالفت نمی دهد و موافقت با آن را لازم می داند، لذا جای حکم به برائت نیست و حکم عقل موجب تخصیص آن عمومات می شود. در نتیجه آنها برای شبهات بدویه و یا بخش بعدی از شبهات مقرونه به علم اجمال خواهند بود.

قوله: و ان لم یکن فعلیاً: بخش دوم تفصیل آخوند (ره)، اما اگر تکلیف واقعی معلوم بالاجمال، فعلی از جمیع جهات نباشد (البته منظور این نیست که تکلیف شأنی و اقتضایی یا انشایی باشد و شرایط عامه یا خاصه آن مهیا نباشد یا مانعی از موانع وجود داشته باشد که اگر چنین بود، علم تفصیلی هم به آن پیدا کنیم امثال ندارد و در اوایل مباحث قطع تصریح شد که باید قطع به تکلیف فعلی پیدا کنیم تا موجب تنجز آن شود؛ و گرنه قطع به حکم انشایی اثر ندارد و مخالفت با آن حرام نیست و موافقتش واجب نیست بلکه منظور این است که باز هم تکلیف معلوم بالاجمال از سایر جهاتی که در فعلیت آن دخالت دارند فعلیتش تمام است و تنها از این جهت که مسئله اجمال و تردد مطرح است و همراه با علم اجمالی است، از این زاویه معلوم نیست فعلیت داشته باشد و مثل علم تفصیلی نیست که اگر تصادفاً علم تفصیلی می آمد، حتماً منجز بود. مولی هم نمی توانست از خیر آن بگذرد و حجیت را از قطع نفی کند که قابل سلب نبود، بلکه از آنجا که علم اجمالی مقارن با یک ابهام و اجمالی است زمینه اذن و ترخیص وجود دارد و میدان برای مولی باز است که در

ص: ۳۳۰

اطراف آن اذن دهد؛ وگرنه قطع نظر از این اجمال و تردید از جهات دیگر فعلیت تکلیف تام است.

اگر این شد، علم اجمالی با علم تفصیلی فرق می‌کند و آن اینکه در صورت علم تفصیلی اصلا جایی برای رفع ما لا یعلمون و کلاً شیء حلال و مانند آنها نیست و ترخیص در اطراف ممنوع است و محال است با وجود علم تفصیلی شارع بگوید: در ظاهر این کار برای شما مباح است، مگر ما کمترین شکی داشته باشیم که نوبت به حکم ظاهری برسد.

لذا اصلا حکم ظاهری موضوع ندارد؛ ولی با وجود علم اجمالی موضوع حکم ظاهری باقی است، زیرا شاید تکلیف واقعی از این ناحیه که معلوم بالاجمال است و همراه با تردد است فعلی شود. لذا اصل برائت از وجوب این و آن قابل جریان است آنهم بدون اینکه نیازی به جعل بدل باشد که از یک طرف اجتناب کنیم و آن را بدل از دیگری قرار دهیم و در دیگری اصل اباحه جاری می‌کنیم، بلکه در هر دو طرف اصل برائت قابل جریان است و مخالفت قطعیه نیز جایز است.

(نکته: ما از کجا احراز کنیم که در موارد علم اجمالی و شبهه مقرونه به علم اجمالی، تکلیف واقعی از قبیل قسم اول و از جمیع جهات فعلی است یا از قبیل قسم دوم است؟

راهش مربوط به فقیه در علم فقه است که در مصادیق مختلف شبهه و علم اجمالی که پیش می‌آید ظهر واجب است یا جمعه؟ قصر یا اتمام؟ قتل این انسان حرام است یا آن دیگری؟

و ادله باب را نگاه کند و از اهتمام شارع و عدم اهتمامش بدست آورد که مورد از قبیل قسم اول است یا قسم دوم.

فی المثل در باب نماز ما ادله متقن داریم که به هیچ وجه از خیر نماز نمی‌توان گذشت و حتما باید در ظهر جمعه نمازی خواند یا ظهر یا جمعه و حق نداریم ترک کنیم. اینجا فعلی از هر جهت است و چیزی مانع از آن نیست و باید احتیاط کنیم و هر دو را بیاوریم، هکذا در حقوق الناس از حق مالی و جانی و آبرویی که اهتمام بسیار دارد، باید احتیاط کرد؛ ولی مواردی هم ممکن است به این پایه نباشد و احتیاط لازم نباشد و بلکه مخالفت قطعی هم جایز باشد که جا به جا در فقه باید رسیدگی شود؛ وگرنه در اصول سخن از این نیست که

کدام مصداق چنین و کدام مصداق چنان است؛ بلکه بحث از قواعد کلی است.)

قوله: ثم ان الظاهر: از ضابطه ای که ذکر کردیم سه نکته را استنتاج می کنیم:

نکته اول: مشهور، اصولیون و فقها و من جمله شیخ اعظم در رسائل (۱) شبهه مقرون به علم اجمالی را دو قسم کرده اند.

۱- شبهه محصوره که اطراف علم اجمالی محدود و معدود است و به آسانی قابل احصاء است. مثلاً یکی از دو یا ده یا صد کار واجب است (شبهه وجوبیه) یا حرام است (شبهه تحریمیّه)

۲- شبهه غیر محصوره که اطراف علم اجمالی عرفاً نامحدود و غیر قابل شماره است مثلاً یکی از صدها یا هزاران پنیر یا شیر یا نان نجس و حرام است و (ضابطه محصوره و غیر محصوره بودن در تنبیه سؤم خواهد آمد.) و فرموده اند که اگر شبهه محصوره باشد، علم اجمالی مؤثر است و تکلیف واقعی را در حق ما منجز می کند و باید از عهده برآییم و راهی جز احتیاط و ارتکاب همه اطراف یا ترک همه آنها نیست؛ ولی اگر شبهه غیر محصوره باشد، علم اجمالی مؤثر نیست و تکلیف واقعی را در حق ما منجز نمی کند و احتیاط را واجب نمی کند و ما می توانیم در شبهه تحریمیّه همه اطراف را مرتکب شویم و تنها محض احتیاط یکی را ترک کنیم. لزومی ندارد که نصف یا اکثر یا همه اطراف را ترک کنیم. در شبهه وجوبیه نیز به جز یکی، همه اطراف را می توانیم کنار بگذاریم و ترک کنیم و دلایلی هم برای این مطلب آورده اند. این شیوه مشهور است؛

ولی مرحوم آخوند می فرماید که ما روی محصوره و غیر محصوره بودن تکیه نمی کنیم و برای این ها موضوعیت قائل نیستیم و در دلیلی هم نیامده اند تا تعبداً برای این ها حساب باز کنیم. لذا ما روی ضابطه خودمان تکیه کرده می گوئیم که اگر تکلیف واقعی فعلی از جمیع جهات است و هیچ حالت منتظره ای نیست و هیچ چیزی مانع از فعلیت آن نیست و حتی مولی هم نمی تواند مانع تراشی کند، بلکه بر اوست که جاذبه را صاف کند و موانعی هم اگر هست رفع کند و به هر قیمتی باید امثال شود. در این فرض احتیاط واجب است و علم

ص: ۳۳۲

اجمالی باید موافقت شود. ضمناً میان شبهه محصوره و غیر محصوره فرقی نیست.

اگر تکلیف واقعی از هر جهت فعلی نباشد و موافقت آن لازم نیست و علم اجمالی سبب تنجز آن نمی شود. باز مطلقاً یعنی چه شبهه محصوره باشد و چه غیر محصوره؛ علی‌ای حال فرقی میان محصوره و غیر محصوره بودن قائل نیستیم، آری یک مطلب وجود دارد و آن اینکه در موارد شبهات غیر محصوره گاهی غیر محصوره بودن ملازم است با عنوانی که آن عنوان یکی از موانع فعلیت تکلیف است (که باز برمی گردد به اینکه مانعی وجود دارد و تکلیف از هر لحاظ فعلی نشده).

مثلاً احتیاط در همه اطراف شبهه غیر محصوره مستلزم عسر و حرج و مضیقه و بلکه گاهی موجب اختلال نظام است که این ها موانع فعلیت هستند و تکلیف را برمی دارند و از این جهت احتیاط لازم نیست. یا مثلاً معمولاً در شبهه غیر محصوره همه اطراف شبهه مورد ابتلاء مکلف نیست و بعضی از اطراف مورد ابتلاء است و باز مبتلا به نبودن بعض اطراف مانع می شود از فعلیت تکلیف نسبت به بعض دیگر و از این زاویه احتیاط لازم نیست و گرنه غیر محصوره بودن موضوعیت ندارد و ضابطه همان است که ما ذکر کردیم. (سپس همین مطلب را با سه بیان دیگر در و بالجمله ... و و الحاصل ... و لا یکاد یختلف ... فلا یکاد یختلف ذکر می کنند که نیازی به توضیح نیست).

قوله: و قد انقدح: نکته دوّم: درباره تأثیر علم اجمالی اقوالی وجود دارد.

۱- عدّه ای علم اجمالی را همانند جهل و شک محض دانسته و برای آن ارزشی قائل نشده اند و با وجود علم اجمالی هم در اطراف آن اصل براءت جاری نموده اند.

۲- عدّه ای علم اجمالی را همانند علم تفصیلی دانسته و ارزش کامل قائل شده اند و مخالفت قطعیه با آن را حرام و موافقت قطعیه با آن را واجب دانسته اند و علم اجمالی را نسبت به هر دو مقام علت تامّه دانسته اند.

۳- عدّه ای علم اجمالی را نسبت به هر دو مقام مقتضی دانسته اند که لو لا المانع تأثیر می گذارد و مخالفتش حرام و موافقتش واجب می شود؛ و گرنه اگر مانعی آمد که اذن و ترخیص شرعی باشد، نه مخالفتش حرام و نه موافقتش واجب می گردد.

ص: ۳۳۳

۴- شیخ اعظم در رسائل تفصیل داده و علم اجمالی را نسبت به مقام اول (حرمت مخالفت قطعیه) علت تامه دانسته اند؛ ولی نسبت به مقام دوم (وجوب موافقت قطعیه) مقتضی دانسته اند که لو لا- الترخیص الشرعی فی الاطراف بعضا، تأثیر می گذارد و مع الترخیص تأثیرش منتفی می شود. (۱)

مرحوم آخوند در مقام ردّ این تفصیل می فرماید ضابطه همان است که ما گفتیم که اگر تکلیف واقعی از جهت فعلی باشد، هم مخالفت قطعیه اش حرام است و هم موافقت قطعیه اش واجب است و علم اجمالی مثل علم تفصیلی نسبت به هر دو مقام علت تامه است و اگر تکلیف فعلی کذایی نباشد، نه تنها موافقت قطعیه اش واجب نیست بلکه مخالفت قطعیه اش نیز حرام نیست و علم اجمالی نسبت به هر دو مقام مقتضی است. پس تفصیل مذکور که نسبت به مقام اول علت تامه و نسبت به مقام ثانی مقتضی باشد ناتمام است.

قوله: و منه ظهر: نکته سوم: در این نکته به برخی از موانع فعلیت تکلیف اشاره می کنند که سه مورد است:

۱- عدم ابتلاء به بعض اطراف: گاهی در سایه اینکه برخی از اطراف شبهه مورد ابتلاء انسان نیست، تکلیف واقعی در حق او فعلی و منجز نمی شود. مثلا- علم اجمالی دارد که یا ظرف آب زید نجس و حرام است یا ظرف آب خودش. اینجا وی نسبت به اناء زید تکلیفی ندارد و مبتلا به او نیست و نسبت به اناء خودش هم که علم اجمالی ندارد و مجرد شک است و اصل برائت جاری می کند و مجاز است که آن را بیاشامد.

(نظیر آن را در رسائل در مبحث علم اجمالی و واجدی المنی فی الثوب المشترك داشتیم که هر کدام باید حساب خودش را بکند که آیا جنب شده یا نه، و اصل عدم جاری می کند و احکام جنب در حق او ثابت نیست؛ مگر در مواردی که از علم اجمالی یک علمی تفصیلی متولد شود. مثل اقتداء یکی به دیگری در نماز جماعت. ادخال احدهما دیگری را به مسجد و ... که باید اجتناب کند. (۲)) پس مورد ابتلاء نبودن بعض اطراف، مانع از

۱- فرائد الاصول، ص ۲۴۱-۲۴۰.

۲- فرائد الاصول، ص ۱۷.

ص: ۳۳۴

فعلیت تکلیف از جمیع جهات می شود و تفصیلا در تنبیه دوّم خواهد آمد.

۲- اضطرار به بعض اطراف: گاهی مکلف به هر دو طرف شبهه یا یک طرف آن، آنهم یک طرف معین یا یکی از دو طرف به صورت مخیر و غیر معین، مضطرّ می شود و ضرورت ایجاب کرده که مرتکب شود. فی المثل از یکی از دو ظرف آب بخورد. و گرنه هلاک می شود، باز هم اضطرار حدّ و مرز تکلیف است و با آمدن آن تکلیف به حرمت شرب مرتفع می شود (رفع ما اضطروا الیه) و نسبت به طرف مورد اضطرار که تکلیف ندارد و طرف دیگر هم مجرّد شک است و لذا ارتکاب مانعی ندارد. و مبسوطا در تنبیه اول خواهد آمد.

۳- عدم احراز موضوع: گاهی تکلیف به موضوعی تعلق گرفته که یقین داریم که اجمالا- در طول روز یا هفته یا ماه محقق خواهد شد. ولی در هیچ زمانی قطع به تحقق آن نداریم و محرز نیست تا حکم آن بیاید و موافقت داشته باشد. در اینجا هم باز تکلیف واقعی در هیچ برهه ای از زمان منجز نمی شود. فی المثل زنی که در طول ماه مبتلا به خون استحاضه است و قطعا لا اقل سه روز از آن و یا اگر دارای عادت عددیه است به مقدار عادت (پنج روز مثلا) حیض است، ولی هیچ راهی برای تشخیص آن ندارد و تنها علم اجمالی دارد که سه یا پنج روز در طول ماه حائض است و باید احکام حیض را مراعات کند؛ ولی آیا سه روز اول ماه است یا سه روز دوّم است؟ و آیا از روز اول تا سوّم است یا از دوّم تا چهارم؟ این ها را نمی داند و لذا از اول تا آخر ماه هر لحظه که ملتفت شود که حائض است یا نه، می بیند که شک دارد و قطع تفصیلی به تحقق موضوع ندارد تا احکام حیض در حق او فعلی شود.

حال اگر تکلیف واقعی به درجه فعلیت تمام و کمال نرسد یا در اثر وجود مانع اول (عدم ابتلاء به بعض اطراف) و یا در اثر وجود مانع دوّم (اضطرار به بعض اطراف) و یا مانع سوّم (عدم احراز موضوع) در هر حال چنین تکلیفی موافقتش واجب نیست و اجتناب از سایر اطراف لازم نیست و بلکه مخالفت قطعیه با آن جایز است. برابر ضابطه ما.

ولی اگر یقین به فعلیت تکلیف داشتیم، حتما منجز و لازم الامثال می شود و فرقی

ص: ۳۳۵

ندارد که اطراف شبهه دفعی و در عرض هم باشند، مثل دو انایی که فعلا داریم و یک نجس است و باید اجتناب کنیم. یا اینکه تدریجی و در طول هم باشد، مثلا- اول صبح خطاب «اجتنب عن الربا» یا «الربا حرام» آمد و فعلی شد، و لو مصادیق آن تدریجا بوجود آید و اجمالا می داند که یکی از معاملاتی که در طول روز انجام خواهد داد ربوی است. در اینجا باید احتیاط نموده و از همه آنها اجتناب کند.

سؤال: آیا تدریجی بودن مانع از فعلیت نیست؟

جواب: خیر، در هیچ منبعی از منابع فقه نیامده که تدرّج مانع باشد، بلکه به عکس همان طور که تکلیف به امر فعلی و حالی صحیح است، همین طور به امر استقبالی و در آینده نیز صحیح است و مثال آن حجّ است که در مقدمه واجب و در بحث واجب معلق آوردیم که اگر شش ماه به موسم حج مانده، مستطیع شد وجوب حج به گردش آمد و تکلیف فعلی است؛ ولی واجب و امثال در ظرف آینده و ایام ذی الحجّه خواهد بود. پس مانع ندارد که تکلیف از اول صبح فعلی باشد و اجتناب از معاملات مشتبه به ربا لازم باشد.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه شما در مبحث واجب معلق، آن را نپذیرفتید. پس چگونه در ما نحن فیه بدان استشهاد می کنید؟ این حرف با مبنای شما سازگار نیست.

ص: ۳۳۶

تنبیهات مقام اول**اشاره**

اصل مسئله تا اینجا بیان شد و ضابطه مرحوم آخوند معلوم گردید. در پایان اموری را به عنوان تنبیهات مسئله ذکر می کنند که در مجموع چهار امر است و عمدتاً بیان پاره ای از موانع فعلیت تکلیف از جمیع جهات است که نتیجه اش سقوط علم اجمالی از تأثیر گذاری و لزوم موافقت آن است.

تنبیه اول

یکی از موانع به فعلیت رسیدن تکلیف، اضطرار است و در این تنبیه درباره آن بحث می شود. افعال صادره از مکلفین دو دسته عناوین دارند:

- ۱- عناوین اصلی و اولی و ذاتی و اختیاری که بر فعل ما منطبق می شوند، مثل عنوان شرب الخمر، اکل المیتة، صوم، صلاه و
- ۲- عناوین فرعی و ثانوی و عارضی که در مواقع خاصی بر فعل ما عارض می شوند، مثل عنوان ضرر، عسر و حرج، اکراه، اضطرار، افعال ما به عنوان اولی احکامی دارند، مثلاً شرب خمر حرام است، اکل میتة حرام است، صوم و صلاه واجبند و وقتی عناوین ثانوی بر آنها عارض شدند، آن احکام را برمی دارند و قاعده این است که ادله عناوین ثانوی یا ادله ای که مبین حدّ و مرز تکلیف می باشند (رفع ما اضطر و الیه، رفع ما استکرها علیه، لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام، ما جعل علیکم فی الدین من حرج و ...) بر ادله عناوین اولیه یا ادله تکالیف (اجتنب عن الخمر، حرمت علیکم المیتة، کتب علیکم الصیام و ...) حکومت دارند و مقدم می شوند. بدین وسیله اطلاق ادله اولیه تقیید و تحدید می شود و حاصل جمع این دو دسته دلیل آن است که آن احکام و تکالیف و واجبات و محرمات

ص: ۳۳۷

اولیه تا زمانی فعلی هستند و امثال می طلبند که یکی از این موانع در واقع تحقق نیابد و به محض آمدن این موانع، فعلیت آن احکام مرتفع می شود. فی المثل حرمت شرب خمر و اکل میته و ... تا وقتی است که مکلف نسبت به ارتکاب آنها مکره یا مضطر نشود و به محض اکراه و اضطرار این حرمتها مرتفع می شوند. وجوب صوم و غسل و وضوء ... تا زمانی است که ضرری یا حرجی نباشد و به محض آمدن ضرر و ... این وجوبها مرتفع می شوند.

با توجه به این مقدمه مرحوم آخوند می فرماید که علم اجمالی وقتی مؤثر است و تکلیف واقعی را بر ما منجز می کند و احتیاط را واجب می کند و ارتکاب جمیع اطراف (در شبهه وجوبیه) و ترک جمیع اطراف (در شبهه تحریمیّه) بر ما واجب می شود که ما نسبت به هیچ یک از اطراف شبهه مضطر به ارتکاب یا ترک نباشیم؛ و گرنه با حصول اضطرار، علم اجمالی مؤثر نیست (زیرا منجزیت علم اجمالی روی این اصل دور می زند که اشتغال یقینی خواهان فراغت یقینی است و اگر در موردی اشتغال یقینی نبود و مجرد شک بود، تحصیل فراغت یقینه لزوماً معنی نداشت و در ادامه این نکته روشن خواهد شد.) ضمناً به عقیده مرحوم آخوند، در این جهت میان انواع اضطرار تفاوتی وجود ندارد و همه آنها این نقش را دارند که جلو فعلیت تکلیف واقعی را می گیرند،

بیان مطلب: اضطرار از دو جهت قابل تقسیم است:

تقسیم اول: اضطرار گاهی به جمیع اطراف شبهه است، فی المثل ضرورت ایجاب کرده از هر دو مایعی که علم اجمالی به حرمت و نجاست یا خمریت یکی از آن دو داریم، استفاده کنیم. این فرض روشن است (و لذا مطرح نشده) زیرا وقتی به هر دو طرف مضطر شدیم، فعلیت حرمت از هر دو منتفی می شود و ما نسبت به ارتکاب هر دو مجازیم (این در شبهه تحریمیّه و در وجوبیه هم نسبت به ترک هر دو مجاز می شویم).

گاهی به بعض اطراف شبهه مضطر می شویم، آنهم بعضی که معین و مشخص است؛ یعنی مشخصاً به این مایع که در سمت راست ماست مضطربیم و به دیگری مضطر نیستیم.

در این قسم مسلک آخوند در حاشیه منه و دوره اخیر درس خارج اصولشان با آنچه در متن کفایه آمده متفاوت است.

ص: ۳۳۸

در حاشیه منه فرموده اند که چنین اضطراری مانع از تنجیز علم اجمالی نیست و نسبت به طرف غیر مضطر الیه باید احتیاط را از دست ندهیم؛ ولی در متن کفایه می فرماید که فرقی ندارد این اضطرار نیز مانع از فعلیت همه جانبه می شود و احتیاط نسبت به طرف دیگر لازم نیست؛ زیرا شاید واجب واقعی (در شبهه وجوبیه) یا حرام واقعی (در تحریمیه) در همین طرف باشد که ما بدان مضطر شده ایم و اگر در این طرف باشد، قطعاً فعلی نیست و مخالفت آن عقاب ندارد و وجودش کالعدم است و نسبت به طرف دیگر هم مجرد شک است که شاید واجب واقعی یا حرام واقعی در آن طرف باشد و اشتغال یقینی نیست تا مستدعی فراغت یقینیه باشد. لذا احتیاط کردن در آن طرف از قبیل احتیاط در شبهات بدویّه است که قطعاً واجب نیست و لو حسن دارد. گاهی اضطرار به بعضی مخیر از اطراف علم اجمالی است، مثلاً- دو ظرف آب داریم علم اجمالی به نجاست احدهما داریم و از طرفی ناچاریم برای رفع عطش و هلاکت از یکی بنوشیم؛ ولی فرقی ندارد. از هر کدام بنوشیم رفع عطش می شود و غرض حاصل می شود.

در چنین فرضی مسلک شیخ اعظم در رسائل با مسلک آخوند در کفایه فرق دارد.

مسلک شیخ این است که چنین اضطراری رافع تکلیف نیست و فعلیت آن را بر نمی دارد و نسبت به ظرفی که در اثر اضطرار انتخاب کرده ایم و مرتکب شدیم آزادیم. اگر هم در واقع حرام بوده، عقابی نداریم، ولی نسبت به طرف دیگر علم اجمالی مؤثر است و مانعی هم نیامده. پس باید احتیاط کنیم. (۱)

مسلک آخوند این است که باز هم اضطرار رافع فعلیت تکلیف است؛ زیرا شاید همین ظرفی که اختیار کردیم حرام یا واجب واقعی باشد که در سایه اضطرار آزادیم و نسبت به طرف دیگر مجرد شک است و علمی و اشتغال یقینی نداریم تا احتیاط لازم باشد. پس به عقیده آخوند در کفایه فرقی میان این سه قسم نیست.

تقسیم دوم: گاهی اضطرار پیش از علم اجمالی است؛ یعنی اول مضطر به بعضی اطراف شدیم و سپس علم اجمالی به وجوب یا حرمت اطراف پیدا کردیم. گاهی

ص: ۳۳۹

اضطرار با علم اجمالی معیت دارد و هم زمان باهم تحقق می یابند. گاهی اضطرار پس از علم اجمالی است یعنی نخست علم اجمالی به حرمت یکی از دو اداء پیدا کردیم و سپس اضطرار آمد. در اینجا هم بر مسلک آخوند فرقی میان سه صورت نیست. در صورت اول که همه قبول داریم که اضطرار سابق جلو فعلیت و تأثیر علم اجمالی لا-حق را می گیرد و در صورت دوم هم که در کتاب مطرح نشده (به خاطر اینکه کم اتفاق می افتد و النادر کالمعدوم) حکم صورت اول جاری و ساری است و اضطرار هم زمان، مانعیت دارد و اصل فعلیت تکلیف از اول تحقق نیافت تا امتثال و اطاعت داشته باشد.

ولی در صورت سوم مسلک شیخ انصاری و مرحوم آخوند فرق دارد. به عقیده شیخ انصاری چنین اضطراری مانع از فعلیت نیست، زیرا پیشاپیش علم اجمالی آمده و تأثیر گذاشته و فعلیت را آورده و اشتغال یقینی مسلم شده و بعد که اضطرار می آید به اندازه ضرورت جلو فعلیت را می گیرد و تکلیف را محدود می کند و در ما زاد بر آن مانعی از فعلیت نیامده (و بفرض شک، از استصحاب بقاء فعلیت استفاده می کنیم) (۱).

ولی به عقیده مرحوم آخوند باز هم اضطرار مانعیت دارد و جلو فعلیت تکلیف را می گیرد و احتیاط در طرف دیگر لازم نیست؛ زیرا وقتی علم اجمالی سابقا محقق شد و به حسب ظاهر مانعی هم نبود. ما خیال کردیم که فعلیت آمده، غافل از اینکه در واقع اضطرار در پیش بوده و تکلیف واقعی از آغاز در واقع و نفس الامر مقید و محدود بوده و با آمدن اضطرار به احدهما المعین یا احدهما المخیر معلوم شد که خیال ما باطل بوده. در واقع تکلیف محدود بوده و شاید حرام واقعی در همین طرف مورد اضطرار یا انتخاب باشد. در نتیجه باز هم نسبت به طرف دیگر مجرد شک است و احتیاط لازم نیست و مجرای اصل برائت است.

نکته: حاصل ضرب سه قسم تقسیم اول در سه قسم تقسیم دوم نه قسم درست می شود. به این صورت که یا اضطرار به هر دو طرف است یا به یک طرف معینا و یا به یک طرف مخیرا در هریک از سه صورت یا اضطرار سابق بر علم اجمالی است یا مقارن با

ص: ۳۴۰

اوست و یا متأخر و لا حق است. از این نه قسم که اضطرار سابق باشد، چه به هر دو چه به یکی، معینا و چه مخیرا، قطعاً اضطرار مانع است و مخالفی نیست. سه قسم دگر که اضطرار مقارن باشد باز بحثی نیست و سه قسم اخیر که اضطرار لا حق باشد، اگر به هر دو طرف باشد، باز رافع تکلیف است؛ ولی اگر به احدهما المعین او المخیر باشد، مورد بحث است.

مسلك مرحوم شیخ این بود که چنین اضطراری مانع نیست و نسبت به طرف دیگر باید احتیاط کنیم،

ولی نظر آخوند این شد که مانع است و به نظر می رسد حقّ با شیخ اعظم باشد؛ زیرا علم اجمالی جلوتر آمده و تأثیر گذاشته و لو لا المانع نسبت به همه اطراف فعلیت می آورد و حالا- نسبت به بعض اطراف مانع پیدا شد که اضطرار باشد. قاعده این است که الضرورات تنقذ بقدرها. به اندازه ضرورت ما آزادیم، نه بیش از آن و لذا نسبت به طرفی که مورد اضطرار نیست، وجهی برای سقوط تکلیف از فعلیت وجود ندارد.

قوله: لا یقال: در همین دو قسم اخیر که علم اجمالی سابق و اضطرار لا حق است و به عقیده آخوند باز هم رافع تکلیف بود، معترض ما نحن فیه را به باب دیگر قیاس می کند و آن باب فقدان بعض اطراف است. اگر علم اجمالی داشتیم که یکی از این دو ظرف آب نجس است و پس از مدّتی یکی از آن دو مفقود شد و آبش به زمین ریخت و قهرا سالبه به انتفاء موضوع شد و آبی نیست تا احتیاط کنیم و از آن ننوشیم و تنها ظرف دیگر باقی مانده در اینجا علماء فرموده اند فقدان یکی از آن دو مانع از فعلیت نمی شود و باز هم باید نسبت به باقیمانده احتیاط کرد. حال چرا ما نحن فیه یعنی فرض اضطرار به احدهما مثل فرض فقدان احدهما نباشد؟ چرا نباید در اینجا احتیاط کرد؟ مگر چه فرق دارند؟

قوله: فأنه یقال: مرحوم آخوند فرقیان را در این می داند که فقدان یک طرف حد و مرز شرعی تکلیف نیست و در هیچ دلیلی نیامده است که «رفع ما فقد، یا الا ما فقدتم و...» تا تکلیف در واقع مقید و محدود به این حد باشد، بلکه به اطلاقش باقی است و امثال می طلبد و در حقیقت اشتغال یقینی مستدعی فراغ یقینی است و پس از فقدان یکی از اطراف هم نسبت به طرف دیگر باید احتیاط کرد تا از عهده تکلیف مطلق منجز برآیم؛

ص: ۳۴۱

ولی اضطرار حدّ و مرز تکلیف است و شرعا تکلیف واقعی از اوّل امر محدود و مقید به عدم اضطرار است و فرموده که «الما ما اضطررتم» یا «رفع ما اضطرروا الیه» و لذا با اضطرار به احدهما تکلیف از فعلیت می افتد؛ زیرا شاید حرام واقعی در همین طرف باشد اگر این گونه باشد، ارتکابش عقاب ندارد و در سایه اضطرار برداشته شده و نسبت به طرف دیگر هم مجرد شک است و احتیاط در آن از باب احتیاط در شبهه بدویّه است که قطعاً واجب لازم نیست. این است فرق باب اضطرار و باب فقدان.

در نتیجه قیاس یکی به دیگری مع الفارق است. (البته مرحوم مشکینی و بعض دیگر از محسّنین کفایه به مرحوم آخوند اعتراض کرده اند که فقدان یک طرف نیز حدّ و مرز تکلیف است. منتها حدّ شرعی نیست و در لسان شارع نیامده؛ ولی حدّ عقلی که هست و عقلا وقتی منتفی شد موضوع ندارد و تکلیف هم نسبت به آن منتفی می شود و طرف دیگر هم مجرد شک است و همان حرفها جاری است و فرقی میان حد شرعی و عقلی نیست، بلکه حد عقلی به طریق اولی رافع فعلیت است، زیرا اصل موضوع منتفی شده. برخلاف اضطرار که اصل موضوع را بر نمی دارد و تنها تنجز تکلیف را برمی دارد).

تنبیه دوم

تنبیه دوم از تنبیهات مسئله درباره یکی دیگر از شروط فعلیت تکلیف و موانع فعلیت آن است که قضیه ابتلاء باشد. ابتدا یک بحث کلی داریم (صرف نظر از علم اجمالی و شبهه) و آن اینکه فلسفه نواهی مولوی شرعی چیست؟ هدف شارع از لا-تفعل گفتن چیست؟ هدف این است که در مکلف داعی بر ترک بوجود بیاورد.

بیان این مطلب: گاهی انسان به صورت خودجوش و از درون نسبت به کاری متنفر و بیزار است و بدون اینکه نهی از مولی برسد، آن را ترک می نماید. مثلاً کسانی ذاتاً از دروغ بدشان می آید، از شرب خمر مشمئز می شوند. از استعمالات دخانیات ناراحت می شوند و ... لذا مرتکب این کارها نمی شوند. نسبت به این گونه موارد نهی مولی معنی ندارد؛ زیرا هدف و حکمت آن ایجاد داعی بر ترک بود و این داعی در مکلف هست و ایجاد الموجود

ص: ۳۴۲

محال است و صرف نظر از استحاله ذاتی، عبث و قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی شود؛ ولی در نوع موارد عملی عند الله زشت و ناپسند است و مفسده ملزمه هم دارد.

ولی نوع انسانها محرک درونی و نفسانی بر ترک ندارند. لذا نیاز به محرک بیرونی است و باید نهی از مولی برسد تا انسانها از آن عمل اجتناب کنند. آنجاها نهی بجاست و برای ایجاد داعی بر ترک است

(البته این تعبیر بر مبنای مشهور است که نهی را برای طلب ترک می دانند و می گویند ترک این کار مطلوب مولی است و به دنبالش می گویند که هدف از نهی ایجاد داعی بر ترک است؛ و گرنه بر مبنای محققین از متأخرین نهی برای طلب نیست، بلکه برای زجر و ردع و منع از فعل است و طلب ترک لازم عقلی آن است. بر این مبنا باید گفت که هدف مولی از نهی ایجاد زاجر و رادع درونی از فعل ناپسند و مفسده دار است. در مواردی که مکلف خودبه خود زاجر درونی ندارد.)

حال که هدف از نهی مشخص شد می گوئیم که ایجاد زاجر و رادع از فعل و یا داعی بر ترک (به اختلاف مبانی) در مواردی معقول است که عمل عادتاً مورد ابتلاء مکلف باشد و مکلف به گونه ای باشد که برحسب عادت به آن عمل مبتلا می شود و در معرض ابتلاء است و هر لحظه ممکن است آن را مرتکب شود و نهی مولی برای پیشگیری از ارتکاب عمل میغوض است؛ و گرنه در مواردی که و لو عقلاً محال نیست ولی برحسب عادت محال است که مورد ابتلاء مکلف واقع شود. لا تفعل گفتن و نهی کردن جا ندارد، چرا که فایده و اثری بر آن مترتب نیست (بدون آن هم مطلوب مولی که ترک باشد، حاصل است و مکلف عملاً تارک است.)

نه تنها لغو و عبث است و از مولای حکیم صادر نمی شود و به اصطلاح محال وقوعی است، بلکه طلب حاصل است (چیزی را که وجود دارد که ترک باشد می طلبد.) و محال ذاتی است؛ زیرا طلب همیشه به امر استقبالی که فعلاً نیست و در آینده امکان تحقق دارد تعلق می گیرد، نه به امری که فعلاً موجود است. (همان طور که تحصیل حاصل از بعد محال است، طلب حاصل از مولی نیز محال است.)

ص: ۳۴۳

فی المثل ظرف آبی در قصر پادشاه است و عادتاً مورد ابتلاء یک فرد معمولی نیست تا مولی بگوید که از آن آب نجس یا غضبی اجتناب کن و چنین خطابی لغو و بیهوده است.

پس باید در معرض و محل ابتلاء مکلف باشد تا نهی کردن مطلوب و معقول و حکیمانه و منطقی و عقلایی باشد.

(همین محاسبات در باب اوامر نیز وجود دارد که هدف از امر ایجاد داعی به سوی فعل است در مواردی که مکلف ذاتاً داعی بر فعل ندارد و باز باید به گونه ای باشد که مقدور مکلف و محل ابتلاء او باشد ... و قاعدتاً مرحوم آخوند که فرقی میان شبهه وجوبیه و تحریمیه نگذاشتند و همه را از وادی واحد و محکوم به حکم واحد دانستند به این مطلب نیز اشاره ای می داشتند؛ ولی به پیروی از شیخ اعظم در رسائل (۱) این تنبیه را با عنوان نهی از شیء ... شروع کردند.)

قوله: کان الابتلاء: آنچه تا به حال از باب مقدمه گفتیم، یک بحث کلی بود، در غیر مسئله علم اجمالی و در موارد علم تفصیلی. حال همین حرفها در باب علم اجمالی و اطراف شبهه نیز جاری و ساری است؛ یعنی تکلیف واقعی هنگامی از هر جهت فعلی می شود علم اجمالی مؤثر می گردد و موافقت قطعیه اش واجب و مخالفت قطعیه اش حرام می شود که همه اطراف علم اجمالی عادتاً مورد ابتلاء مکلف باشند؛ مثلاً یکی از دو ظرف آبی که در منزل دارد نجس است، یکی از دو لباس او غضبی است، یکی از دو مهر نماز او نجس است ... در اینجا باید احتیاط کند و اگر علم اجمالی به وجوب یکی از آن دو داشته باشد، هر دو را انجام دهد و اگر علم اجمالی به حرمت یکی از آن دو داشته باشد، هر دو را ترک کند.

و اما اگر همه اطراف محل ابتلاء نباشد و تنها بعض اطراف مورد ابتلاء باشد، چنین تکلیفی فعلی از هر لحاظ نیست و علم اجمالی به آن تأثیری ندارد. (فی المثل علم اجمالی دارد که یا این وسیله ای که نزد او است نجس می باشد یا آن شیء موجود در قصر پادشاه روم و در اقصی نقاط جهان که عادتاً هرگز مورد ابتلاء وی نیست) و علت بی تأثیر بودن

ص: ۳۴۴

علم اجمالی آن است که در چنین فرضی اصلا علم و قطع به تکلیف فعلی ندارد و اشتغال یقینی از اول محرز نیست تا خواهان فراغت یقینی و امتثال حتمی باشد، بلکه مجرد شک در تکلیف فعلی است و جای اصاله البراهه است، نه اصاله الاحتیاط و علت نبود اشتغال یقینی آن است که شاید حرام یا نجس واقعی در آن وسیله ای باشد که در اقصی نقاط است که نسبت به آن یقین تفصیلی هم داشته باشد مکلف نیست، چه رسد به علم اجمالی و مجرد احتمال. لذا آن طرف علم اجمالی از صحنه خارج می شود و تنها همین وسیله موجود در اختیار مکلف باقی می ماند که نسبت به آنهم مجرد شک است و یقین به تکلیف ندارد تا احتیاط کند و از عهده بر آید.

(البته جا داشت مرحوم آخوند ذکر می کردند که اگر علم اجمالی پس از خروج یک طرف از محل ابتلاء پیدا شود، تأثیر ندارد؛ وگرنه پیش از آن اگر علم اجمالی آمده مؤثر شده مثل فرض فقدان بعض اطراف که در تنبیه اول در ضمن اشکال و جواب بدان اشاره شد، در اینجا باید همان حرفها پیاده شود...)

در نتیجه یکی از شروط فعلیت تکلیف معلوم بالاجمال عبارتست از محل ابتلاء بودن جمیع اطراف و یکی از موانع فعلیت هم خروج بعضی الاطراف از محل ابتلاء مکلف است و در این مورد علم اجمالی تأثیری ندارد و موافقت قطعیه اش واجب نیست، همان طور که مخالفت قطعیه اش حرام نیست.

قوله: و منه قد انقدح: ضابطه مورد ابتلاء بودن آن است که در مکلف نسبت به آن عمل حرام داعی بر فعل باشد و عاداتا اگر مانعی شرعی یا عقلی جلو گیرش نباشد، مرتکب خواهد شد و مولی هم از این وضعیت خبر دارد. در چنین فرضی ابتلاء صدق می کند و بدنبال آن نهی مولوی مجوز و مصحح پیدا می کند و لا-تفعل از مولی صادر می شود. و الا اگر مکلف ذاتا داعی بر فعل نداشته باشد و طبعاً اراده نکرده باشد، فعل انجام نخواهد شد و مجوزی برای لا تفعل گفتن نیست.

قوله: و لو شك فی ذلك: گاهی یقین داریم که همه اطراف شبهه مورد ابتلاء مکلف است. اینجا نهی کردن بجاست و اگر نهی صادر شد، خطاب و زجرش فعلی است و

ص: ۳۴۵

اشتغال یقینی می آید و به دنبالش باید فراغ یقینی پیدا کرد. گاهی یقیناً بعضی اطراف شبهه یا جمیع اطراف آن از محل ابتلاء انسان خارج است. اینجا لا- تفعل گفتن بی جاست. و گاهی مشکوک است؛ یعنی نمی دانیم که همه اطراف محل ابتلاء هست یا نیست (منشا شک یا شبهه مفهومی است و معنای ابتلاء را نمی دانیم که تا کجا را شامل است؟ اقل است یا اکثر؟

و یا شبهه مصداقیه است.) در اینجا چه باید کرد؟ آیا احتیاط کنیم و از همه اطراف شبهه تحریمی اجتناب کنیم و جمیع اطراف وجوبیه را بیاوریم یا احتیاط لازم نیست؟

مسلك مرحوم آخوند این است که اینجا جای اصل برائت است؛ زیرا شرط فعلیت تکلیف محل ابتلاء بودن است. و این شرط مشکوک است. پس خود فعلیت تکلیف هم مشکوک است؛ و در شک در تکلیف فعلی الزامی اصل برائت جاری است. آنهم نسبت به جمیع اطراف شبهه و مخالفت قطعی هم جایز است.

مسلك شیخ اعظم: در موارد شک از اطلاق خطاب اجتناب عن النجس (مثلاً) استفاده می کنیم و حکم به لزوم احتیاط می کنیم (۱). مرحوم آخوند می فرماید که همه جا جای تمسک به اطلاق نیست بلکه در موردی است که اصل صحت و امکان اطلاق محرز است و خطاب فعلی داریم و شک ما در قید و خصوصیت زاید بر اصل امکان اطلاق است (مثلاً اعتق رقبه نسبت به زید که رقبه بودنش محرز است؛ ولی ایمان ندارد و یا مشکوک الایمان است، اطلاق دارد و جای تمسک به آن است.) ولی در مواردی که اصل صحت و امکان اطلاق محرز نیست، جا ندارد از اطلاق استفاده کنیم (نظیر اینکه در مثال (اعتق رقبه) ما نسبت به اصل رقبه بودن زید شک داریم و هنوز رقبه بودن محرز نیست پس چه جای اطلاق است.)

و ما نحن فیه از این قسم است؛ زیرا شرط خطاب فعلی محل ابتلاء بودن است که علی الفرض مشکوک است و با شک در آن شک در اصل خطاب فعلی و تنجیزی داریم و نوبت به اطلاق یا تقیید نمی رسد (ثبت العرش ثم انقش) و وقتی دست ما از دلیل اجتهادی کوتاه شد، راهی جز پناهندگی به اصل عملی نداریم که آنهم اصل برائت است لا غیر.

ص: ۳۴۶

تنبیه سوم

تنبیه سوم درباره نکته ای است که قبلا- هم در اصل بحث اشاره کردند و آن اینکه مناط و ضابطه تأثیر علم اجمالی عبارت شد از فعلی بودن تکلیف از جمیع جهات و در این جهت فرقی ندارد که شبهه محصوره باشد و اطراف شبهه محدود و معدود باشد یا غیر محصوره باشد و اطراف شبهه نامحدود عادی باشد (برخلاف مشهور که روی عنوان شبهه محصوره و غیر محصوره تکیه کرده اند و در محصوره احتیاط را واجب دانسته و در غیر محصوره واجب ندانسته اند و دلایلی هم دارند که شیخ اعظم در رسائل شش دلیل را مطرح ساخته (۱) مرحوم آخوند برای این عناوین اصالت و موضوعیتی قائل نیست و روی ضابطه خویش پیش می روند). البته این نکته را هم می پذیریم که در شبهات غیر محصوره احتیاط یا موجب عسر و حرج و مضیقه می شود. یا موجب ضرر مالی و جانی می گردد و یا سبب فدا کردن اهم به پای مهم می گردد و یا بالاتر از همه باعث اختلال نظام می گردد که در این گونه موارد احتیاط واجب نیست؛ اما نه از باب اینکه چون غیر محصوره است احتیاط ندارد، بلکه از باب اینکه حرجی و ضرری مانند آن است و این ها حد و مرز تکلیف می باشند و تکلیف موجود در بین را از فعلیت می اندازند لذا احتیاط ندارند

و گاهی هم ممکن است چنین نباشد؛ یعنی احتیاط در همه اطراف غیر محصوره مضیقه و حرجی نباشد، موجب ضرر نشود و ... در چنین مواردی مقتضی موجود است و آن علم اجمالی است و مانع هم مفقود است و تأثیر حتمی است.

چه آنکه در شبهه محصوره نیز گاهی احتیاط کردن و ارتکاب هر دو یا اجتناب از هر دو ممکن است مضیقه و حرج یا ضرر و ... بیاورد (مثلا آب مطلق مشتبه در دو ظرف باشد و وضو از هر دو موجب ضرر باشد) در اینجا احتیاط لازم نیست و خیلی جاها چنین مضیقه ای نمی آورد و باید احتیاط کرد؛ چون مانعی از فعلیت همه جانبه نیست.

پس نباید روی عنوان محصوره و غیر محصوره تکیه کرد، بلکه باید وجود و عدم آن

ص: ۳۴۷

موانع و روافع و موجبات رفع تکلیف را منظور کرد که در کدام شبهه احتیاط کردن این محذورات را دارد و در کجاها ندارد؟ و در شبهه غیر محصوره هم که اطراف زیاد است باید حساب کرد که کدام مرتبه از کثرت مستلزم عسر و حرج و ضرر و ... می شود و کدام مرتبه از آن موجب این محذورات نیست تا تکلیف احتیاط کردن یا نکردن معلوم شود.

قوله: و لو شك: گاهی یقین داریم که تکلیف واقعی از جمیع جهات فعلی نیست و مبتلا به مانعی از قبیل عسر و حرج و مانند آن است. در این فرض که وظیفه روشن است و علم اجمالی امثال ندارد و حتی مخالفت قطعیه اش هم رواست و لا- فرق که اطراف شبهه محصور باشند یا نامحصور.

و گاهی یقیناً تکلیف واقعی فعلی است و هیچ مانعی از آن نداریم. در این فرض حتماً باید احتیاط کرد و جمیع اطراف شبهه را مرتکب شد (در وجوبیه) یا ترک کرد (در تحریمیّه) و باز لا فرق که شبهه محصوره باشد یا غیر محصوره.

و گاهی شك داریم که آیا یکی از موجبات رفع تکلیف پیدا شده یا نه؟ مثلاً آیا احتیاط و اجتناب از جمیع اطراف دارای عسر و حرج هست یا نه؟ موجب ضرر هست یا خیر؟ و ...

در اینجا چه باید کرد؟ می فرماید که در قدم اول اگر اطلاقی وجود دارد، باید به اطلاق خطاب اخذ کرد و گفت اجتناب عن النجس اطلاق دارد و فرض شك را هم می گیرد و باید احتیاط کرد. در قدم دوم اگر اطلاقی نبود و مقدمات حکمت ناتمام بود (مثل فرض محل ابتلاء بودن که قبلاً در تنبیه دوم ذکر شد) نوبت به اصل براءت می رسد؛ زیرا شك داریم که احتیاط در این مورد عسر و حرج و ضرر و ... هست تا واجب نباشد یا نیست تا واجب باشد؟ پس شك در فعلیت تکلیف واقعی و لزوم امثال آن (که همان احتیاط کردن است و راه دیگری ندارد.) پیدا می کنیم و در چنین موردی جای اصل براءت از تکلیف فعلی است. (مگر در مرتبه سابقه استصحابی جاری شود و حالت سابقه ای در میان باشد که نوبت به اصل براءت نمی رسد و در جای خود خواهد آمد که استصحاب حاکم است.)

قوله: هذا هو حق: مشهور که برای محصوره و غیر محصوره بودن موضوعیت قائل شده اند در صدد بیان ضابطه آن دو برآمده اند که معیار در محصوره بودن چیست؟ شبهه

ص: ۳۴۸

محصوره کدام است؟ غیر محصوره کدام است؟ و چندین تعریف و تحدید و ضابطه ذکر شده که شیخ اعظم در رسائل (۱) مطرح کرده اند.

ولی مرحوم آخوند می فرماید: به نظر من این بحثها زیادی است و جا ندارد؛ زیرا اصلا ما برای عنوان محصوره بودن و نبودن موضوعیتی قائل نشدیم تا نیازی به تعریف آنها و بیان ضابطه آنها داشته باشیم، بلکه ضابطه ما این شد که اگر تکلیف واقعی از هر جهت فعلی باشد و هیچ مانعی جلو فعلیت آن را نگیرد، حتما باید احتیاط کنیم و امتثال نماییم، چه شبهه محصوره باشد و چه غیر محصوره. پس سخن گفتن از ضابطه ها و معیارهای مشار الیها گزافه گویی است.

تنبیه چهارم

تنبیه چهارم از تنبیهات مقام اول درباره ملاقات شیئی ثالث با یک از دو طرف علم اجمالی و بیان حکم ملاقی است. قبل از آن مقدمه ای می آورند: درست است که در موارد تکلیف فعلی و تعلق علم اجمالی به چنین تکلیفی، عقلا احتیاط لازم است و این علم اجمالی مؤثر و منجز است و اشتغال یقینی می آورند که مستدعی فراغت یقینی است؛ ولی به اندازه ای که علم اجمالی و اشتغال یقینی داریم باید امتثال کنیم و محتمل الوجوب ها را بیاوریم و محتمل التحريم ها را ترك کنیم و در محدوده علم اجمالی احتیاط لازم و واجب می شود.

اما در زائد بر این مقدار که از اطراف علم اجمالی خارج است و نسبت به آن اشتغال یقینی نداریم، احتیاط و امتثال لازم نیست؛ هر چند آن امر خارج از محدوده، ارتباطی هم به بعضی از اطراف علم اجمالی داشته باشد و با آن ملاقات کرده باشد، تا خودش داخل در محدوده علم اجمالی نشود (و لو بالعرض و بالتبع) فایده ای ندارد و احتیاط از آن لازم نیست. البته در واقع و نفس الامر محکوم به حکمی از احکام هست (مثلا- یا حرام است یا حلال، یا نجس است یا پاک) همانند خود اطراف شبهه که در واقع هر طرفی حکمی دارد؛

ص: ۳۴۹

ولی ما مأمور به واقع نیستیم و فرضاً علم هم نسبت به حکم آن امر خارج از محدوده نداریم تا امثال داشته باشد.

(در شبهه بدویّه نیز استعمال دخانیات ممکن است، در واقع و عند الله حرام باشد؛ ولی ما مأمور به واقع نیستیم و در ظاهر چون علمی نیست و بیانی عقلی یا شرعی نرسیده حکم به براءت کردیم.) پس علم اجمالی اگر به تکلیف فعلی تعلق بگیرد، یقیناً مؤثر است و واقع را در حق ما منجز می‌سازد؛ ولی در محدوده خودش و به مقداری که علم داریم نه بیش از آن.

با توجه به این مقدمه می‌گوئیم: در اسلام خطاب «اجتنب عن النجس» داریم، «اجتنب عن المتجنس» داریم، «اجتنب عن ملاقی النجس» داریم. «اجتنب عن ملاقی المتجنس» داریم، «اجتنب عن ملاقی جمیع اطراف العلم» داریم؛ ولی سخن در این است که آیا «اجتنب عن ملاقی بعض الاطراف» هم داریم یا نه؟ فی المثل دو ظرف آب داریم و اجمالاً می‌دانیم یکی از آنها نجس است. سپس دست ما به یکی از آنها خورده آیا از این دست هم باید اجتناب کرد یا لازم نیست؟

مرحوم آخوند سه صورت تصویر می‌کنند که هر صورتی حکمی دارد. ریشه بحث این است که آیا این ملاقی داخل در اطراف علم اجمالی می‌شود تا احتیاط داشته باشد یا نمی‌شود تا نسبت به آن آزاد باشیم.

۱- اول علم اجمالی به نجاست یکی از دو ظرف آب پیدا شد و تاریخ علم جلوتر است و سپس شیئی ثالث (دست یا پای ما مثلاً) با یکی از آن دو برخورد کرد. در اینجا فقط از طرفین علم اجمالی باید احتیاط و اجتناب کنیم و از هر دو آب بپرهیزیم و اگر چنین کردیم، تکلیف واقعی قطعاً امثال شد و تردیدی ندارد و اما نسبت به ملاقی با یک طرف اجتناب لازم نیست؛ زیرا ملاقی که دست من باشد، در عرض دو ظرف آب نیست که بگوییم یا این نجس است یا آن ظرف و یا دست ما، بلکه در طول آنها است؛ یعنی در قدم اول می‌گوییم که یا این ظرف نجس است یا ظرف دیگر، سپس می‌گوییم که اگر این ظرف باشد که ملاقات است، پس دست ما هم که ملاقاتی بود نجس شد؛ ولی این حرف اگر و قضیه‌اگر

ص: ۳۵۰

است و معلوم نیست که ملاقات نجس بوده تا دست ما نجس شود. پس شك در نجاست دست (ملاقى) داریم و از قاعده طهارت استفاده می‌کنیم و نسبت به حرمت و حلیت از اصاله البراءه استفاده می‌کنیم.

قوله: و منه ظهر: اگر کسی بگوید که بالاخره ما علم به تکلیف فعلی که داریم. پس باید احتیاط کنیم و از ملاقى هم اجتناب کنیم. جوابش این است که آری، علم داریم؛ ولی در محدوده خودش موجب تنجز واقع و احتیاط است نه نسبت به موردی که اصل حدوث تکلیف نسبت به آن مشکوک است و اصلا معلوم نیست که دست ما نجس شد تا احتیاط لازم باشد یا نه؟ اینجا جای حکم به لزوم احتیاط نیست، بلکه جای براءت است، جای طهارت است و ...

۲- در واقع پای مرطوب مکلف با زاویه چپ فرش ملاقات کرده؛ ولی فعلا به کلی غافل است و اصلا توجه ندارد که چنین ملاقاتی صورت گرفته و با غفلت از این امر علم اجمالی پیدا می‌کند که یا زاویه راست فرش نجس است یا پای او و طبعا این علم اجمالی مؤثر و منجز شد و اجتناب از زاویه راست و از پای او را واجب کرده سپس علم به ملاقات پیدا کرده و در واقع علم به علم است؛ یعنی غفلت مرتفع شد و متوجه شد که قبلا- ملاقاتی بوده و پس از علم به ملاقات علم اجمالی دیگر پیدا کرد که یا زاویه راست فرش نجس است یا زاویه چپ؟ در اینجا علم اجمالی اول تأثیر گذاشت و اجتناب از ملاقى (پای مرطوب) و طرف دیگر علم اجمالی دوم (زاویه راست فرش) را واجب کرد و علم اجمالی دوم که بعد از ملاقات می‌آید تأثیر ندارد؛ زیرا یک طرف آن (زاویه راست) با علم اجمالی قبلی حکمش روشن شد و علم اجمالی جدید در آن اثر ندارد، باقی می‌ماند طرف دیگر (زاویه چپ) و نسبت به آن مجرد شك است و جای اصل براءت و طهارت است، نه جای احتیاط و اجتناب. پس در صورت ثانی اجتناب از ملاقى واجب شد؛ چون طرف علم اجمالی اول است و داخل در محدوده است. ولی اجتناب از ملاقا واجب نشد؛ چون طرف علم اجمالی مؤثر نیست.

قوله: و کذا لو علم: مثال دیگر برای فرضی که اجتناب از ملاقى لازم باشد و از ملاقا لازم

ص: ۳۵۱

نباشد این است که فرض کنید اول دست شما با یکی از دو ظرف آب ملاقات کرد و پس از آن علم اجمالی پیدا کردید که یکی از آن دو نجس بوده و علی القاعده باید ملاقی هم طرف علم اجمالی باشد و بگوییم که یا این ظرف نجس است و باید اجتناب شود و یا آن ظرف دیگر و ملاقی با آن نجس است؛ ولی متأسفانه در هنگام پیدایش علم اجمالی آن ظرفی که دست شما با آن ملاقات کرده بود از محل ابتلاء خارج شده و فعلاً علم اجمالی نسبت به آن اثر ندارد، ولی نسبت به ملاقی اثر دارد. پس باید از ملاقی و طرف دیگر شبهه اجتناب کنیم نه از ملاقا که از محل ابتلاء خارج شده و تکلیف نسبت به آن فعلی نیست و حتی اگر بعد هم در محل ابتلاء داخل شود، باز احتیاط و اجتناب از آن لازم نیست؛ زیرا علم اجمالی قدیم که در او مؤثر نیفتاد و علم اجمالی جدیدی هم که حاصل نشده تا مؤثر باشد.

۳- اگر نخست ملاقات حاصل شد و دست شما با یکی از اطراف علمی اجمالی ملاقات کرد و سپس علم اجمالی به نجاست یکی از اطراف پیدا شد و ضمناً هر دو طرف مورد ابتلاء هستند و هیچ کدام از محل ابتلاء خارج نمی باشند. در این فرض باید هم از ملاقی اجتناب کند و هم از ملاقا و هر طرف دیگر؛ زیرا پس از ملاقات، ملاقی تابع ملاقا و محکوم به حکم آن است و علم اجمالی بعدی به هر دو وارد می شود. به این نحو که اجمالاً می دانیم یا این ظرف آب نجس است و یا آن ظرف دیگر با دست ما باهم نجس هستند و وقتی ملاقی هم بالتبع داخل در محدوده شد، قهراً علم اجمالی در آنهم مؤثر است و باید احتیاط کرد.

ص: ۳۵۲

مقام دوم دوران بین اقل و اکثر ارتباطی**اشاره**

مقام اول درباره علم اجمالی و دوران بین متباین بود که بحث و بررسی شد و ضابطه مرحوم آخوند برای لزوم احتیاط و وجوب موافقت قطعی با این علم اجمالی روشن شد.

اینک مقام دوم درباره اقل و اکثر ارتباطی است که اجمالا می دانیم یا اقل یعنی نماز ده جزئی (مثلا) واجب است و یا اکثر یعنی نماز یازده جزئی. در اینجا تکلیف چیست؟ آیا باید احتیاط کنیم و اکثر یا جزء مشکوک را انجام دهیم یا برائت جاری می کنیم و جزء مشکوک را کنار بزنیم؟

درباره اقل و اکثر ارتباطی هشت مسئله قابل طرح است. یا شبهه وجوبی است که اجمالا می دانیم یا اقل واجب است یا اکثر. یا شبهه تحریمی است که اجمالا می دانیم یا اقل حرام است و یا اکثر، در صورت یا منشأ شبهه فقدان نص است و یا منشأ شبهه اجمال نص است و یا تعارض نصین و یا امور خارجی که حاصل ضرب آن هشت مسئله می شود.

در صورتی که شیخ اعظم در رسائل چهار مسأله شبهه وجوبی را آورده (۱) و مسائل شبهه تحریمی را ذکر نکرده است (شاید به این دلیل که اولاً حکم این ها از وجوب دانسته می شود و ثانياً نوعاً در اقل و اکثر احتمال وجوب مطرح است و ثالثاً اساساً شبهه تحریمی کذایی به اقل و اکثر استقلالی برمی گردد. به این نحو که اکثر حتماً حرام است و اقل مشکوک به شک بدوی است و اصل برائت جاری می شود.)

ص: ۳۵۳

و مرحوم آخوند طبق مسلکی که از آغاز اصول عملیه دارند در اینجا هم یک مسئله بیشتر عنوان نمی کنند و آن عبارتست از علم اجمالی و دوران میان اقل و اکثر، خواه منشأ شبهه فقدان نص باشد یا اجمال نص و ... فرقی ندارد. حال در اقل و اکثر ارتباطی چه باید کرد و حکم چیست؟ سه قول مطرح است.

۱- مرحوم شیخ انصاری در رسائل فرموده: نسبت به اکثر و جزء مشکوک براءت جاری می کنیم و فرقی میان عقل و نقل نگذاشته و عقلا و شرعا براءتی شده اند و احتیاط را واجب ندانسته اند. (۱)

۲- مرحوم مشکینی در حاشیه کفایه می فرماید که نسبت به اکثر جای احتیاط است هم به حکم عقل و هم به حکم شرع

۳- مرحوم آخوند در متن کفایه قائل به تفصیل شده و میان حکم عقل و حکم شرع فرق گذاشته اند و مدعی هستند که عقل حکم به احتیاط می کند (ضمن احتیاط در اقل و اکثر با احتیاط در متباینین فرق دارد، در متباینین احتیاط به تکرار عمل و اتیان ظهر و جمعه باهم بود؛ ولی در اقل و اکثر احتیاط به این نیست که یک بار اقل و یک بار اکثر را بیاورد، بلکه به این است که اکثر را بیاورد که اقل هم در ضمن آن هست و اگر در واقع اکثر بوده که چه بهتر، اگر هم اقل واجب بوده، فرض ما فعلا- این است که آوردن سوره در نماز ضرری ندارد و خللی ایجاد نمی کند). ولی شرعا جای براءت است. پس ایشان دو ادعا دارند.

مدعای اول: ما باشیم و حکم عقلی، عقل ما مستقل است به لزوم احتیاط و اتیان اکثر، و این مدعا را با دو دلیل ثابت می کنند:

دلیل اول: فرض این است که علم اجمالی داریم که یا اقل واجب است یا اکثر (و فرض این است که تکلیف واقعی فعلی است و ما حق نداریم هم اقل و هم اکثر را ترک کنیم واحدی از فقهاء نیز بدان ملتزم نشده). پس اشتغال یقینی به تکلیف فعلی منجز داریم و تردیدی نیست که اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینی است و فراغ قطعی ذمه هم جز با اتیان اکثر حاصل نمی شود. پس باید احتیاط کنیم و اکثر را بیاوریم و جای براءت عقلی

۱- فرائد الاصول، ص ۲۷۳ به بعد.

ص: ۳۵۴

نیست؛ زیرا برائت عقلی موضوعش عدم الیّان است و عقل می‌گوید که عقاب بدون بیان قبیح است؛ ولی در اقل و اکثر بیان داریم و جای قبح عقاب بلا بیان نیست و سالبه به انتفاء موضوع است (بیان هم فرقی ندارد که ظاهری باشد یا واقعی، عقلی باشد یا شرعی، اجمالی باشد یا تفصیلی، تمام این‌ها بیان محسوب می‌شوند و «اذا جاء الیّان ارتفع عدم الیّان.») پس راهی جز احتیاط و اتیان اکثر نداریم.

قوله: و توهّم: مرحوم شیخ در رسائل همین فرمایشات مرحوم آخوند را آورده؛ ولی بدان اعتراض کرده و فرموده که قبول داریم که علم اجمالی اگر باشد، تأثیر می‌گذارد و احتیاط را واجب می‌سازد. ولی خوشبختانه این علم اجمالی منحل شده به یک علم تفصیلی نسبت به اقل و یک شک بدوی نسبت به وجوب اکثر و واضح است که نسبت به اقل باید امتثال کنیم و علم تفصیلی حتما مؤثر و منجز است. ولی نسبت به اکثر که علمی نیست و بیانی نرسیده و مجرد احتمال و شک است، برائت عقلی جاری می‌شود و قبح عقاب بلا بیان می‌آید.

دلیل انحلال آن است که اقل مطلقاً و علی‌ای تقدیر واجب است؛ زیرا اگر در واقع و عند الله اقل واجب باشد که وجوبش استقلالی و نفسی خواهد بود، اگر هم در واقع اکثر واجب باشد، باز اقل واجب می‌شود یا به وجوب غیر شرعی (بنا بر اینکه مقدمه داخلی را بپذیریم و مقدمه واجب هم وجوب شرعی داشته باشد) و یا به لزوم عقلی (بنا بر عدم وجوب مقدمه واجب یا در خصوص اجزاء و مقدمه داخلی وجوب شرعی مقدمی نباشد). پس اقل در هر حال واجب است و اکثر و ما زاد مشکوک به شک بدوی است و وقتی علم اجمالی منحل شد، دیگر عاملی برای تنجز تکلیف واقعی نیست که بگوید اگر تکلیف به اکثر هم بود، باید امتثال شود. عامل علم اجمال بود که آنهم منحل شد و از بین رفت. پس نسبت به اکثر برائتی می‌شویم. (۱)

قوله: فاسد قطعاً: مرحوم آخوند می‌فرماید که انحلال علم اجمالی سخن باطلی است و دو محذور بزرگ عقلی دارد.

ص: ۳۵۵

محدور اول یا لزوم خلف: از طرفی لزوم اقل به طور مطلق (شیخ اعظم مدعی بود و می فرمود اقل واجب فعلی است مطلقا و علی کل حال چه وجودش لافسه و استقلالی باشد و چه لغیره و مقدمی باشد...) متوقف است بر تنجز تکلیف مطلقا (یعنی تکلیف واقعی معلوم بالاجمال در هر طرف هست در حق مکلف منجز باشد. خواه در طرف اقل باشد و خواه در طرف اکثر). زیرا اگر تکلیف واقعی در طرف اکثر باشد و به قول شما منجز نباشد (چون برائتی شدید) نباید بگویید اقل مطلقا واجب است و لو به وجوب غیره. چرا که وجوب غیره مترشح از وجوب نفسی و ذی المقدمه (اکثر) است و اگر ذی المقدمه واجب فعلی نباشد، مقدمه (اقل) نیز واجب غیره فعلی نخواهد بود. پس لزوم اقل به قول مطلق وابسته به تنجز تکلیف واقعی است

از طرف دیگر اگر بنا باشد به قول شما لزوم اقل به قول مطلق هم مستلزم عدم تنجز تکلیف واقعی باشد مگر در صورتی که متعلق به اقل باشد (در سایه انحلال علم اجمالی) یعنی چه اکثر واجب فعلی باشد و چه نباشد اقل واجب است. پس لازمه اش آن است که لزوم اقل متوقف بر تنجز تکلیف مطلقا نباشد و این خلف فرض است؛ یعنی «ما فرضنا متوقفا لیس بمتوقف» و برمی گردد به نوعی تناقض که قطعاً محال است که هم متوقف باشد و هم نباشد.

محدور دوم یا لزوم عدم از وجود: انحلال علم اجمالی مستلزم آن است که تکلیف واقعی معلوم بالاجمال به قول مطلق و علی کل حال منجز نباشد (و تنها در صورتی که در واقع اقل واجب باشد منجز است و اگر اکثر واجب باشد منجز نیست) و منجز بودن تکلیف به نحو مطلق هم مستلزم آن است که اقل به طور مطلق و علی ای تقدیر واجب نباشد (زیرا یک تقدیرش غیره بودن و مقدمیت است که فعلی شدن وجوب آن در گروه فعلیت وجوب ذی المقدمه یعنی اکثر است و اگر ذی المقدمه وجوبش فعلی نبود پس مقدمه هم وجوبش فعلی نیست. پس علی تقدیر که اقل واجب نفسی باشد، فعلی است و علی تقدیر آخر که اقل مقدمی باشد فعلی نیست) و عدم وجوب اقل به قول مطلق هم مستلزم عدم انحلال علم اجمالی است (زیرا علم اجمالی وقتی منحل می شود که یک واجب فعلی

علی کل حال در میان باشد و قدر متیقن باشد در اینجا چنین نیست

زیرا احتمال می دهیم اکثر واجب واقعی باشد که به قول شما منجز نیست و اقل هم که مقدمه آن است منجز و فعلی نخواهد بود و احتمال هم می دهیم که اقل واجب واقعی باشد که هست. پس کماکان دو احتمال مساوی وجود دارد و وجهی برای انحلال علم نیست) پس از انحلال علم اجمالی شروع کردیم و به عدم انحلال رسیدیم و این همان است که می گویند یلزم من وجوده العدم؛ یعنی از وجود انحلال عدم انحلال می آید و چیزی که این گونه باشد محال است؛ زیرا نوعی تناقض است که هم انحلال باشد و هم نباشد و استحاله تناقض از ابده بدیهیات است. در نتیجه وجهی برای انحلال علم اجمالی نیست و علم اجمالی کماکان باقی است و اشتغال یقینی آورده و خواهان فراغ یقینی است که جز با احتیاط میسور نیست.

قوله: نعم: تنها یک فرض مستثناست و علم اجمالی منحل می شود که آنهم در واقع مستثنای منقطع است نه متصل، خروج موضوعی است نه حکمی، تخصص است نه تخصیص و آن اینکه موردی را فرض کنید که دوران میان اقل و اکثر و بگونه ای باشد که خود اقل مستقلا دارای مصلحت ملزمه و اکثر در کنارش باشد یا نباشد اقل مصلحت دارد و واجب است. اینجا است که وجوب اقل به قول مطلق و علی ای حال احراز می شود و تردیدی ندارد. ممکن است پرسید اگر اقل چنین است پس تردید و دوران امر میان اقل و اکثر چیست؟ چرا قاطعانه نمی گوئید همین اقل واجب است و می گوئید دوران امر میان اقل و اکثر است؟ تردید و دوران به خاطر آن است که شاید اکثر هم دارای دو مصلحت ملزمه باشد و از این حیث آن نیز واجب باشد یا شاید اکثر نسبت به اقل دارای مصلحت قوی تر و مهمتری است (اقل صددرجه مصلحت دارد و اکثر ۱۵۰ درجه که در حد الزام فعلی است و قابل ذکر نیست) بنابراین احتمال، شاید هم اکثر واجب باشد و دوران امر میان اقل و اکثر است.

آنگاه اگر چنین موردی یافت شود، البته نسبت به اقل که علی کلّ حال واجب نفسی و مصلحت دار است و یقین داریم تکلیف منجز است و نسبت به اکثر و مصلحت دیگر یا

ص: ۳۵۷

بیشتر شک داریم و حق با شیخ اعظم است و مجرای اصل براءت است؛ ولی چنین فرضی که در نعم به بعد درست کردیم از محل بحث خارج است؛ زیرا بحث ما در اقل و اکثر ارتباطی است که اگر در واقع اکثر واجب باشد، اقل هیچ مصلحتی ندارد و وجودش کالعدم است. نه اینکه چه اکثر واجب باشد و چه نباشد اقل واجب است و برای خودش مصلحت ملزمه هم دارد. «فما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد»

قوله: هذا مع ان الغرض: دلیل دوم مرحوم آخوند بر اصل مطلب و مدعای اول ایشان که عقلا در اقل و اکثر ارتباطی جای احتیاط است نه براءت، این دلیل را با مقدمه ای بیان می کنیم و سه نکته را یادآور می شویم.

۱- در باب احکام شرعی و اوامر و نواهی سه مسلک وجود دارد:

الف) مشهور عدلیه و امامیه می گویند که احکام شرعی تابع و دائر مدار مصالح و مفاسدی است که در متعلقات آنها یعنی اعمال مکلفین وجود دارد. اگر شارع مقدس به چیزی امر می کند، برای این است که آن عمل دارای مصلحت ملزمه است و امر شارع تابع این ملاک است و اگر از چیزی نهی می کند، به خاطر آن است که آن چیز در واقع دارای مفاسد ملزمه است و نهی مولی تابع مفاسد واقعی است.

ب) برخی از عدلیه می گویند که احکام شرعی تابع مصالحی در خود امر و نهی و در نفس حکم است؛ یعنی نفس امر کردن حکیمانه است و لذا امر می کند هر چند متعلق امر و عمل دارای حکمت و مصلحتی نباشد، نظیر اوامر امتحانی یا نفس نهی کردن حکمت و مصلحت دارد و لذا نهی می کند هر چند در متعلق آن حکمتی و مفاسد ای نباشد، مثل نواهی امتحانی. البته این گروه قبول دارند که در کثیری از موارد علاوه بر اینکه امر و نهی حکیمانه است، در متعلق آنها هم مصلحت یا مفاسد وجود دارد؛ ولی می گویند لازم نیست چنین باشد و همان مصلحت نفس امر یا نهی کافی است و با این حساب در واقع تفاوت زیادی میان قول اول و دوم نیست و نزاع لفظی است.

ج) اشاعره می گویند که احکام الهی و اوامر و نواهی مولی تابع مصالح یا مفاسد در متعلقات یا در خود حکم نیست و اصولاً نباید حکم الهی را محدود کرد و تابع چیزی

ص: ۳۵۸

دانست. او فَعَّال ما یشاء است و به هرچه بخواهد امر می کند و لو امر به زنا باشد. و از هرچه بخواهد نهی می کند و لو نهی از عدالت و احسان باشد. بدنبال امر ونهی شارع تازه مصلحت و مفسده درست می شود؛ یعنی به هرچه امر کند، همان مصلحت پیدا می کند و از هرچه نهی کند، همان مفسده پیدا می کند و این مصالح و مفاسدند که تابع اوامر و نواهی مولی می باشند نه به عکس. «الحسن ما حسنه الشارع و القبیح ما قبحه الشارع» که مبسوطا در مباحث کلامی و در باب تحسین و تقبیح عقلی این مطالب مطرح شده است.

۲- در باب افعال تکوینی و تشریحی خداوند نیز دو مبنای اساسی وجود دارد.

الف) عدلیه اعم از معتزله و امامیه می گویند که افعال الهی معلل به اغراض است و خداوند هر کاری که می کند برای غرض و هدفی است. اگر در جهان تکوین پدیده ای را می آفریند، برای هدفی است و اگر در نظام تشریح به چیزی امر می کند و امر آفرین است، باز برای غرضی است، حال آن غرض چیست؟ متکلمان آن را اكمال موجودات و نفع رساندن به موجودات می دانند و فلاسفه مطلب دقیقتری دارند که غرض را به خود ذات و حب ذات الهی به ذات و به تبع آن حب به فعل می دانند که فعلا- مورد بحث ما نیست.

ب) اشاعره می گویند که افعال الهی معلل به اغراض نیست و ما حق نداریم بگوییم که خداوند فلان کار را برای فلان غرض انجام داد؛ زیرا می ترسند که تا این حرف را زدیم قائل به احتیاج و نیاز در خداوند شده ایم که محال است ...

۳- دو مورد است که اصولیون متفقا احتیاط را لازم می دانند:

الف) شك در محصّل عنوان: (صلاه، غسل، و ...) متعلق امر مولی است و در آن تردیدی نیست و قطعاً باید این عنوان در خارج ایجاد و تحصیل شود و اگر شك کردیم که عمل ده جزئی و اقل محصّل عنوان مأمور به است یا عمل یازده جزئی و اکثر، حتماً باید احتیاط کنیم تا عنوان مزبور احراز شود و اشتغال یقینی مستدعی فراغ یقینی است.

ب) شك در محصّل غرض: اگر در موردی یقین داریم که مولی غرضی دارد و مصلحتی در کار است که الزامی است و لا یرضی المولی بترکه و شك می کنیم که اقل محصّل غرض است یا اکثر، باز وجود غرض مسلّم و محرز است و باید کاری بکنیم که غرض مولی در

ص: ۳۵۹

خارج احراز و ایجاد شود و در شك در محصل غرض جای احتیاط است که آن هم به انجام دادن اکثر حاصل می شود.

با این مقدمه در ما نحن فیه که دوران امر میان اقل و اکثر است یقینا امری هست یا به اقل یا به اکثر (و احدی در این جهت تردید نکرده که حتما امری هست و باید امتثال شود و کسی نگفته که اتیان اقل و اکثر هیچ کدام لازم نیست).

و هر جا امر بود بر مبنای عدلیه که اوامر را تابع مصالح واقعی در متعلقات آنها می دانند، حتما مصلحت و غرضی هم در واقع وجود دارد که همین غرض داعی مولی بر امر شده (زیرا بر این مسلک امر از غرض و مصلحت سرچشمه می گیرد و معلول آن است و هر جا معلول بود کاشف از وجود علت است و به طور حتم؛ و گرنه معلول بدون علت نشاید و تخلف معلول از علت محال است). حال که غرض وجود دارد، مکلف باید به آن غرض برسد و آن را در خارج تحصیل کند و اگر اقل را بیاورد و شك دارد که این عمل محصل غرض مولی هست یا خیر، در شك در محصل غرض باید احتیاط کند، به بیانی که در مقدمه گذشت. پس عقل از راه احراز غرض به احتیاط می رسد و حکم به لزوم اتیان اکثر می نماید و قبلا هم در باب تعبیدی و توضیلی ما از همین راه پیش آمدیم که قصد قربت شرعی نیست و عقلا- معتبر است و عقل به مناط اینکه غرض مولی از عبادات بدون قصد قربت حاصل نمی شود؛ حکم به لزوم قصد قربت می نمود ...

قوله: و کان الواجبات: اصل استدلال تمام شد؛ ولی در وسط استدلال مرحوم آخوند جمله ای آورده و آن را بر تبعیه الاوامر ... عطف کرده و آن اینکه «الواجبات الشرعیة الطاف فی الواجبات العقلیة» منظور از این جمله چیست؟ این جمله سه کلمه دارد.

۱- واجبات شرعی که مراد روزه و نماز و هر آن چیزی است که شارع بما هو شارع به آنها امر مولوی شرعی دارد.

۲- الطاف که جمع لطف است و لطف در اصطلاح کلامی هر آن چیزی است که مقرب عبد به سوی طاعت و مبعّد او از معصیت باشد و در بحث ما لطف و غرض و مصلحت یکی است.

ص: ۳۶۰

۳- واجبات عقلی که مراد اعتقادات است؛ یعنی معرفت مبدأ متعال و کمال معرفت او و قرب به مولی و مانند آن حال معنای این جمله آن است که واجبات شرعی یعنی روزه و نماز و ... الطافی و مقرّباتی هستند و ما را نزدیک می کنند و زمینه سازی می کنند برای واجبات عقلی یعنی برای کمال معرفت به مولی و رسیدن به جوار قرب خداوند، و رسیدن به مصالح واقعی که در واقع این اعمال دارند.

قوله: ولا وجه للتفصی: جناب شیخ اعظم در رسائل این وجه دوّم را نیز آورده و همانند وجه اوّل بدان اعتراض کرده و در مجموع دو ایراد دارند و به دو طریق خواسته اند از این مطلب تفصی و تخلّص پیدا کنند:

۱- این استدلال مبنایی است؛ یعنی بر مبنای مشهور امامیه صحیح است که خداوند از این امرش غرضی دارد و آن غرض همان مصالح واقعی واجبات است که می خواهد بندگانش به آن مصالح برسند و ... اما بر مبنای اشاعره ناتمام است؛ زیرا آنها از ریشه منکر غرض و مصلحت هستند و احکام را تابع این ها نمی دانند. و بر مبنای بعضی العدلیه نیز ناتمام است؛ زیرا این بعضی مصلحت و غرض را در نفس امر می داند نه در متعلّق آن تا کسی بگوید باید احتیاط کرد و اکثر را آورد اصلاً در عمل مصلحتی نیست که جای احتیاط باشد مصلحت در خود امر کردن است که آنهم حاصل شده پس بر این دو مبنا استدلال ناتمام است. درحالی که بحث برائت و احتیاط نسبت به اکثر و جزء مشکوک، اختصاص به مشهور امامیه ندارد و دو گروه دیگر هم در بحث شرکت دارند و بر مسلک آن دو، وجهی برای احتیاط و اتیان اکثر نخواهد بود و جای برائت است پس دلیل شما بر جمیع مبانی وافی و کافی نیست و باید به گونه ای استدلال کنید که بر همه مسلکها تمام باشد.

۲- در خصوص عبادات (مثل نماز که عبادت است و امرش دائر میان ده و یازده جزء است. علاوه بر انجام ذات العمل چیزهای دیگری دخیل یا محتمل الدخاله است. مثل قصد قربت که حتماً دخیل است و مثل قصد وجه که شاید دخیل باشد و قصد وجه یعنی نیت وجوب یا استحباب داشتن نسبت به تک تک اجزاء نماز، منوط به علم و معرفت آنهاست که تفصیلاً وضع هر جزء را بدانیم تا بتوانیم به قصد وجه آن انجام دهیم، آنگاه با

ص: ۳۶۱

این احتمال می‌گوییم که نسبت به جزء مشکوک، نمی‌توانیم قصد وجه بکنیم؛ زیرا نمی‌دانیم که واجب است یا مستحب یا هیچ کدام. و وقتی قصد وجه میسر نشد پس احتیاط تام هم میسر نیست و لذا رسیدن به مصلحت واقعی و غرض صلاتی و لطف این عمل، ممکن نیست؛ زیرا گیرم که در واقع اکثر واجب بوده و ما هم احتیاطا اکثر را آوردیم، آن وقت قصد وجه را چه می‌کنیم؟ و لذا در عبادات نباید بدنبال جلب مصلحت باشیم که ممکن نیست و تنها باید بدنبال این باشیم که خود را از آثار شوم مؤاخذه و عقوبت و عذاب جهنم رها کنیم و رهایی از عذاب به این است که مقدار معلوم و متیقن (اقل) را انجام دهیم که عقل هم می‌گوید این مقدار قابل ترک نیست؟ و لو هیچ مصلحتی نداشته باشد و اما بیش از آن لازم نیست و اگر جزء مشکوک را نیاوردیم، مؤاخذه ای نداریم؛ زیرا نسبت به آن بیانی نرسیده و عقاب بدون بیان قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود. (۱)

قوله: و ذلك ضرورة: مرحوم آخوند به هر دو اشکال شیخ اعظم پاسخ داده اند. جواب این است که ما تضمین نداده ایم که حتما استدلال و برهان ما بر جمیع مبانی قابل قبول باشد. بلکه بر مبنای صحیح (مبنای مشهور امامیه در باب احکام) استدلال تمام است و برفرض اشعری طبق مبنای فاسدش نسبت به اکثر برائتی شود؛ ولی به درد مشهور عدلیه نمی‌خورد و حتی به درد بعضی عدلیه (که احکام را تابع مصالح در نفس حکم می‌دانستند) نیز نمی‌خورد؛ زیرا بر این مسلک هم ضرورتی ندارد. همه جا امر تابع مصالحی در متعلق آن باشد؛ ولی منعی هم ندارد و لذا من المحتمل که داعی مولی بر امر، صرف وجود مصلحت در امر نباشد، بلکه به خاطر مصلحت در متعلق باشد و باز باید اکثر را بیاوریم تا به آن مصلحت و غرض برسیم.

قوله: فافهم: اشاره به اینکه احتمال و شاید فایده ای ندارد و باید مقطوع باشد تا علم اجمالی و احتیاط درست شود.

قوله: و حصول اللطف: به اشکال دوم پنج، جواب می‌دهند.

الف) آنچه در عبادت دخیل و معتبر است انجام آن به قصد امتثال امر است و اما اینکه

ص: ۳۶۲

شناخت تک تک اجزاء عبادت و دانستن اینکه کدام واجب است و کدام مستحب و نسبت به هر کدام جداگانه قصد وجه نمودن لازم نیست. حتی احتمالش را نمی‌دهیم و قطع به عدم داریم و شاهد مطلب آن است که به اتفاق کلمه در اقل و اکثر ارتباطی همانند متباینین احتیاط ممکن است. درحالی که اگر قصد وجه لازم باشد، لازمه اش آن است که احتیاط ممکن نباشد و لا یلتزم به احد. پس قصد وجه نسبت به هر جزء لازم نیست.

ب) همان کسانی که قصد وجه را در عبادت لازم می‌دانند، منظورشان قصد وجه نسبت به کلّ عبادت است که مثلاً نماز ظهر است و باید به نیت وجوب انجام شود یا نماز شب است و به نیت استحباب انجام شود (حال قصد وجه غایی که بگوید اصلی الظهر لوجوبها، یا قصد وجه وصفی که بگوید اصلی الظهر الواجبه که اختلافی است میان متکلمان). و چنین قصد وجهی میسور است؛ حتی اگر اکثر را هم بجا آورد و در واقع اقلّ واجب بوده باشد باز قصد وجه میسور است؛ زیرا در مجموع نماز ظهر واجب است و تردیدی ندارد. و اما اینکه نسبت به یکایک اجزاء قصد وجه و نیت وجوب بکند (حال وجوب غیری باشد. بنا بر اینکه مقدمه داخلیه هم مقدمه باشد و قابل وجوب غیری باشد و یا وجوب عرضی؛ یعنی ضمنی و تبعی داشته باشد.

بنا بر اینکه اجزاء یا اصلاً مقدمه نیستند و یا اگر مقدمیت دارند، وجوب غیری ندارند، بلکه یک وجوب نفسی است که بالمطابقه به کلی و بالتضمن به اجزاء بار شده است.) قطعاً باطل است و احدی بدان قائل نشده و مقطوع العدم است.

قوله: و احتمال اشتماله: اگر کسی بگوید که شاید سوره (مثلاً) در واقع جزء نماز نباشد و در نتیجه آوردن آن در نماز موجب شود که واجب یعنی نماز بر چیزی که جزء نیست و خارج از نماز است مشتمل باشد، آیا این از جهت صدق الاسم قادح نیست؟ در جواب می‌گوییم که اگر قصد وجه تفصیلی لازم بود (نسبت به هر جزیی جداگانه قصد وجوب داشتن) آوردن اکثر و جزء مشکوک قادح بود؛ زیرا قصد وجه نمی‌آمد و بدون آن هم اصل جزء بودن مشکوک بود و در نماز قصد وجه لازم است. ولی خوشبختانه احدی قائل به چنین قصد وجهی نشده و حدّ اکثر قصد وجه اجمالی (قصد وجه نسبت به اصل نماز) را

ص: ۳۶۳

لازم دانسته اند و چنانچه قبلا ذکر شد در ما نحن فیه چنین قصد و جهی میسور است.

قوله: لا سیما: درباره احتمال مدخلیت سوره در نماز (از باب مثال) سه فرض وجود دارد:

۱- امر دائر باشد میان جزء بودن یا مانع بودن. به دیگر سخن دوران امر میان وجوب سوره در نماز و حرمت آن باشد. این فرض بعدا تحت عنوان شکّ در مانعیت خواهد آمد.

۲- امر دائر باشد میان جزء بودن و جزء نبودن. به دیگر سخن یا سوره در نماز جزئیّت دارد (حال جزء واجب باشد یا جزء مستحب) و یا اصلا جزء نیست؛ ولی ضرری هم ندارد و صرفا یک امر مباحی است که فعل و ترکش مساوی است. این فرض در فراز بعدی با عنوان نعم لو دار ... خواهد آمد.

۳- امر دائر باشد میان جزء واجب بودن یا جزء مستحب بودن سوره که اصل جزء بودن مسلم است: ولی آیا واجب است و باید انجام شود و یا مستحب است و بهتر است که انجام شود؟ این محلّ بحث است و به دیگر سخن دوران امر میان وجوب و استحباب است و به تعبیر کتاب دوران امر میان جزء ماهیت بودن و یا جزء فرد بودن است.

(منظور از جزء ماهیت همان اجزاء واجبه نماز است که در اصل ماهیت دخالت دارند و بر مسلک صحیحی تمام آنها دخالت دارند و بر مسلک اعمی خصوص ارکان یا معظم الاجزاء دخیل است؛ ولی این در صدق اسم است و گرنه در امثال امر حتما باید همه اجزاء را بیاورد.)

حال آوردن سوره در نماز چه بنا بر فرض دوّم و چه فرض سوّم قادح نیست و بلامانع است. مخصوصا بنا بر فرض سوّم که دوران امر میان واجب و مستحب بودن سوره است که حتما بلامانع است؛ زیرا بر این فرض، واجب و مأمور به و عنوان صلاتی بر عمل انجام شده و خارج (اکثر و نماز با سوره) به تمام و کمال صادق است و بر کلّ آن صدق می کند و چنین نیست که انجام سوره زیادی و خارج از نماز و لغو و وجودش کالعدم باشد، بلکه از قبیل کلی طبیعی و فرد و مصداق آن است که هر طبیعی و کلی و عامی بر افرادش با همه مشخصاتی که دارند، صدق می کند و به عین او موجود است (فی المثل انسان بر زید با همه

ویژگیهای فردی منطبق است و زید انسان است، خالد نیز چنین است.)

در اینجا هم نماز با استعاذه فردی از نماز و بدون آن فرد دیگر است. با سه ذکر کبیر رکوع و سجود فردی و بدون آن فرد دیگری است، با سوره فردی و بدون آن فرد دیگر است و هکذا نسبت به فراد او جماعت، در مسجد و در منزل و ... پس بر نماز با سوره نماز صدق می کند آنهم بر کلّ عمل و از نظر صدق الاسم مانعی ندارد و اجنبی داخل نماز نشده است و قصد وجه اجمالی هم که مهم است و جای تردید ندارد و در هر نمازی اجزاء مستحبی وجود دارد؛ ولی مانع از قصد وجه و قصد وجوب کردن نیست.

قوله: نعم لو دار: این فراز بیان حکم فرض دوّم است که قبلا اشاره شد و آن دوران امر میان وجوب و اباحه است؛ یعنی یا سوره جزء نماز است (جزء واجب یا جزء مستحب، جزء طبیعت یا جزء فرد) و یا یک عمل مباحی است که اتفاقا با نماز مقارن و همراه شده؛ و گرنه دخالتی در نماز ندارد؛ ولی این فرض نیز مثل فرض قبلی مانع از صدق اسم نماز نیست و آوردن سوره ضرری ندارد و فوqش امر مباحی در کنار نماز اتیان شده و تفاوتش با فرض قبلی در این است که آنجا عنوان صلاه بر کلّ عمل با همه اجزایش صدق می کرد و اینجا عنوان صلاتی بر سایر اجزاء نماز غیر از سوره صدق می کند و سوره اگر در واقع جزء است و ما نمی دانیم که بحثی نیست و در واقع باز بر کلّ آنها صدق می کند و اگر هم در واقع جزء نباشد ولی ضرری ندارد و مانع از صدق الاسم بر سایر اجزاء نیست و از قبیل صم الحجر فی جنب الانسان یا پیوند چشم حیوانی به انسان است که مانع از صدق اسم انسان بر مجموع نیست و قصد وجه هم که مشکلی ندارد. پس کمبودی احساس نمی شود و صدق اسم و قصد وجه محرز است.

ج) قوله: هذا مضافا: سوّمین پاسخ به اشکال شیخ اعظم: در دو جواب قبلی قدری مماشات و همراهی کردیم و کوتاه آمدیم و فرض را بر این گذاردیم که قصد وجه دخیل باشد؛ ولی قصد وجه اجمالی را کافی دانستیم؛ اما در این پاسخ می گوئیم که اصولا قصد وجه مطلقا معتبر نیست چه قصد وجه اجمالی و نسبت به اصل واجب و چه قصد وجه تفصیلی و نسبت به اجزاء آن و آن مقداری که در عبادات معتبر می باشد قصد قربت است

ص: ۳۶۵

و امّا قصد وجه داشتن معتبر نیست و دلیلی بر اعتبار آن نیست، بلکه به تعبیر مرحوم آخوند ما قطع به خلافش داریم (شاید به این دلیل که وقتی دلیلی از شرع نبود، حکم به اعتبار قصد وجه نوعی بدعت و تشریح است که به حکم ادله اربعه حرام است). پس قصد وجه نسبت به اصل نماز واجب نیست، چه رسد به لزوم آن نسبت به خصوص سوره و امثال آن.

د) قوله: مع انّ الکلام: جواب چهارم این است که در باب اقل و اکثر ارتباطی بحث ما اختصاص به عبادات ندارد تا کسی بگوید عبادت قصد قربت و قصد وجه و مانند آن را لازم دارد و ... بلکه بحث ما در اعمّ از تعبّدی و توصلی است و در توصلیات (مثل امر به صنع معجون گیاهی که امرش مردّد است میان معجونی که از مجموعه ده نوع مادّه گیاهی ترکیب یافته باشد یا از یازده جزء). هم این بحثها مطرح است و در آنجا ذات عمل مهم است و جای این اشکال نیست و اخص از مدعا است.

(نکته: در ما نحن فیه نسبت به جزء مشکوک عبادی علاوه بر قصد وجه از ناحیه قصد قربت هم شک وجود دارد؛ ولی سابقا در یکی از تنبیهات اصل برائت این مشکل حلّ شد و چهار راه حلّ داشت و قصد قربت احتمالی را نتیجه گرفتیم. لذا در اینجا آن اشکال فعلا مطرح نیست.)

ه) قوله: مع انه لو قيل: جواب پنجم این است که شما گفتید قصد وجه تفصیلی معتبر است و در مورد سوره میسر نیست و نتیجه گرفتید که پس مصلحت اکثر قابل تأمین نیست و به دفع عقاب قناعت کردید که آنهم با اتیان اقل حاصل می شد ...

در جواب می گوییم که اگر قصد وجه کذایی معتبر باشد و نسبت به هر جزء جدا جدا قصد وجوب داشته باشیم (که طبعا با تردّد و احتمال تنافی دارند؛ زیرا وقتی شک و تردید آمد قصد وجه جزمی نسبت به جزء مشکوک می رود و قابل جمع نیستند). آنگاه از دو حال خارج نیست یا قصد وجه کذایی مطلقا و علی کلّ حال لازم است؛ یعنی چه مقدور باشد و چه نباشد لازم است و بدون آن غرض صلاتی تأمین نمی شود. در این فرض باید بگوییم که اصلا امر به نماز ساقط می شود و اتیان اقل هم لازم نیست؛ زیرا فایده ای ندارد و

ص: ۳۶۶

وجودش کالعدم است و شما به این لازم ملتزم نیستند و یا قصد وجه کذایی مطلقا واجب نیست و در صورت امکان و میسور بودن لازم است و اگر متعذر شد، اصلا قصد وجه لازم نیست و شرطیت ندارد. در این صورت همین که متعذر است ساقط می شود، ولی اصل سوره چرا ساقط شود؟ مگر نه آن است که المیسور لا- سقط بالمعسور؟ مگر نه آن است که ما لا یدرک کله لا یتراک کله؟ پس احتیاطا باید اصل سوره را بیاوریم تا یقین به فراع ذمه پیدا کنیم. در هر حال وجهی برای اکتفاء به اقل و ترک سوره پیدا نشد.

قوله: فافهم: شما در جواب پنجم لزوم قصد وجه تفصیلی را مسلم گرفتید و بر آن اساس در صد اشکال به شیخ برآمدید. در حالی که ایشان این را به صورت احتمال ذکر کردند و پاسخ شما با اشکال ایشان هماهنگ نیست.

قوله: و اما النقل: از نظر حکم عقل تکلیف روشن شد که جای احتیاط و آوردن اکثر است نه جای براءت و ترک اکثر و قناعت نمودن به اقل، اما از نظر نقل و شرع چه باید کرد؟

آیا شرعا جای براءت است یا احتیاط؟ می فرماید که از نظر شرعی عموماً از قبیل حدیث رفع (رفع ما لا یعلمون و حدیث سعه و مانند آن و لذا کلمه مثل آورده)، ما نحن فیه را شامل می شود؛ زیرا شک در جزئیت سوره در نماز داریم و در شک در جزئیت، اصل براءت و عدم جزئیت جاری می شود؛ زیرا رفع ما لا- یعلمون «کبری» و جزء بودن سوره هم مآلا یعلمون «صغری» پس رفع جزئیت سوره «نتیجه» و با جریان حدیث رفع اجمال و ابهام و تردّد و دوران امر میان اقل و اکثر بودن مرتفع می شود و شرعا اقل متعین می شود و تردیدی هم نمی ماند. پس شرعا جای براءت است نه احتیاط.

دو نکته:

۱- در ما نحن فیه دو شک داریم که یکی شک در جزئیت و عدم جزئیت سوره و دیگری شک در وجوب و عدم وجوب سوره. جناب آخوند براءت را در جزئیت جاری کردند که حکم وضعی است نه در حلیت و حرمت که حکم تکلیفی است. علت چیست؟

شاید علت این باشد که شک در وجوب مسبب از شک در جزئیت است و جزء بودن موضوع آن است و تا در ناحیه موضوع یا سبب اصل جاری شود نوبت به مسبب و حکم

ص: ۳۶۷

نمی‌رسد و شاید جهات دیگری در کار باشد.

۲- در مواردی که عقل حکم به احتیاط می‌کند و نقل حکم به برائت می‌کند و ظاهراً تنافی دارند، چه باید کرد؟ واضح است که حکم شرعی مقدم است؛ زیرا حکم عقل لولایی است؛ یعنی لولا الترخیص. اگر شرع اجازه ندهد، با قطع نظر از حکم شرع، بر اساس قواعد اولیه حکم به احتیاط می‌کند؛ ولی حکم شرع که آمد آن حکم عقل تعلیقی، فعلی نمی‌شود و حکم شرع مقدم است و وقتی خود شارع به هر دلیل اذن در ارتکاب داد عقل هم حرفی ندارد.

نظیر این در باب تعارض هم هست که مقتضای قاعده اولیه در متعارضین تساقط است؛ ولی مقتضای قاعده ثانویه و مستفاد از روایات اخذ به راجح و سپس تخییر است و ...

قوله: لا- یقال: حدیث رفع اموری را رفع می‌کند و برمی‌دارد که وضع آنها به دست شارع بما هو شارع است و اما چیزهایی که وضع آنها به دست شارع نیست، رفع آنها هم بدست شارع نیست و اموری که وضع و رفع آنها مربوط به شارع است عبارتند از دو دسته امور:

۱- مجعولات یا احکام شرعی که وضع آنها بدست شارع است رفع آنها هم در فرض خطا و نسیان و جهالت و ... بدست شارع است، مثل حرمت شرب توتون، وجوب اقامه در نماز و ...

۲- موضوعاتی که دارای اثر شرعی باشند. مثلاً این مایع خارجی خمر است یا نه؟

حدیث رفع می‌گوید: رفع ما لا- یعلمون» و خمریت برای ما مجهول است. پس در ظاهر رفع شده؛ ولی هدف اصلی رفع حرمت است و جریان حدیث رفع یا اصل برائت در موضوعات به ملاحظه احکام آنها است و اگر دارای اثر شرعی نباشند، جای جریان اصلی برائت نیست. (استصحاب نیز چنین است و در جای خود خواهد آمد که مستصحب یا باید خودش مستقیماً حکم شرعی باشد، مثل استصحاب وجوب جمعه و یا باید موضوع دارای حکم شرعی باشد، مثل استصحاب خمریت، کریت، قلیل بودن، حیات زید، عدالت بکر و ...) بنابراین «رفع ما لا یعلمون» ای «رفع الالزام المجهول» که قبلاً معنا می‌کردیم و یا رفع الموضوع المجهول به لحاظ اثر شرعی که اولی مربوط به شبهات حکمیّه

ص: ۳۶۸

و دومی مربوط به شبهه موضوعیه است. با این مقدمه، مستشکل می گوید که در ما نحن فیه یعنی شک در جزئیت سوره (مثلاً) برای نماز نمی توانیم اصل برائت جاری کنیم و از حدیث رفع استفاده کنیم و بگوییم که جزئیت سوره مجهول و مشکوک است. پس رفع شده و ما آزادیم و می توانیم بدون سوره نماز بخوانیم؛ زیرا جزئیت نه خودش از مجعولات شارع است که در آیه یا روایتی به این تعبیر فرموده باشد «جعلت السوره جزء» او ... و نه دارای اثر و حکم شرعی است که به این اعتبار قابل رفع باشد و وقتی هیچ کدام نبود، حدیث رفع هم جاری نمی شود.

قوله: و وجوب الاعاده: سپس مستشکل دفع دخل کرده و می گوید که اگر شما بگویید جزئیت سوره دارای اثر شرعی است و آن وجوب اعاده است؛ یعنی اگر سوره در واقع جزء باشد و ما بدون آن نماز بخوانیم، سپس متوجه شویم حتماً باید نماز را اعاده کنیم.

پس جزء بودن اثر شرعی دارد و بدین لحاظ اصل برائت و حدیث رفع در آن جاری می شود و مانعی ندارد. معترض در جواب می گوید که اولاً وجوب اعاده اثر جزئیت جزء نیست. یعنی چنین نیست که چون سوره جزء نماز است. پس باید نماز اعاده شود، بلکه اثر بقاء امر اول یعنی امر به کل و مرکب است که امری داریم و باید امتثال شود و بدون سوره نماز را خواندیم و خیال کردیم که این امر امتثال شده و بعداً کشف خلاف شد و معلوم شد که باید با سوره بخوانیم. پس امر اول اصلاً امتثال نشده و کماکان به حال خود باقی است و باید امتثال شود. پس باز هم جزء بودن اثری پیدا نکرد.

ثانیا اصلاً وجوب اعاده اثر شرعی نیست و حاکم به آن شارع نیست، بلکه اثر عقلی است و حاکم به آن عقل است، عقل می گوید که اگر مآتی به (عملی که در خارج انجام دادی) صددرصد موافق با مأمور به باشد (و همه اجزاء و شروط رعایت شده) عمل مجزی است و اعاده ندارد و اگر از ناحیه ای کاستی داشته باشد، حتماً باید اعاده شود پس وجوب اعاده اثر شرعی نیست تا حدیث رفع به این لحاظ جزئیت سوره را بردارد. در نتیجه اینجا جای استفاده از حدیث رفع و مانند آن نیست و باید به حکم عقل برگردیم که حاکم به احتیاط و اتیان اکثر بود.

ص: ۳۶۹

قوله: لانه یقال: مقدمه: در باب استصحاب خواهد آمد که احکام وضعیه در تقسیمی سه دسته می شوند: قسمی از آنها مستقیما و مستقلا مجعول شارع هستند و قابلیت چنین جعلی را دارند. قسمی استقلالا قابل جعل نیستند ولی به تبع امر دیگر قابل جعل می باشند. و قسمی هم به هیچ وجه قابل جعل به جعل شرعی نمی باشند.

با عنایت به این نکته مرحوم آخوند در جواب می فرماید قبول داریم که جزئیت در مورد بحث ما مستقیما و مستقلا مجعول شارع نیست و هیچ کجا شارع برای رکوع، سجود، سوره و ... جعل جزئیت نکرده و فرموده: «هذا جزء یا جعلته جزءا» و ... ولی به تبع منشأ انتزاعشان مجعول هستند، یعنی شارع منشأ انتزاع جزئیت را جعل می کند و آن امر به مرکب و کل است که جزء بودن هر کدام از اموری که در این مرکب دخیل می باشند، از این امر به کل انتزاع می شود و به عقیده ما همین مقدار از جعل شرعی تبعی کافی است که جزئیت مستند به شارع باشد و مجعول شرعی باشد و قابل رفع هم باشد. با این حساب جریان حدیث رفع در آن بلامانع است و معنای رفع جزئیت این است که امر مولی به مرکب از سوره بار نشده و وقتی امر به این مجموعه بار نشد پس سوره جزء نماز نخواهد بود.

قوله: لا یقال: به نظر متشکل اگر جزئیت امر انتزاعی شد خاصیت امور انتزاعی این است که استقلالا وضع و رفع ندارد، بلکه رفع آنها به رفع منشأ انتزاعشان است. چه اینکه وضع آنها نیز به وضع منشأ انتزاع آنهاست و در ما نحن فیه منشأ انتزاع جزئیت همان امر اول یعنی امر به مرکب و کل است و رفع جزئیت به رفع این امر به کل است و وقتی امر به اکثر رفع شد، فرض این است که امر دیگری هم به اقل و عمل خالی از سوره نداریم تا اتیان اقل مسلم باشد، بلکه امر به اقل از اول مشکوک است و با اصل براءت رفع می کنیم. در نتیجه لازمه اجراء براءت از سوره آن است که اصلا نماز واجب نباشد و ما حق داشته باشیم کل نماز را ترک کنیم. درحالی که هیچ فقیهی به این لازم ملتزم نشده است. پس اجراء اصل براءت این محذور و تالی فاسد بزرگ را دارد.

قوله: لانه یقال، مرحوم آخوند در پاسخ می فرماید آری مطلب همین است که رفع امر

ص: ۳۷۰

انتزاعی (مثل جزء بودن سوره) به رفع منشأ انتزاع آن (امر به اکثر) است، ولی این منتهی نمی شود به اینکه ترک اقل هم جایز باشد ... سرّ مطلب آن است که حدیث رفع و امثال آنکه دلیل عنوان ثانوی هستند و حکم را روی فرض جهل و نسیان و اضطراب و اکراه و ...

برده اند نسبت به ادله اجزاء و شروط واقعی نماز که ادله عناوین اولی هستند و قطع نظر از علم و جهل یا نسیان و التفات و ... حکم جزئیت و شرطیت اموری را بیان می کنند، نسبت و رابطه حکومت است، یعنی دلیل عنوان ثانوی بر دلیل عنوان اولی حاکم است و از اول که وارد می شود ناظر به دلیل عنوان اولی است. و برای تزییق و تحدید آنها آمده و وقتی حاکم و محکوم را جمع می کنیم، مثل حاکم نسبت به محکوم مثل یک استثناء و تبصره است که باطنا هر حکومت کذایی نوعی تخصیص است، ولی ظاهراً به لسان نفی حکم نیست و به لسان نفی موضوع است و ... پس از جمع دو دسته مطلب از این قرار می شود که رکوع و سجود و ... در هر حال جزء نماز می باشند مگر در فرض جهل و شک که در اینجا جزء نیستند و حدیث رفع آنها را برمی دارد. در نتیجه جزئیت سوره مخصوص حال علم می شود و ما چون نمی دانیم همین امر رفع می شود اما جزئیت سایر اجزاء که معلوم است.

وجهی برای ارتفاع آنها نیست و حدیث رفع در آنها جاری نیست، پس جریان براءت از جزء مشکوک منجر به تعطیل عبادت و جواز ترک کلّ نماز نمی شود و اقل را کماکان باید بجا آوریم.

تنبیهات اقل و اکثر**اشاره**

مبحث اصلی اقل و اکثر ارتباطی تا اینجا تمام شد و تکلیف مسئله از حیث عقل و نقل روشن شد. اینک اموری را به عنوان تنبیهات مسئله ذکر می‌کنند که چهار امر است:

تنبیه اول یا شک در قیدیت

مرحوم شیخ انصاری در رسائل در آغاز اقل و اکثر ارتباطی دو مقام از بحث تشکیل داده اند ۱- شک در جزئیت، ۲- شک در قیدیت، به دیگر سخن شک در جزئیت خارجیّه مثل سوره در نماز و شک در جزئیت ذهنی و تحلیلی مثل قید بودن طهارت برای نماز، ایمان برای رقبه و ... که ذات مقید یعنی نماز و رقبه در خارج وجود پیدا می‌کند. ذات قید یعنی طهارت و استقبال و ایمان و ... نیز در خارج موجود می‌شود، ولی تقید نماز به قید طهارت که می‌گوئیم: «الصلاه المقیده و المشروطه بالطهاره واجبه»، یک امر ذهنی است که با تحلیل ذهن درست می‌شود و گرنه در خارج جدا از ذات مقید و ذات قید امر ثالثی به نام تقید نماز به فلان قید وجود ندارد. و هر کدام را جداگانه بحث کرده اند. (۱)

ولی مرحوم آخوند از آغاز اقل و اکثر که وارد شدند، سخن از شک در جزئیت را مطرح ساختند و تا به حال حکم آن بیان شد اینک در تنبیه اول بحث از قیدیت و شک در قید را مطرح می‌سازند و می‌فرمایند اگر امر دائر شود میان اینکه مطلق فلان عمل واجب باشد (مثلا نماز بدون قید طهارت و ...) یا مقید و مشروط آن واجب باشد (نماز با طهارت، با استقبال و ...) و نیز اگر امر دائر شود، میان وجوب عام و وجوب خاص (نه از قبیل علماء و علماء عادل که همان مطلق و مقید می‌شود) بلکه از قبیل اینکه مولی فرمود ... «جئنی

ص: ۳۷۲

بشیء یا بموجود» و خطاب مجمل است و ما نمی دانیم مرادش از شیء حیوان است که اعم است یا انسان که اخص است و هر کدام عنوان جدا دارند (البته به دقت عقلی و فلسفی و تحلیلات عقلی این ها عام و خاص هستند و حیوان جنس انسان و اعم از اوست و انسان حیوان مقید به ناطق بودن است، و گرنه از زاویه دید عرفی و عقلانی و توده مردم این دو متباین هستند و هرگز از انسان حیوان به ذهنشان نمی آید و این ها را مقابل یکدیگر قرار می دهند و لذا اگر به کسی بگویی ای حیوان ناراحت می شود، با اینکه در واقع حیوان است.) حال در این دو دسته موارد که دوران بین مطلق و مقید، عام و خاص است چه باید کرد؟ آیا احتیاط کنیم و مقید را بیاوریم. یا احتیاط لازم نیست و اکتفاء به مطلق هم جایز است؟

مرحوم آخوند همان دو مقام بحث را که در شک در جزئیت بود، در اینجا هم مطرح می کنند و نخست از نظر عقلی حکم به احتیاط می کنند و اینجا را عطف بر آنجا می کنند و می فرمایند از آنچه در شک در جزئیت آوردیم، حکم شک در قیدیت هم ظاهر می شود که عقلا جای براءت نیست به همان دو دلیل که قبلا ذکر شد. و بلکه اگر در آنجا احتیاطی شدیم، در اینجا به طریق اولی احتیاط می شویم.

سر مطلب آن است که اجزاء خارجیّه قابل اتصاف به اقل و اکثر است و عرفا هم جا دارد کسی بگوید اقل مطلق و علی ای حال واجب است و اکثر مشکوک به شک بدوی است و علم اجمالی منحل می شود. چنانچه شیخ اعظم چنین خیال کرده بودند، ولی در اجزاء ذهنی و تحلیلی جای این مطلب نیست و عرفا از باب اقل و اکثر نیستند و از باب متباینین می باشند، زیرا نماز مشروط به طهارت با نماز فاقد آنکه اولی بشرط شیء و دومی لا بشرط یا بشرط لا است عرفا متباین محسوب می شود نه اقل و اکثر و نیز نماز خاص مثل نماز آیات با نماز فاقد این خصوصیت مثل نماز دیگر که عنوان صلاه عید دارد و ... متباین هستند و در متباینین شیخ اعظم و آخوند و دیگران همه احتیاطی شدند و احتیاط هم به این است که نماز مشروط را بیاوریم یا در دوران بین عام و خاص هر دو را بیاوریم. بنابراین عقلا مطلب روشن است.

ص: ۳۷۳

قوله: نعم لا- باس: مقام ثانی یا از نظر نقل و شرع: در دوران میان مطلق و مشروط از اصل براءت استفاده می‌کنیم، زیرا شک در شرطیت داریم (مثلا استقبال الی القبلة در نماز دخالت دارد و نماز نسبت به آن مشروط است یا دخالت ندارد و نماز نسبت به آن مطلق است به دیگر سخن، آیا استقبال شرط صحت نماز هست یا نه؟) و همان گونه که قبلا در شک در جزئیت از اصل براءت و حدیث رفع (رفع ما لا یعلمون) و مانند آن (حدیث سعه و ...) استفاده کردیم، در شک در شرطیت نیز قصه همین است و دقیقا بیان همان بیان است و دو اشکال و جوابی هم که به صورت «لا یقال و لانه یقال» مطرح شد، در اینجا مطرح است و جواب همان جواب است،

ولی در دوران امر میان عام و خاص و شک در خصوصیت، جای اصل براءت نیست و باید احتیاط کرد. سر مطلب آن است که شرطیت استقبال (مثلا) از امر شارع انتزاع می‌شود و عند الشک می‌توان با حدیث رفع آن را برداشت، ولی خصوصیت خاص (مثل انسانیت انسان) از ذات مأمور به انتزاع می‌شود نه از امر خارج از مأمور به تا با اصل قابل رفع باشد و لذا در حقیقت اولی از قبیل اقل و اکثر است و نسبت به اکثر یا شرط مشکوک اصل براءت جاری می‌شود، ولی دومی از قبیل دوران بین متباینین است که مجرای احتیاط است نه براءت (ضمنا اگر از این قبیل است و مثل حیوان و انسان است: پس باید احتیاطا هم حیوانی و هم انسانی بیاوریم تا امتثال حتمی شود).

تنبیه دوّم: زیاده یا نقصان جزء یا شرط

مقدمه: چهار مسئله داریم که در تنبیه دوّم و سوّم به آنها اشاره شده

۱- نقیصه الجزء او الشرط، یعنی از واجب و مأمور به جزء یا شرط کم شود، ضمنا این نقصان سهوی باشد.

۲- زیاده الجزء او الشرط، یعنی بر واجب جزء یا شرطی افزوده شود. ضمنا این زیاده سهوی باشد.

۳- نقیصه الجزء او الشرط از روی عمد و التفات.

ص: ۳۷۴

۴- زیاده الجزء او الشرط عمدا و با توجه و ذکر.

از این چهار مسئله، مسئله سوّم جای طرح ندارد و پرواضح است که اگر کسی عمدا جزء یا شرطی را از نماز کم کند، نمازش باطل است (البته منظور جزء واجب است نه مستحب) و لذا مرحوم آخوند مطرح نکرده و از سه مسئله دیگر مسئله دوم و چهارم در تنبیه سوّم و مسئله اوّل در این تنبیه مطرح است:

گاهی شکّ ما در اصل جزئیت است که قبل از تنبیهات حکمش روشن شد و یا در اصل شرطیت است که در تنبیه اوّل بیان شد گاهی اصل جزء یا شرط بودن محرز و مسلم است، ولی شکّ ما در این است که آیا این جزئیت یا شرطیت مخصوص حال ذکر و التفات است یا در حال سهو و نسیان نیز جزء است در نتیجه اگر جزء یا شرط را سهوا ترک کرد و بعد از عمل ملتفت شد، چنانچه آن امر منسی مطلقا جزء یا شرط باشد، باید عمل اعاده شود و اگر در حال عمد و التفات جزء باشد، نه در حال سهو نسیان، پس عمل مزبور نقص ندارد و اعاده لازم نیست. حال گاهی یقین داریم که فلان امر مطلقا جزء یا شرط است چه در حال التفات و چه در حال نسیان، مثل ارکان نماز و مثل طهارت در نماز، در اینجا عمدا یا سهوا اگر کم شود، عمل باطل می گردد و باید اعاده شود و این صورت را با کلمه کما هو الحال ... تا اجماعا، اشاره کرده اند.

گاهی یقین داریم که فلان چیز در حال ذکر و التفات جزء یا شرط است ولی در حال سهو و نسیان جزء نیست باز بحثی نداریم و طبق یقین عمل می کنیم و اگر یقین کردیم که فلان امر اصلا و در هیچ حالی جزء یا شرط نیست باز بحثی نیست ولی کلام در فرضی است که اصل جزء یا شرط بودن محرز و مسلم است و سخن در اطلاق و عموم و اختصاص است که آیا فلان امر حتی در حال نسیان هم جزء یا شرط است و اگر بدون آن عمل را انجام داده ایم، باید اعاده کنیم؟ یا فقط در حال ذکر و التفات جزء یا شرط است، نه در حال نسیان در اینجا چه باید کرد؟ باز همان دو مقام از بحث مطرح است.

۱- از نظر عقلی: عقل باز هم حکم به احتیاط و لزوم اعاده عمل می نماید و دلیل همان دو امری است که قبلا در اقل و اکثر ذکر شد که اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینی است

ص: ۳۷۵

و نیز غرض مولی باید تأمین شود و در شک در محصل غرض باید احتیاط کرد و عمل را با جزء منسی اعاده کرد تا یقین به حصول غرض پیدا شود.

۲- از نظر نقلی: همان طور که در شک در اصل جزئیت یا شرطیت از اصل براءت و حدیث رفع استفاده کردیم، در شک در جزئیت یا شرطیت در حال نسیان نیز از حدیث رفع و مانند آن استفاده می‌کنیم، زیرا نمی‌دانیم که فلان امر در حال نسیان هم جزء یا شرط هست تا اعاده لازم باشد، یا نیست تا لازم نباشد؟ و رفع ما لا یعلمون جاری می‌شود و مضافاً به حدیث رفع که در همه ابواب عبادی و معاملی و در عبادات هم در نماز و غیره قابل جریان است. در خصوص نماز حدیث دیگری داریم به نام حدیث «لا تعاد الصلاة الا من خمس» (۱) (طهور، دقت، قبله، رکوع، سجود) این حدیث کمک کار حدیث رفع است، زیرا نسبت به سایر اجزاء و شروط نماز می‌گوید اگر نسیان کم شدند، اعاده لازم نیست و حدیث رفع نیز همین را دلالت دارد.

قوله: ثم لا- یدهب: با خطاب فقاهتی و اصل عملی و دلیل عنوان ثانوی (رفع ما لا یعلمون) توانستیم جزء یا شرط بودن را در حال نسیان برداریم و ادله عناوین ثانوی بر دلیل عنوان اولی یعنی ادله اجزاء و شرایط حاکم هستند، ولی سخن در این است که آیا با یک خطاب اجتهادی و دلیل اجتهادی می‌توانیم جزء یا شرط بودن را اختصاص به حال التفات و توجه بدهیم و در حال نسیان جزء یا شرط بودن را برداریم؟

شیخ اعظم فرموده راهی ندارد، زیرا شخص ناسی و غافل قابلیت توجه خطاب را ندارد که بگوئیم ای شخص غافل و ناسی سوره، سوره بر تو واجب نیست، زیرا تا گفتیم ای فراموش کننده سوره، فوراً متنبه می‌شود و از حال فراموشی و نسیان خارج می‌شود و دیگر ناسی و غافل نیست تا سوره بر او واجب نشود، پس تا غافل است که قابل خطاب نیست و تا خطاب شد که از غفلت بدر آمد و باقی نیست تا حکم از ناسی رفع شود. فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد. (۲)

۱- وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۳۴، حدیث ۵، باب ۱.

۲- فرائد الاصول، ص ۲۸۷-۲۸۶.

ص: ۳۷۶

مرحوم آخوند می فرماید. اگر خطاب منحصر به نحو مذکور در کلام شیخ اعظم بود، آری چنین خطابی امکان پذیر نبود، ولی ما دو راه دیگر پیشنهاد می کنیم که آن محذور را هم ندارد.

۱- نخست خطاب عامی به اشخاص ذاکر و غافل متوجه شود و بگوید که ای انسانها، ای مکلفین، ای مؤمنان و ... بر شما نماز ده جزئی واجب است. سپس خطاب خاصّ به افراد ملتفت بکند و بگوید که ای انسانهای ملتفت و متذکر، در حق شما جزء یازدهمین به نام سوره هم واجب است. این گونه خطاب میسور است و جزئیت جزء منسی هم مخصوص به حال التفات شده و محذوری هم پیش نیامده

۲- نخست خطاب عام به همه داشته باشد و بر همگان نماز یازده جزئی را واجب کند و سپس به عنوان غافل و ناسی خطابی نیورد تا محذور پیدا شود، بلکه به عنوان دیگری که ملازم با عنوان غافل و ناسی است، او را مورد خطاب قرار دهد چه عنوان عام مثل عنوان صنف فلان (که مولی می داند که نوعا این صنف فراموش کارند و سوره یادشان می رود) یا عنوان خاص (مثل عنوان زید و یا خالد و ...) اینکه محذوری ندارد که بگوید ای صنف فلان در حق شما سوره واجب نیست. ای فلان شخص در حق تو سوره جزئیت ندارد و ...

(البته این دو راه مجزّد فرض است، وگرنه در کتاب و سنت خبری از این دو طریق نیست.)

تنبیه سوّم: زیادی عمدی و سهوی جزء

تنبیه سوّم راجع به دو مسئله است: ۱- زیادی عمدی جزء ۲- زیادی سهوی آن. اگر یقین داشته باشیم که عدم زیاده معتبر است و نباید فلان جزء در نماز تکرار شود و دو یا چند بار انجام بگیرد، در اینجا به یقین خود عمل می کنیم. مثلا تکبیره الاحرام باید یک بار گفته شود و اگر دو بار گفته شد مخل است و در حقیقت بشرط لا است. فرقی هم میان زیادی عمدی یا سهوی آن نیست و هر دو مبطل هستند و باید نماز اعاده شود. و اگر یقین کنیم که زیاد کردن فلان جزء و دو بار انجام دادن آن قاذح نیست، باز طبق یقین حرکت می کنیم، ولی در مواردی که شک داریم که عدم زیادی فلان جزء معتبر است یا نه؟ مثلا سوره در نماز باید

ص: ۳۷۷

یک بار خوانده شود و نباید تکرار شود یا خیر؟ ضمناً اعتبار عدم زیاده یا به عنوان شرط است که یک شرط عدمی است و گاهی وجود چیزی مثل طهارت و استقبال الی القبله و ...

شرط است و گاهی عدم چیزی معتبر و دخیل و شرط است و یا به عنوان جزء است. البته بنا بر اینکه با مسامحه جزء عدمی هم داشته باشیم. و نیز گاهی عدم زیاده به عنوان یک شرط یا جزء مستقل در عرض سایر اجزاء و شروط در واجب و مأمور به مطرح است و گویا نماز ما دوازده جزء دارد که یازده تا وجودی و یکی عدمی است و گاهی به عنوان جزء مستقل نیست که در اصل واجب دخیل باشد، بلکه در جزئیت جزء دخالت دارد، یعنی در واقع سوره ای جزئیت دارد که تکرار نشود، فعلاً- قسم اول مطرح است و این قسم دوم از بحث ما خارج است، زیرا اگر عدم زیاده در جزء بودن جزء دخیل باشد، نتیجه اش آن است که اگر زیاد کردیم و تکرار شد، گویا آن جزء اصلاً انجام نشده، چون به شرط لا بود و ما رعایت نکردیم و این به نقیصه الجزء برمی گردد که در تنبیه قبلی مطرح بود و حکمش بیان شد. حال که محل بحث روشن می شد.

مرحوم آخوند می فرماید که همان دو مقام از بحث که تا به حال مکرر مطرح شده در اینجا نیز مطرح است.

۱- از نظر عقلی جای احتیاط است، یعنی اگر کسی عمداً یا سهواً سوره را دو بار انجام داد، باید اعاده کند و دلیل همان دو دلیل است که یکی علم اجمالی و اشتغال یقینی بود و دیگری غرض و حکمت امر بود ...

۲- از نظر نقلی جای برائت است، زیرا در حقیقت شک در جزئیت یا شرطیت عدم زیاده داریم و در شک در جزئیت اصل برائت و حدیث رفع جاری شد و هکذا در شک در شرطیت در نتیجه اگر مکلف زیاده را در نماز اتیان کرد، نمازش صحیح است، چه عمداً بیاورد و چه سهواً، عمدی هم چه تشریح باشد و به خدا نسبت دهد و چه به این قصد نباشد و جهلاً انجام دهد. آنهم باز چه جاهل مقصر باشد و چه جاهل قاصر، در هر حال اتیان زیاده قاذح نیست.

قوله: نعم: البته تا بحال هر چه گفتیم در توصلیات مسلّم است ولی در عبادات چطور؟

ص: ۳۷۸

مرحوم آخوند دو صورت ذکر می کنند و هر صورتی حکمی دارد:

۱- گاهی قصد مکلف این است که اگر سوره در نماز دو بار واجب باشد و تکرار شود و عمل دوازده جزئی (مثلاً) واجب باشد من انجام می دهم و اگر چنین نباشد، انجام نمی دهم که محرک او به سوی عمل دخالت جزء دوازدهم است. در این صورت دو احتمال می دهند.

الف) این عمل با زیادی سوره مطلقاً باطل است (در قبال تفصیل بعدی) زیرا که قصد امتثال ندارد و تسلیم محض نیست و مقداری هوای نفس دخیل است که اگر چنین باشد، انجام می دهم و گرنه، نه.

ب) اگر در واقع دخیل بوده، عمل صحیح است، زیرا کمبودی ندارد، او بر این تقدیر قصد قربت کرده و در واقع هم چنین است. و اگر در واقع دخیل نبوده، عمل باطل است و در این صورت کمبود دارد، زیرا او قصد قربت کرده به شرط اینکه سوره در نماز مکرر شود و زیادی دخیل باشد و بدون آن قصد قربت و امتثال ندارد و در واقع هم زیادی دخیل نیست.

۲- گاهی قصد او این است که نماز در واقع دوازده جزء داشته باشد و سوره دو بار خوانده شود یا یازده جزئی باشد من تسلیم هستم و به قصد قربت انجام می دهم، ولی در مقام عمل سوره را دو بار آورده و به خیال اینکه فرقی ندارد و آزاد است تکرار کرده، و در واقع هم چنین نبوده، اینجا عبادت صحیح است، زیرا اصل عمل را به قصد قربت بجا آورده و در تطبیق مآتی به با مأمور به اشتباه کرده یا مرتکب تشریح شده و در کیفیت امتثال مشکل دارد، نه در اصل امتثال و لذا عمل صحیح است.

قوله: ثم انه ربما: ما از راه برائت شرعی پیش آمدیم و اعتبار عدم زیاده را نفی کردیم، ولی بعضی ها از راه استصحاب پیش آمده اند و خواسته اند بگویند که ما استصحاب صحّت جاری می کنیم. به این نحو که قبل از این زیاده عمل صحیح بود و پس از آن شک در بقاء صحت پیدا می شود و استصحاب بقاء صحت جاری می شود. پس اتیان به زیاده بلامانع است.

ص: ۳۷۹

مرحوم آخوند می فرماید که این استصحاب محل اشکال است و فعلا وارد بحث نمی شوند و حواله به باب استصحاب می دهند که در آنجا هم به این وعده وفا نشده است و مرحوم شیخ در رسائل (۱) این استصحاب را مطرح کرده و در پاسخ آن مطالبی دارند که باید مراجعه شود. اجمالا می توان گفت: استصحاب صحت اجزاء سابق بر این زیاده را می گویند یا استصحاب اجزاء لاحق را یا استصحاب مجموع عمل را؟ اولی صحیح است ولی فایده ای ندارد، زیرا ما در صحت تعلیقی آنها تردیدی نداریم مشکل بر سر زیاده و اجزاء بعدی است و دو استصحاب بعدی یقین سابق ندارد تا شک در بقاء بیاید، چه زمانی ما یقین به صحت مجموع یا اجزاء لاحق داشتیم تا استصحاب بیاید؟ از اول این مطلب محل شک و تردید است و ...

تنبيه چهارم: تقيد به حال تمکن

تنبيه چهارم از تنبيهات اقل و اكثر ارتباطی درباره این است که اگر اصل جزئیت چیزی برای عبادت و واجب و مأمور به معلوم است. مثلا- می دانیم که سوره جزء نماز است و یا اصل شرطیت چیزی برای مأمور به معلوم است مثلا می دانیم که طهارت لباس و بدن شرط نماز است (فی الجمله در عبارت هم اشاره به همین مطلب است که اصل جزء یا شرط بودن محرز است با قطع نظر از خصوصیت مطلقه یا مقیده بودن که ذیلا تشریح خواهد شد.) ولی شک ما در اطلاق و تقید می باشد، یعنی امر دائر است بین اینکه سوره جزء نماز باشد مطلقا، یعنی چه در حال تمکن و قدرت و چه در حال تعذر و عجز از سوره. در هر حال باید سوره باشد و به هیچ وجه نباید ترک شود و نماز بدون سوره فایده ای ندارد؟ یا جزء نماز است در خصوص حال تمکن و قدرت، و گرنه در حال عجز و تعذر جزئیت ندارد؟ و نیز آیا طهارت شرط نماز است مطلقا. چه در حال تمکن و چه عجز؟ یا فقط در فرض تمکن شرطیت دارد نه مطلقا؟ معنای جزء یا شرط مطلق بودن آن است که علی ای حال باید سوره یا طهارت باشد و بدون آن عمل فایده ای ندارد.

ص: ۳۸۰

قوله: فیسقط: قبل از ادامه بحث و بیان مقتضای قواعد و ادله اجتهادی و فقهاتی و مفاد خود دلیل واجب و دلیل جزء یا شرط و یا دلیل خارجی، در این بین ثمره بحث مذکور را ذکر می کنند. اگر سوره جزء نماز باشد مطلقاً یا طهارت شرط باشد مطلقاً، یعنی حتی در فرض تعذر و عجز، نتیجه آن است که اگر مکلف متمکن از سوره یا طهارت نباشد، اصل امر به نماز از او برداشته می شود، زیرا بدون آن اصلاً نماز مطلوبیت ندارد تا واجب باشد و اگر سوره یا طهارت، فقط در حال تمکن شرط یا جزء واجب باشند و در حال تعذر شرط یا جزء نباشند، نتیجه آن است که با عجز از سوره یا طهارت و عدم قدرت مکلف بر آن دو خود این جزء یا شرط ساقط می شود و اصل نماز به قوت خود باقی است و مطلوب است و باید مکلف آن را بجا آورد.

قوله: و لم یکن هناک: پس از بیان ثمره برمی گردیم به اصل مطلب و بیان مقتضای ادله در دوران مذکور. مرحوم آخوند مراحلی را طی کرده اند.

الف) در مرحله اول، پیش از هر چیز باید به خود دلیل جزء یا شرط مراجعه کنیم و ببینیم ... آن دلیلی که مبین جزء یا شرط است، مفادش چیست؟ اگر اطلاق داشت و دلالت می کرد بر اینکه سوره جزئیت مطلقه دارد، طهارت شرطیت مطلقه دارد، (و سرّ اطلاق داشتن هم فراهم بودن مقدمات حکمت است، یعنی مولی در مقام بیان بود و مانعی از تقیید جزئیت به حال تمکن نداشت و ... مع ذلک قیدی نیاورد و به قول مطلق فرمود: یجب السوره یا الطهاره شرط و ...) تکلیف روشن است و آن اینکه با عجز از سوره یا طهارت، اصل وجوب نماز ساقط می شود، زیرا بدون سوره نماز مطلوب نیست و با سوره هم که مطلوب و مأمور به است مقدور نیست تا واجب باشد (ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد) ولی اگر دلیل جزء یا شرط اطلاق نداشت یا به خاطر اینکه دلیل لثبی (اجماع مثلاً) است و قدر متیقن آن، صورت تمکن از جزء یا شرط است، و یا به خاطر اینکه دلیل لفظی است، ولی اجمال یا اهمال دارد (یعنی غرض مولی به مجمل و سربسته گفتن، تعلق گرفته و یا غرض در هیچ طرف نیست، نه در بیان و نه در عدم بیان و لذا مسکوت گذاشته و سربسته فرموده السوره جزء ...) در اینجا نوبت به مرحله دوم می رسد

ص: ۳۸۱

ب) مرحله دوّم این است که به سراغ دلیل خود واجب (اقیموا الصلاه) می رویم. باز اگر این دلیل اطلاق داشت و مولی در مقام بیان بود و می توانست مقتید کند به اینکه اگر متمکن از سوره بودی، نماز واجب است و ... ولی چنین تقییدی نیاورده. پس معلوم می شود نماز مطلقاً واجب است. چه متمکن از سوره و طهارت باشیم و یا نباشیم نتیجه این اطلاق با اطلاق دلیل جزء یا شرط کاملاً متفاوت است و آن اینکه اطلاق دلیل جزء یا شرط نتیجه اش بطلان اصل نماز بود با تعدّر جزء یا شرط، ولی اطلاق دلیل اصل واجب نتیجه اش این است که با عدم قدرت بر سوره یا طهارت، بقیه را باید بیاوریم و اصل امر اقیموا الصلاه ثابت است. ولی اگر دلیل اصل واجب هم اطلاق نداشت (دلیل لئی است یا لفظی است ولی اجمال یا اهمال دارد و در مقام اصل تشریح نماز است و کاری به خصوصیات ندارد).

در اینجا نوبت به مرحله سوّم می رسد که با کلمه لا یستقلّ العقل ... شروع می شود.

ج) مرحله سوّم این است که حالا که دست ما از اطلاقات و دلیل اجتهادی کوتاه شد نوبت به اصل عملی می رسد و آن اصل براءت عقلی است یعنی عقل می گوید شما آزادید و اگر باقیمانده از اجزاء و شرایط (بدون جزء یا شرط متعدّر) را نیاوردی مؤاخذه ای نیست و عقاب بلا بیان قبیح است، زیرا نسبت به وجوب باقیمانده شک داریم در شبهه وجوبیه اصل براءت عقلی می آید.

قول: لا یقال: اگر کسی بگوید که آری ما هم می پذیریم که عقل مستقل به براءت و عدم وجوب باقیمانده است، ولی حدیث رفع و مانند آنکه دالّ بر براءت شرعی هستند بر براءت عقلی تقدّم دارند و مفادشان در اینجا متفاوت است، زیرا به حکم «رفع ما لا یطیقون»، سوره یا طهارت که غیر مقدور است برداشته می شود و سوره واجب نیست ولی کاری به بقیه اجزاء و شرایط ندارد و یا به حکم «رفع ما لا یعلمون» جزئیت مطلقه یا شرطیت کذایی رفع می شود، زیرا شک در وجوب باقیمانده منشأ شد شک در جزء و شرط مطلق بودن است و وقتی با حدیث رفع، جزئیت مطلقه را برداشتیم نتیجه آن است که پس جزء بودن سوره یا شرط بودن طهارت، مخصوص حال تمکن است و فرض تعدّر و عجز را شامل نیست و در نتیجه باید باقیمانده را بیاوریم و چنانکه ملاحظه می کنید براءت

ص: ۳۸۲

عقلی حکم به عدم وجوب باقی می کرد، ولی براءت شرعی نتیجه اش وجوب باقیمانده است و چنانکه ملا-حظه می کنید براءت عقلی حکم به عدم وجوب باقی می کرد، ولی براءت شرعی نتیجه اش وجوب باقیمانده است.

قوله: فانه يقال: در جواب می گوئیم که در ما نحن فیه جای حدیث رفع و مانند آن نیست زیرا این حدیث در مقام امتنان وارد شده (چون تعبیر عن اُمتی دارد) و متناسب با این مقام آن است که رافع و نافی تکلیف باشد، نه مثبت آن و در مورد بحث ما اگر حدیث رفع را جاری کنیم، نتیجه اش اثبات تکلیف نسبت به بقیه است. پس براءت شرعی جاری نمی شود.

قوله: نعم: تا به حال به این نتیجه رسیدیم که اگر دلیل جزء یا شرط یا دلیل خود واجب اطلاق نداشتند، نوبت به براءت عقلی می رسد و نتیجه اش عدم وجوب باقی است، ولی باید بدانیم که این حکم همگانی و مطلق نیست و دو راه دیگر داریم که اگر آنها تمام باشند، بر براءت عقلی مقدم می شوند و نتیجه آن دو راه این است که جزء یا شرط متعذر ساقط می شود ولی اصل امر به نماز ساقط نمی شود و حتما باید باقیمانده را بجا آوریم و آن دو راه عبارتند از:

۱- راه استصحاب: قبل از تعذر فلان جزء (سوره مثلا) باقی اجزاء واجب بودند و الآن پس از تعذر آن جزء، وجوب باقیمانده استصحاب می شود و بدین وسیله وجوب اتیان سایر اجزاء ثابت می گردد. البته استصحاب در بعضی صور جاری می شود و آن در صورتی است که قبلا- همه اجزاء مقدور بودند و امر به کل آنها تعلق گرفت و وجوب آمد و بعدا جزئی متعذر شده که در اینجا حالت سابقه یقینی داریم و قابل استصحاب است، اما در صورتی که از اول سوره متعذر بود و ما هم مرددیم که سوره جزئیت مطلقه دارد یا نه، در اینجا از اول وجوب و تعلق امر محرز نیست تا جای استصحاب باشد.

قوله: و لکنه لا- یکاد: در همان بعض صور هم که استصحاب جاری می شود هر استصحابی قابل جریان نیست بلکه یا باید استصحاب کلی قسم ثالث جاری می شود. به این نحو که قبل از تعذر جزء، اصل وجوب نماز محرز بود و الآن هم همان کلی و اصل

ص: ۳۸۳

و جوب استصحاب می شود نه خصوصیت آن، و گرنه جای استصحاب نیست، زیرا قبلا جوب باقی، غیری یا ضمنی یا عرضی (به اختلاف تعابیر یا مبانی) و در ضمن کل بود و الآن جوب باقی اگر باشد، استقلالی و نفسی و اصلی است و این غیر از آن است، ولی هر دو، فرد جوب می باشند و ما کاری به خصوصیات فردی نداریم و روی کلی و قدر جامع استصحاب را جاری می کنیم و کلی قسم ثالث آن بود که فردی از کلی محقق شد و کلی در ضمن آن حاصل شد. مثل زید در خانه، و الآن آن فرد قطعا رفته و منتفی شده و فرد دیگر هم از اصل و اساس مشکوک الحدوث است که حصول بکر در خانه باشد و روی خصوص زید یا بکر نمی توان کاری کرد، ولی طبیعی و کلی در منزل موجود شد و الآن هم قابل استصحاب است. در اینجا هم پس از تعدّر جزء فلان، خصوص جوب ضمنی و تبعی باقی منتفی شد و جوب استقلالی آن هم از اول مشکوک الحدوث است، ولی کلی و جوب صرف نظر از نفسی قابل استصحاب است ولی بحثی است که آیا چنین استصحابی صحیح است. یا خیر؟ که مبسوطا در باب استصحاب خواهد آمد.

و یا اگر استصحاب خصوصیت و فرد جاری می کنیم و می خواهیم بگوییم این نماز نه جزئی همان ده جزئی است و همان جوب نفسی و استقلالی باقی است، باید بنا را بر مسامحه بگذاریم، زیرا قطعا باقی عین کل نیست و نمی توان گفت که حقیقتا این آن است، بلکه باقی کمبود دارد و جزئی را فاقد است و لذا با مسامحه عرفی باید بگوئیم که این همان است. پس همان حکم را دارد که جوب نفسی باشد. در باب اجزاء هم باید بگونه ای باشد که مسامحه روا باشد، یعنی جزء رکنی نباشد و گرنه با تعدّر آن اصل ماهیت صلاه لطمه برمی دارد و صدق مشکل است و نیز معظم اجزاء نباشد، بلکه صرفا یک جزء غیر رکنی مثل سوره متعدّر باشد. اینجا با تسامح می توان گفت این باقیمانده همان مجموع مرکب است. پس همان حکم را دارد. و در باب استصحاب خواهد آمد. که در تعیین موضوع این مقدار از مسامحه روا و بلامانع است و گرنه هیچ استصحاب موضوعی در عالم جاری نمی شود. زیرا تا موضوع کمترین تغییری نکند که شکی در حکمش پیدا نمی شود تا جای استصحاب باشد.

ص: ۳۸۴

قوله: کما انّ وجوب الباقي: راه دوم برای اثبات وجوب باقی راه دلیل خارجی است، یعنی روایاتی داریم که بعضی ها خواسته اند به برکت این روایات بگویند که باقیمانده از اجزاء واجب می باشند (البتة في الجملة یعنی سربسته اصل وجوب بقیه را دلالت دارند، ولی برخی روایات تمام مدعا را شامل نمی شوند. مثل حدیث نبوی که اگر هم استدلال به آن درست باشد. فقط در باب اجزاء درست است نه در باب شرائط و اجزاء درحالی که مدعا هر دو بخش می باشد.) و آن سه روایت است.

۱- حدیث نبوی: اذا امرتکم بشیء فاتوا منه ما استطعتم (۱) هر گاه شما را به چیزی امر کردم، پس آن مقداری که مقدورتان است باید بجا آورید. ما به نماز (مثلا) امر شده ایم و دارای ده جزء

است و یک جزء آنکه سوره باشد (مثلا) مقدور نیست، ولی باقی اجزاء که مقدور ما هستند. پس باید آنها را بیاوریم و حق نداریم کلاً عبادت را ترک کنیم.

۲- حدیث منسوب به علی (ع) المیسور لا یسقط بالمعسور (۲) آن مقداری از عمل که میسور و مقدور است ساقط نمی شود به واسطه آن مقداری که معسور و متعذر است. و از نماز ده جزئی، نه جزء میسور است و تنها یک جزء یا شرط معسور است و آن نه جزء به وسیله این یک جزء از عهده انسان ساقط نمی شود. پس باید بقیه اجزاء را بیاورد.

۳- حدیث منسوب به علی (ع): ما لا یدرک کله لا یترک کله (۳) عملی که کلّ و مجموع آن قابل درک نیست و مکلف دسترسی به آن ندارد، نباید تمام آن را ترک کند و هیچ جزئی را نیاورد. و نماز ده جزئی تمامش قابل تحصیل نیست ولی غیر از سوره (مثلا) باقی اجزاء و شرایط که قابل دسترسی است. پس مکلف حق ندارد آنها را ترک کند و باید بجا آورد.

قوله: و دلالة الاول: مرحوم آخوند هر سه حدیث را جداگانه مورد بررسی قرار داده و به دلالت آنها بر وجوب الباقي اشکال می کنند اما دلالت روایت اول (حدیث نبوی): در مجموع سه اشکال به این روایت وارد است.

۱- مجمع البیان، ج ۲، ص ۲۵۰، ذیل آیه ۱۰۱ سوره مائده؛ و عوالی اللآلی، ج ۴ ص ۵۸،

۲- عوالی اللثالی، ج ۴، ص ۵۸.

۳- آدرس قبلی.

۱- کلمه «من» در روایت سه احتمال دارد. الف) برای تبعیض باشد، یعنی اذا امرتکم بشیء فأتوا بعضه الذی استطعتم. اگر شما را به کاری دستور دادم، آن بعض از این شیء را که می‌توانید باید بجا آورید.

ب) برای تبیین باشد و آن شیء را بیان می‌کند و خاصیت من تبیین آنست که بدون آن هم معنا تمام است چون چیز جدیدی را بیان نمی‌کند و لذا معنای حدیث این می‌شود: اذا امرتکم بشیء فأتوه دوام استطاعتکم، و ما در ما دام موصوله نیست بلکه مصدریه زمانیه و به معنای ما دام است و ما بعدش را به تأویل مصدر می‌برد. و معنا این است که اگر شما را به کاری امر کردم پس باید آن کار را انجام دهید مادامی که مستطیع و قادر هستید.

ج) من به معنای باء باشد. ای فأتوا به دوام استطاعتکم، یعنی اگر شما را به کاری فرمان دادم باید از عهده آن کار برآئید البته تا زمانی که می‌توانید و استطاعت دارید. حال دلالت حدیث بر وجوب باقی از اجزاء پس از تعدد یک جزء بنا بر احتمال اول است: ولی طبق دو احتمال دیگر سخن از اجزاء و باقیمانده در میان نیست و سخن از انجام اصل عمل است که تا می‌توانید باید انجام دهید و وقتی نتوانستید انجامش لازم نیست و اما اینکه برخی از اجزایش مقدور ما است و برخی مقدور ما نیست. این دو احتمال درصدد بیان آن نمی‌باشند. البته این اشکال به نظر آخوند خیلی مهم نیست. زیرا من ظهور در تبعیض دارد و بر همان حمل می‌شود و برای بیان بودن یا به معنای باء بودن قرینه و دلیل لازم دارد. (به عقیده ما در ذیل روایت جمله ای هست که قرینه بر یکی از این دو احتمال باشد و آن کلمه و اذا نهیتکم من شیء فاجتنبوه است که فرموده: «فاجتنبوا منه» بلکه خود ضمیر را آورده و به قرینه وحدت سیاق جمله قبلی هم می‌تواند چنین باشد که فأتوا منه ای فأتوه و این با بیان بودن یا به معنای باء بودن سازگار است.)

۲- قوله: الا ان کونه: اشکال اصلی اینست که بفرض من برای تبعیض باشد و فأتوا منه ای فأتوا بعضه ... ولی باز هم مدعای شما را ثابت نمی‌کند. بیان مطلب: کلمه جزء در مقابل کل است و کلمه فرد و مصداق در مقابل کلی و طبیعی ولی کلمه بعض هم به معنای جزء بکار می‌رود و می‌گوئیم دست زید بعضی و عضوی از زید است یعنی جزء بدن

ص: ۳۸۶

اوست. و هم به معنای فرد بکار می رود و می گوئیم زید بعضی از علماءست یا بعضی از فقهاء چنین گفته اند که بر یک نفر هم صدق می کند و یک نفر عالم یا فقیه است نه جزء آن، حال مدّعی شما این است که اگر جزی متعذر شد، باید بقیه اجزاء را بیاوریم. ولی در حدیث بعضه الذی استطعتم دو احتمال وجود دارد: الف) اذا امرتکم بشیء ای بمرکب ذات اجزاء فاتوا بعضه ای اجزائه الذی استطعتم. ب) اذا امرتکم بطبیعه ذوات افراد فاتوا بعضه ای فرده او افراده الذی استطعتم خلاصه اینکه شاید مراد تبعیض به لحاظ اجزاء مرکب باشد و شاید مراد تبعیض به لحاظ افراد طبیعت و کلی باشد و مورد بحث ما مرکب و اجزاء است نه طبیعت و افراد که از بحث ما اجنبی است ولی حدیث دارای دو احتمال است و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

۳- قوله: و لو سلّم: اشکال سوم این است که بر فرض در جاهای دیگر تبعیض به لحاظ اجزاء مرکب و کلّ باشد، ولی در خصوص حدیث مذکور که مورد استدلال شماست، چاره ای نیست از حمل آن بر تبعیض به لحاظ افراد طبیعت. و اینکه مراد پیامبر تبعیض به این لحاظ است. بیان مطلب: رسول خدا بر منبر سخنرانی می کرد و فرمود: خداوند حج را بر شما واجب کرد شخصی به نام عکاشه از پای منبر برخاست (و بعضی به جای عکاشه، سراقه بن مالک گفته اند که او این سؤال را کرد.) و گفت: «یا رسول الله آیا حج همه ساله بر ما واجب شده و هر سال باید حج بجا آوریم؟ پیامبر از او اعراض کرد، تا آنجا که وی دو یا سه بار سؤال خویش را اعاده کرده رسول خدا فرمود: «وای بر تو چه تضمینی داری که من بگویم آری، به خدا سوگند اگر بگویم آری، حج بر شما هر ساله واجب می شود و اگر چنین شد شما نمی توانید انجام دهید و به زحمت می افتید و اگر ترک کردید، کافر می شوید (کفر عملی که معصیت باشد) پس بی خود از من سؤال نکنید و آنچه را که من نسبت به آن سکوت کردم شما هم سکوت کنید پیشینیان به همین جهت هلاک شدند که زیاد سؤال می کردند (سؤالات بی جا و بهانه جویی مراد است). سپس فرمود: فاذا امرتکم بشیء فاتوا منه ما استطعتم و اذا نهیتکم من شیء فاجتنبوه. حال مورد حدیث سخن از اجزاء و کلّ نیست و سخن از افراد و طبیعت است، چون هر سال یک حج، فردی از طبیعت و کلی حجّ

ص: ۳۸۷

است نه جزئی از اجزاء آن و وقتی در چنین مواردی می فرماید: اذا امرتکم ... متناسب این است که مراد از بعض همان فرد باشد ای فاتوا فرده الذی استطعتم نه جزء مرکب. در نتیجه از حدیث نبوی این مطلب استفاده نشد که اگر جزی متعذر شد، حتما باید بقیه اجزاء اتیان شود.

قوله: و من ذلك ظهر: و اما دلالت حدیث دوم (روایت المیسور ...) به این حدیث هم دو اشکال داریم.

۱- این حدیث نیز مثل حدیث قبلی دارای دو احتمال است و به درد شما نمی خورد، زیرا مدعای شما این است که المیسور من الاجزاء و الشرائط لا- یسقط بالمعسور من الاجزاء و الشرائط. درحالی که در حدیث سخن از جزء و شرط در میان نیست، بلکه بصورت مجمل و کلی فرموده: المیسور لا- یسقط بالمعسور و این دو احتمال دارد الف) المیسور من اجزاء المركب لا- یسقط بالمعسور منها و طبق این احتمال دلیل بر مدعا می شود. ب) المیسور من افراد الطبیعه لا یسقط بالمعسور منها، و طبق این احتمال از ما نحن فیه اجنبی است، زیرا بحث ما در طبیعت و افراد که نیست، بحث ما در کل و اجزاء است.

۲- قوله: مضافا: بر فرض مراد اجزاء و کل باشد و المیسور من الاجزاء ... ولی باز هم مدعای شما را ثابت نمی کند. زیرا شما می خواهید بگوئید که المیسور من الاجزاء لا یسقط لزوما و وجوبا بالمعسور منها: یعنی عدم سقوط وجوبی است و نباید ترک شود و باید انجام شود، ولی حدیث لزوم را نمی رساند، زیرا نفرموده که المیسور من اجزاء الواجب ...

بلکه به صورت کلی فرموده المیسور ... و این تعبیر هم واجبات را شامل می شود و هم مستحبات را. و می دانیم که در مستحبات عدم سقوط وجوبی نیست، زیرا اصل انجام مستحب لازم نیست، پس ناچار باید مراد این باشد، المیسور لا یسقط رجحانا ... یعنی بهتر است که بقیه اجزاء را بیاوریم و لازم نیست، ولی مدعای شما لزوم بود نه رجحان (نظیر امر سارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ (۱) و امر فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ* (۲) که چون عام هستند و مستحبات هم خیرات هستند و اختصاص به واجبات ندارد و در مستحبات اصل انجامش واجب

۱- سوره آل عمران، آیه ۱۳۳.

۲- سوره بقره، آیه ۱۴۸؛ سوره مائده، آیه ۴۸.

ص: ۳۸۸

نیست تا چه رسد به اینکه سرعت و سبقت گرفتن به سوی آن واجب باشد.)

قوله: الا ان يكون: مرحوم آخوند از اشکال دوّمشان می خواهند جواب بدهند: در جمله المیسور لا یسقط بالمعسور دو احتمال وجود دارد.

۱- ظاهر کلام و مدلول مطابقی آن مراد باشد و ضمیر فاعلی در لا یسقط به خود میسور برگردد و معنای کلام این باشد که خود مقداری که میسور است، ساقط نمی شود و از دوش مکلف برداشته نمی شود، بلکه برعهده او باقی است. طبق این احتمال اشکال دوّم هم وارد است توضیحش در ادامه این فراز خواهد آمد.

۲- ظاهر کلام مراد نباشد و جمله المیسور لا یسقط کنایه باشد از بیان حکم میسور، یعنی المیسور لا یسقط حکمه بالمعسور، نه لا یسقط نفسه بالمعسور (و نظیر این تعبیر در لسان شارع فراوان است. فی المثل در ظاهر فرموده. رفع ما لا یعلمون یا رفع الخطاء و النسیان و ما استکرها... ولی در واقع منظور حکم ما لا یعلمون و حکم خطا و ... می باشد، زیرا شارع بما هو شارع و وظیفه اصلی اش بیان حکم موضوعات و متعلقات است.)

اگر مراد عدم سقوط حکم میسور شد، جای اشکال ثانی نیست، زیرا هم واجبات را می گیرد و هم مستحبات را. و معنای حدیث این می شود که حکم میسور از واجبات لا یسقط به سبب معسور از آنها و حکمش از خارج معلوم است که وجوب باشد. و حکم میسور از مستحبات هم لا یسقط... و حکمش استحباب است. آنگاه حدیث به درد شما می خورد و دلالت می کند که در واجبات اگر جزء یا شرطی متعذر شد، حکم بقیّه که همان وجوب باشد، باقی است و باید آورده شوند.

قوله: لا أنّها عبارة: این فراز اشاره به احتمال اولی است که در فراز قبلی ذکر شد و اشکال ثانی بر همین اساس بود و مجدداً در اینجا به این نحو تکرار می کنند که اگر مراد این باشد که میسور از اجزاء و شرایط ساقط نمی شوند و برعهده باقی هستند و ضمیر به خود میسور برگردد که ظاهر کلام دلیل بر آن است، لازمه اش آن است که بپرسیم مراد از عدم سقوط چه نوع عدم سقوطی است؟ آیا مراد این است که لا- یسقط لزوماً؟ در این صورت لازم می شود که قاعده المیسور مخصوص واجبات باشد و مستحبات را نگیرد. درحالی که

هیچ قرینه ای بر آن نداریم و عنوان المیسور عام است. آیا مراد این است که لا- یسقط رجحانا؟ در این صورت به درد شما نمی خورد و مدّعی شما را اثبات نمی کند و وجوب میسور از واجبات را نمی فهماند.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه همین ظاهر کلام را هم بگیریم باز اشکالی نیست، زیرا حدیث می گوید میسور از اجزاء و شرایط ساقط نمی شوند و بر گردن مکلف باقی هستند و نیازی به تقدیر لزوما یا رجحانا هم نیست تا اشکال شود و به ظاهرش مستحب و واجب را هم می گیرد. منتها اگر عمل واجب باشد، میسور از آن برعهده باقی است و بر حال خودش باقی است، یعنی واجب است و اگر مستحب باشد، به همان حال باقی است، یعنی مستحب است و بنابراین چه حدیث کنایه از حکم باشد و چه ظاهرش محفوظ باشد، در هر صورت به درد واجبات و مستحبات می خورد و مدّعی مستدل را ثابت می کند و از ناحیه اشکال دوم خیالمان راحت است. ولی اشکال اول به قوت خود باقی است که شاید مراد میسور از افراد طبیعت باشد و به درد میسور از اجزاء مرگب نمی خورد.

قوله: و اما الثالث: بررسی حدیث سوم «ما لا یدرک کله لا یترک کله»: آیا این حدیث به درد اثبات وجوب باقی اجزاء می خورد یا نه؟ مرحوم آخوند به این حدیث هم دو اشکال دارند.

۱- این نیز همانند دو روایت قبلی دارای دو احتمال است. الف) مراد از کلّ در حدیث، کلّ مجموعی باشد، مثلا وقتی می گوئیم که کلّ نماز منظورمان مجموع آن است که دارای اجزائی می باشد. ب) کلّ افرادی باشد فی المثل وقتی می گوئیم کلّ دانشمندان ایران، کلّ مردم ایران و ... مراد، همه افراد آنهاست که عام و کلی است و آحاد مردم یا دانشمندان افراد او هستند. حال شاید مراد حدیث این باشد که هر چیزی که کلّ مجموعی آن یعنی همه اجزائش قابل درک نیست، نباید همه را از دست بدهیم و باید بقیه را درک کنیم. و شاید مراد این باشد که هر چیزی که کلّ افرادی آن یعنی همه افرادش قابل درک نیست، باقی افراد را باید درک کنیم و طبق این احتمال حدیث سوم نیز از ما نحن فیه اجنبی است و

اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. (البته این اشکال خیلی مهم نیست و خود آخوند هم تسلیم ظهور کلمه کلّ در کلّ مجموعی می شوند که مراد مرکب و اجزاء باشد، کلمه کلّ در مقابل جزء و ظهور در مرکب دارد، نه طبیعت و کلی)

۲- اشکال اساسی این است که این حدیث مدّعی شما را ثابت نمی کند زیرا شما می خواهید بگوئید حالا که جزئی متعذر شده بقیه اجراء باید اتیان شوند و وجوب فعل و حرمت ترک آنها را مطرح می کنید و حدیث این را دلالت ندارد و حدّ اکثر دلالت دارد که ترک بقیه مرجوح و فعل بقیه راجح و خوب است. دلیل این مطلب ظهور ماء موصول (ما لا- یدرک) در عموم است که هم واجبات را شامل می شود و هم مستحبات را و در مستحبات قطعاً ترک حرام نیست و فعل واجب نیست و این شمول و عموم نسبت به مستحب، قرینه می شود که مراد وجوب فعل باقی نباشد و حد اکثر رجحان باشد.

قوله: و لیس ظهور: تنها چیزی که ممکن است به درد شما بخورد و شما روی آن تکیه دارید، لا یترک است که این کلمه ممکن است فعل نفی باشد و طبعاً ظهور در حرمت ترک باقی و وجوب فعل باقی دارد و ممکن است فعل نفی باشد و با کلمه لا یدرک که آنهم نفی است، هماهنگ باشد که باز جمله خبریه در مقام انشاء ظهور در حرمت ترک و وجوب فعل پیدا می کند (کلمه لو سلّم اشاره به این است که اولاً- ظهور نفی را در حرمت ترک و وجوب فعل قبول نداریم و ثانیاً... ولی این اولاً قابل مناقشه است و خود ایشان در جلد اول کفایه در باب اوامر مدّعی شدند که ظهور جمله خبریه در الزام از خود جمله انشائی و امر ونهی هم قوی تر است.) حال کسی از راه ظهور لا یترک در وجوب فعل استفاده کند و این را قرینه بر اختصاص موصول به واجبات قرار دهد.

به نظر مرحوم آخوند، دو ظهور داریم. یکی ظهور موصول در عموم و شمول واجب و مستحب. دیگری ظهور لا یترک در حرمت ترک و وجوب فعل و امر دائر است که به برکت ظهور لا- یترک از ظهور موصول دست برداریم و تخصیص قائل شویم و یا به برکت ظهور موصول در عموم از ظهور لا- یترک در وجوب فعل و حرمت ترک دست برداریم و آن را بر خصوص کراهت ترک یا مطلق مرجوحیت ترک- (اعم از حرمت و کراهت) و رجحان فعل

ص: ۳۹۱

حمل کنیم و هیچ کدام اولویت ندارد: در نتیجه باز دلیلی بر وجوب فعل باقی و حرمت ترک باقی پیدا نشد تا مدّعی شما را اثبات کند.

پس هر سه حدیث مشکل پیدا کرد و از این راه نتوانستیم تکلیف بقیه اجزاء و شروط را مشخص کنیم. آنگاه اگر راه قبلی یعنی استصحاب قابل قبول بود، همان مقدم است، و گرنه نوبت به برائت می رسد که قبلاً فرمودند: العقل مستقل به قبح عقاب بلا بیان ...

قوله: ثم إنّه: برفرض که دلالت سه روایت بر وجوب باقی مسلم باشد، این سؤال مطرح می شود که تنبیه چهارم هم راجع به تعدّر جزء بود و هم راجع به تعدّر شرط، حال این روایات محدوده اش تا کجاست؟ آیا حکم هر دو بخش را بیان می کنند؟ پاسخ آن است که حدیث اول (اذا امرتکم ...) به دلیل کلمه من تبعیض ظهور در تعدّر جزء دارد زیرا شرط بعض مامور به نیست. و حدیث سوم (ما لا یدرک) به خاطر کلمه کل که ظهور در کلّ مجموعی داشت. باز به درد تعدّر جزء می خورد.

ولی حدیث دوم (المیسور ...) این تعبیرات را ندارد و ملاک صدق عنوان میسور است.

اگر عرفاً بر باقیمانده عنوان میسور بودن صدق می کند، قاعده المیسور لا یسقط جاری می شود، چه نسبت به اجزاء باشد و جزئی متعدّر باشد (مثل سوره) ولی عرف باقیمانده از نماز را میسور می داند و با مسامحه می گوید این همان است و باید اتیان شود و چه نسبت به شرایط باشد و شرطی متعدّر شود (طهارت لباس) باز صدق عرفی هست و قاعده مذکور جاری می شود. (البته به دقت عقلی واجد شرط با فاقد شرط مابین است. نه اینکه یکی میسور دیگری باشد ولی ملاک دقت عقلی نیست و فهم عرفی است).

بنابراین از زاویه ای قاعده المیسور عام است و گستره اش جزء و شرط متعدّر هر دو را شامل است. از طرفی هم دایره خاص است یعنی در باب تعدّر جزء هم چنین نیست که هر جزئی متعدّر شد بر بقیه میسور عرفی صادق باشد، بلکه فی الجمله یعنی در بعض موارد صادق است و در مواردی هم صدق ندارد. مثلاً اگر جزء متعدّر رکنی باشد، مثل رکوع یا سجده ... و نماز فاقد این ها باشد عرف این را میسور نماز کامل نمی داند. یا اگر معظم الاجزاء متعدّر شد و تنها یک یا دو جزء مقدور بود، باز عرف این باقیمانده را میسور آن کلّ

ص: ۳۹۲

نمی داند (و لو به دقت عقلی باشد که قطعا نیست ولی بفرض محال هم که باشد قبلا گفتیم که دقت عقلی ملاک نیست و عرف ملاک است).

قوله: نعم: با اینکه ملاک صدق عرفی بود نباید از این نکته غافل بود که گاهی شارع مقدس عرف را تخطئه می کند و چیزی را که عرف میسور نمی داند. شرع میسور می داند.

فی المثل در باب نماز اگر کسی صددرصد عاجز است و نمازش را تنها با اشاره چشم و بازو بسته کردن آن انجام می دهد، عرفا این عمل که تنها یک اشاره دارد، میسور آن عمل کامل نیست و با مسامحه نیز نمی گویند این همان است، ولی شرع این را میسور دانسته و به وجوب انجامش حکم کرده، زیرا شرع از چیزی مطلع است که اگر عرف هم از آن مطلع بود، حکم به لزوم انجام می نمود و آن اینکه همین عمل فاقد معظم اجزاء و شروط، واجد تمام مصلحت عمل کامل یا عمده مصلحت آن است و باید بیاوریم، عقلاء گمان می کردند چنین نیست، ولی شارع آنها را از اشتباه بدر آورد و فهماند که چنین است و لذا اینجا شرعا میسور است و یجب الاتیان بالإشارة به دلیل خاص.

چه اینکه متقابلا چه بسا عرف چیزی را میسور و لازم می داند. مثلا در ماه رمضان کسی از تمام مفطرات اجتناب کرده و تنها یک جرعه آب نوشید. عرف خیلی اهمیت نمی دهد و می گوید که این روزه صحیح است و باید بقیه روز را امساک کند و مانعی ندارد و اعاده و قضا ندارد ولی شرع عرف را تخطئه کرده و فرمود اگر سر سوزنی عمدا آب به حلق برسد روزه باطل می شود و فایده ای ندارد و باید اعاده شود. در نتیجه هرکجا دلیل خاص شرعی داشتیم مبنی بر اینکه فلان عمل میسور است یا فلان عمل میسور نیست ما تابع دلیل خاص هستیم. ولی هرکجا چنین دلیلی نداشتیم، به اطلاق دلیل المیسور... مراجعه می کنیم و ملاک فهم عرف است و از اطلاق همین دلیل کشف می کنیم که باقی از عمل که میسور است دارای تمام مصلحت یا عمده مصلحت تمام عمل می باشد به گونه ای که اگر عمل واجب باشد، باقی واجب است و اگر مستحب باشد، باقی مستحب است و اصل همین اطلاق است آنگاه اگر دلیل خاصی بر اخراج از میسور عرفی یا الحاق به آن قائم شد (مثل باب نماز با اشاره و باب روزه که مثلا مثال زدیم). ما تابع دلیل هستیم.

ص: ۳۹۳

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه شرع، عرف را در موضوع تخطئه نمی کند، زیرا موضوع قاعده عنوان «المیسور» است و مراد هم میسور عرفی است و ضابطه معینی هم دارد و شارع هم برای این موضوع معنای جدیدی نیاورده و حقیقت شرعیه نشده، پس تخطئه موضوعی نیست. آری، از نظر حکم تخطئه می کند که عرف فلان جا حکم میسور را جاری می کرد و شرع تخصیص زد و فرمود جاری نیست، مثل باب روزه، و در جای دیگر حکم میسور را جاری نمی کرد و شرع تشریک داد و آنجا را ملحق به میسور عرفی نمود از لحاظ حکم میسور، مثل نماز غرقی، و گرنه دخل و تصرف در موضوع نکرده است.

قوله: تذنیب: مقدمه: جزء آن است که وجودش در مأمور به معتبر است و داخل در مأمور به است. شرط آن است که وجودش معتبر ولی خارج از مأمور به است (تقیید جزء و قید خارج) و مانع امری را گویند که عدمش در مأمور به دخیل است و موضوعیت دارد و با اصل مأمور به نمی سازد. مثل حدث قبل از نماز که مانع از ورود در نماز است، یا لباس غیر مأکول اللحم و ... و قاطع امری است که عدمش دخیل است، ولی از آن زاویه که موجب انقطاع هیئت اتصالیه می گردد، مثل خنده و تکلم و حدث ... در اثناء نماز.

با این مقدمه اگر در اصل جزئیت یا شرطیت شک می کردیم حکمش قبلا بیان شد اگر در اصل مانع یا قاطع بودن شک کنیم. حکمش قبلا بیان شد و اگر اصل جزء یا شرط بودن معلوم ولی در اطلاق و تقیید آن شک می کردیم در همین تنبیه چهارم بیان شد ولی حالا چهار مسئله کوتاه داریم.

۱- شک داریم که فلان امر جزء واجب است تا وجودش معتبر باشد و انجامش واجب باشد، یا مانع است تا فعلش حرام و عدمش معتبر باشد.

۲- شک داریم که فلان امر جزء واجب است یا قاطعیت دارد؟ ۳- آیا شرط است یا مانع؟ ۴- آیا شرط است یا قاطع؟

در اینجا چه باید کرد؟

شیخ اعظم فرموده این ها از قبیل دوران بین محذورین است که فلان امر واجب است یا حرام و در دوران بین محذورین جای تخییر عقلی است. پس ما مخیریم که این امر

ص: ۳۹۴

مشکوک را در نماز بیاوریم یا نیاوریم. (۱)

ولی مرحوم آخوند می فرماید که دوران بین محذورین در جایی بود که احتیاط ممکن نباشد. و اینجا احتیاط ممکن است به اینکه نماز را تکرار کنیم یک بار با این امر مشکوک، چون شاید جزء یا شرط باشد و یک بار بدون این، چون شاید مانع یا قاطع باشد و همه احتمالات تأمین شده، پس اینجا از باب دوران بین متباینین است و جای احتیاط است نه جای تخییر.

پایان مبحث اصاله الاحتیاط

۱- فرائد الاصول، ص ۲۹۸.

ص: ۳۹۵

فاتمه شرائط اصول عملیه

اشاره

تا به حال سه اصل از اصول عملیه بحث و بررسی شد (۱) اصل براءت، (۲) اصل تخییر، (۳) اصل احتیاط و قبل از ورود به مباحث اصل چهارم یعنی استصحاب، در خاتمه مباحث سه اصل مذکور، شرایط جریان اصول عملیه را ذکر می کنند. نظیر این بحث را در جریان اصول لفظیه عقلائیّه (اصاله العموم، اصاله الاطلاق، اصاله الظهور و ...) نیز داشتیم و در مباحث عام و خاص و غیره بدان اشاره شد که به محض برخورد با یک عام یا مطلق قرآنی، مجاز نیستیم که بلافاصله اصاله العموم و اصاله الاطلاق و ... جاری کنیم، چون شاید مخصص یا مقتدی در آیات دیگر یا در سنت و روایات باشد لذا لازم است نخست در اطراف آن فحص و تحقیق نموده و اگر پس از تحقیق و بررسی به وجود مخصصی دسترسی پیدا نکردیم. نوبت به اجراء اصاله العموم و مانند آن می رسد. بنابراین شرط اصلی جریان اصول لفظی فحص و یأس است. در جریان اصول عملیه شرعی و عقلیه نیز فی الجمله همین بحث مطرح است و لذا باید یکایک اصول عملیه را بررسی کنیم و ببینیم در کدامها فحص و یأس شرط است و در کجاها شرط نیست.

اما اصاله الاحتیاط: احتیاط همیشه پسندیده و بایسته است (در موارد علم اجمالی احتیاط واجب است و در موارد شک بدوی مستحب است و هرکدام که باشد حسن و رجحان و مطلوبیت آن جای تردید نیست.) و راه نجات و رستگاری است و هیچ خردمندی احتیاط را تقبیح نمی کند، بلکه همگان آن را حسن و نیکو شمرده و شخص محتاط را تحسین می نمایند و هیچ قید و شرطی هم در حسن و بایسته بودن آن دخیل

ص: ۳۹۶

نیست و حدّ و مرزی ندارد. جز اینکه به حدّ اختلال نظام برسد، اگر احتیاط مستلزم اختلال نظام گردد و باعث شود که نظام معیشت مسلمان مختل شود و زندگی انسان را فلج کند، چنین احتیاطی پسندیده نیست و اختلال نظام مبعوض شارع است و هرگز راضی نیست که مسلمان در زندگی دچار چنین بن بست‌ی شود. ولی مادام که به این مرز نرسیده، همیشه و در همه حال احتیاط کردن مطلوب است. ضمناً فرقی میان معاملات (منظور معاملات به معنای اعم کلمه یعنی مطلق توصلیات می باشد.) و عبادات (اموری که قصد قربت می طلبند.) نیست و در هر دو بخش احتیاط خوب است و در عبادات هم فرقی نیست میان اینکه احتیاط مستلزم تکرار نباشد (مثل موارد شک بدوی که آیا اقامه در نماز واجب است یا نه؟) و احتیاط به اتیان است و تکرار هم مطرح نیست و مثل موارد علم اجمالی و اقل و اکثر ارتباطی که احتیاط به اتیان اکثر است، نه به تکرار عمل و مواردی که احتیاط مستلزم تکرار باشد مثل علم اجمالی و دوران بین متباینین که اگر بخواهیم احتیاط کنیم، باید هم ظهر بخوانیم و هم جمعه و ...) در همه این ها احتیاط نیکو است.

قوله: و توهم: در خصوص احتیاط در عبادات اشکالاتی چند مطرح بود که برخی از آنها در تنبیه دوّم از تنبیهات اصل برائت ذکر شد (قصد قربت در عبادت تکلیفش چه می شود؟ که چهار راه حلّ داشت.) و برخی در امر هفتم از امور باب قطع ذکر شد (پاسخ اینکه قصد وجه و قصد تمیز چگونه میسر می شود، داده شد) و یکی از شبهات که در همان امر هفتم نیز مطرح شد، به مناسبت در اینجا ذکر می شود و آن اینکه احتیاط کردن و تکرار عبادت نوعی عبث کاری و بازیگری به امر مولی است و هرکس این انسان را ببیند که گاهی به این طرف نماز می خواند و گاهی به آن طرف، یک بار با این جامه نماز می خواند یک بار با جامه دیگر، یک بار با این مهر بار دیگر با مهر دیگر و ... می گوید که این آدم خودش را مسخره کرده و بازی درمی آورد. خلاصه عقلاء او را به بازیگری و بیهوده کاری متهم می کنند و این امور با روح عبادت که قصد امتثال و قصد قربت باشد، سازگار نیست: لذا اگر احتیاط در عبادت مستلزم تکرار باشد، هیچ حسن و رجحانی ندارد.

قوله: فاسد: مرحوم آخوند به دو دلیل این توهم را فاسد می داند.

ص: ۳۹۷

۱- همه جا تکرار کردن عبث کاری و بازیگری نیست، بلکه چه بسا هدف و انگیزه عقلایی او را وادار به انتخاب راه احتیاط و راه تکرار عمل، نموده است. مثلاً- برای تحصیل حکم واقعی از منابع (خصوصاً اگر مجتهد باشد) باید روزها و هفته‌ها و ماهها وقت صرف کند و برای فرار از این زحمت احتیاط می‌کند، یا برای تحصیل قبله واقعی باید ساعتها راه برود ... برای فرار از این مشقت راه احتیاط را برمی‌گزیند. یا باید مبالغ فراوان خرج کند و یا ذلت و خواری سؤال را تحمل کند ... برای فرار از این امور احتیاط می‌کند. و عمل را تکرار می‌کند و تمام این‌ها و مانند این‌ها اغراض و اهداف عقلایی هستند که هر خردمندی از هدف این شخص آگاهی پیدا کند، هرگز او را متهم به لاغی و عابث و لاعب و لاهی بودن نمی‌کند.

۲- برفرض که غرض عقلایی هم در میان نباشد، ولی در اینجا دو مطلب وجود دارد.

الف) اصل امتثال امر مولی

ب) نحوه امتثال و اینکه چگونه تکلیف را انجام بدهیم. در اصل امتثال داعی و محرک او فقط و فقط امر مولی است و صددرصد انگیزه الهی دارد و لا غیر و به دنبال دعوت امر راه افتاده ولی در مقام امتثال یکی راه تقلید را در پیش می‌گیرد و دیگری راه اجتهاد را و سومی راه احتیاط را، و در کیفیت اطاعت عبث کار و لاغی است و انگیزه‌های غیر الهی هم دخالت دارد. نظیر این مطلب فراوان است، فی‌المثل در تابستان گرم با آب خنک وضو می‌سازد که اصل وضو گرفتن به داعی امتثال امر است، ولی با آب خنک بودن داعی نفسانی دارد و ضمناً می‌خواهد قدری خنک شود و از شدت گرمای بدن کاسته شود و ... و کسی نگفته که آب خنک وضو را باطل می‌سازد. و چون در اصل انجام عمل قصد قربت دارد، عبادت صحیح است و از ناحیه قصد امتثال کمبودی ندارد و چیزی منافی با آن نیست.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه حتی در نحوه اطاعت نیز بازیگر نیست زیرا اگر ده نماز هم بخواند و این همه به خود زحمت دهد، تماماً برای احراز واقع و رسیدن به نماز واقعی و مصلحت واقعی است نه برای مسخره بازی و بیهوده کاری، و بینندگان چون از نیت او اطلاعی ندارند. او را متهم به لهو و لعب می‌کنند، و گرنه خیلی هم او را تشویق و

ص: ۳۹۸

تحسین می کردند. البته راه آسان تری هم دارد که تقلید کند و بپرسد و ... و یکی را انجام دهد ولی او راه سخت تر را برگزیده است.

قوله: بل یحسن: حتی در مواردی که حجت معتبری (ظن معتبر) بر نفی تکلیف در کار باشد، باز احتیاط بجاست. فی المثل خبر ثقه می گوید فلان کار واجب نیست ولی یقین آور که نیست و احتمال کمی هم وجود دارد که واجب باشد و در واقع مصلحت ملزمه داشته باشد و برای اینکه این مصلحت محتمله را از دست ندهد احتیاط می کند و انجام می دهد یا خبر ثقه می گوید فلان کار حرام نیست و مکلف آزاد است و اگر مرتکب شد و در قیامت معلوم شد حرام بوده عقابی ندارد، ولی برای فرار از مفسده واقعی و احتمال ضعیف حرمت و مفسده احتیاط می کند و از آن کار اجتناب می کند، چنین چیزی بسیار پسندیده و چنان کسی بسیار قابل ستایش است (آری اگر یقین به عدم وجوب یا عدم حرمت پیدا کند، وجهی برای احتیاط کردن نیست و موضوع احتیاط که احتمال بود منتفی است. ولی با ظن معتبر، موضوع دارد).

شروط اصل براءت

و اما اصل براءت: اصل براءت با چه شرائطی جاری می شود؟ براءت دو شعبه داشت.

۱- براءت عقلی به حکم قبح عقاب بلا بیان ۲- براءت نقلی به حکم رفع ما لا یعلمون، الناس فی سعه ...، هر کدام را جدا محاسبه می کنیم.

۱- براءت عقلی: اینکه عقل مستقل باشد به قبح عقاب بلا بیان و قبح مؤاخذه بدون برهان و بگوید در مورد فلان مشتبه الوجوب یا مشتبه التحريم آزادید و عقاب و مؤاخذه ای نیست. یک شرط اساسی دارد و آن فحوص و یأس است، یعنی نخست باید منابع را دید و تفحص کرد و پس از آن اگر حکم وجوب یا حرمت را بدست آوردیم که طبق آن عمل می شود و اگر ناامید شدیم و در شک و شبهه ماندیم، اینجاست که عقل می گوید شما آزادید و مؤاخذه ای ندارید، چون بیانی نرسیده و شما هم تلاش و کوشش خویش را کردید و هیچ فروگذار نکردید و مقصر نیستید بلکه قاصرید و دستتان کوتاه است. مأمور به واقع

ص: ۳۹۹

هم که نیستید. علم غیب هم که ندارید، و عقاب چنین کسی با حکمت خدای حکیم نمی سازد ولی کسی که کمترین کوششی نکرده و دنبال دلیل نگشته و به مجرّد شک اصل برائت جاری کرده مقصّر است و کوتاهی نموده و عقل هیچ عاقلی او را آزاد نمی داند و عقابش را قبیح نمی شمارد بلکه او را مستحق مذمت می داند. پس شرط جریان برائت عقلی عبارتست از: فحوص و یأس از ظفر به دلیل معتبری بر وجوب یا حرمت.

۲- برائت نقلی: ممکن است کسی توهم کند که روایات برائت اطلاق دارند و به اطلاقتشان قبل از فحوص و یأس را نیز شامل می شوند (رفع ما لا یعلمون، مقتید به قید بعد الفحص نیست و به قول مطلق فرموده: حکم مجهول و الزام مجهول برداشته شده است و شامل جهل و عدم العلم قبل از فحوص هم می شود). بنابراین همان طور که در شبهات موضوعیه به اتفاق کلمه فحوص لازم نیت و ابتدا به ساکن هم اگر کسی شک کرد که این مایع خمر است یا نه حرام است یا نه؟ برائت جاری می کند. همین طور در شبهات حکمیه هم به برکت اطلاق اخبار برائت، فحوص لازم نیست و به مجرّد شک در وجوب یا شک در حرمت از اصل برائت استفاده می کنیم.

قوله: *أما أنه استدللّ*: با اینکه اطلاقات آن اقتضا را داشت، ولی بزرگان فرموده اند که برای جریان برائت شرعی، فحوص و یأس لازم است و برای این مطلب به چهار دلیل استدلال کرده اند.

۱- اجماع: ادعای اجماع شده بر اینکه قبل از فحوص و یأس جای برائت نیست.

۲- حکم عقل: ما علم اجمالی داریم که در میان مشتبهات یقینا واجبات و محرّماتی وجود دارد که اگر فحوص و بحث کنیم آنها را خواهیم یافت. با وجود این علم اجمالی نوبت به برائت نمی رسد و علم اجمالی مؤثر و منجز است و احتیاط می آورد و لذا وظیفه ما فحوص است و بعد از فحوص و یافتن حرامها و واجبهای واقعی نسبت به باقیمانده از موارد، اصل برائت جاری می شود.

قوله: *ولا یخفی*: مرحوم آخوند دو دلیل گذشته را قبول ندارند، اما اجماع: اجماع منقول که اصلا حجت نیست و اجماع محصل هم وقتی ارزش دارد که مدرکی نباشد و در ما

ص: ۴۰۰

نحن فيه اجماع به احتمال قوی مدرکی است زیرا مسئله وجوب فحص از مسائلی است که هم عقل بدان حکم دارد (چنانچه در دلیل دوم ذکر شد) و هم آیات و روایات بدان ناطق می باشند (در دو دلیل بعدی خواهد آمد) و شاید یا حتما کسانی هم که بدان فتوا داده اند به استناد همین حکم عقل و مانند آن است و چنین اجماعی دلیل مستقل نخواهد بود و ارزش استدلال را ندارد.

قوله: و انّ الکلام: و امّا ردّ حکم عقل: فرض مزبور (علم اجمالی داریم...) از محلّ بحث خارج است و بحث ما در مواردی است که شبهه بدویّه و مجرد شک باشد و هیچ علم اجمالی نداشته باشیم. پس دلیل مزبور از ما نحن فيه اجنبی است.

سؤال: در مواردی که علم اجمالی نیست، فلسفه نبود آن چیست؟

جواب: نبود علم اجمالی یا به خاطر انحلال علم اجمالی به یک علم تفصیلی نسبت به مواردی و یک شک بدوی نسبت به ما زاد است که فعلا- نسبت به ما زاد علمی نیست و مجرد شک است و یا به خاطر این است که نود درصد شبهات مورد ابتلاء ما نیست و ده درصد مبتلا به است و علم اجمالی مربوط به آن نود درصد می باشد و در شبهات مورد ابتلاء، اصلا علم اجمالی نیست.

قوله: و لو لعدم الالتفات: این جمله که با لو وصلیّه آمده متعلّق به عدم ابتلاء است یعنی و لو عدم ابتلاء ما به آن نود درصد به خاطر غفلت و عدم توجه باشد که در این حال آن شبهات نود درصد مبتلا به ما نیست و یا عدم ابتلاء به خاطر جهات دیگر باشد و اقلش به خاطر عدم التفات است. ولی مرحوم مشکینی در حاشیه احتمال داده که این سهو قلمی بوده و صحیح آن است که: او لعدم الالتفات ... و راه سوّمی برای نبود علم اجمالی است و ربطی به عدم ابتلاء ندارد و می خواهد بگوید که گاهی نبود علم اجمالی به خاطر این است که مجتهد فعلا تمام توجهش به این مشتبّه است و از بقیه کلا غافل است و لذا نسبت به آنها علمی هم نیست چون فرع بر توجه و التفات است و نسبت به این شبهه مورد توجه هم که مجرد شکّ است این گونه موارد محلّ بحث ماست نه موارد وجود علم اجمالی فعلی مؤثر و منجز.

ص: ۴۰۱

۳ و ۴- قوله: فالاولی: دلیل سوّم و چهارم آیات فراوان و روایات بی شماری است که بر وجوب تفقه و تعلّم معالم دین و احکام دین دلالت دارد (۱) و بر مؤاخذه و مذمت بر خود ترک تعلّم دلالت دارد (۲) و در بعضی از آنها تعبیر این است که در قیامت فردی را به محکمه می آورند و می پرسند چرا عمل نکردی؟ می گوید که نمی دانستم به او گفته می شود که هلا- تعلّم یعنی چرا فرا نگرفتی؟ و بر ترک تعلّم مؤاخذه می شود. (۳) آنگاه اطلاقات برائت می گوید که تعلّم و فحص لازم نیست و ابتدا به ساکن می توان اصل برائت جاری کرد ولی این آیات و روایات می گوید که تعلّم لازم است و بدون آن برائت جاری کردن در دسر دارد و در قیامت باید جوابگو باشی و راه جمع این دو دسته آنست که اطلاقات برائت را بدین وسیله قید زده و بگوییم که اخبار برائت مربوط به بعد از فحص و یأس است و اینجا جای برائت است و امّا قبل از فحص و یأس، جای آیات و روایات وجوب تعلّم و تفحص است.

البته بعضی ها به گونه دیگری جمع کرده و گفته اند که: اخبار برائت مال شبهات بدویّه است و آیات و روایات تعلّم مربوط به موارد علم به تکلیف است خواه علم اجمالی یا علم تفصیلی و مؤاخذه و مذمتی که در این ادله مطرح شد مال این است که چرا به آنچه می دانستی و آگاه بودی عمل نمودی نه اینکه مؤاخذه بر ترک تعلّم باشد.

مرحوم آخوند می فرماید که این وجه جمع صحیح نیست، زیرا ظهور آیات و روایات در اینکه مؤاخذه بر خود ترک تعلّم و فحص باشد، خیلی قوی است (بلکه برخی از آنها نصّ در این معنا هستند.) و اگر مؤاخذه بر ترک تعلّم شد، پس این ادله نیز مربوط به موارد شبهه و شک و عدم علم است و می گوید که آنچه را نمی دانی برو یاد بگیر و حق نداری برائتی شوی و همان وجه جمع نخست صحیح است.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه تنها برخی از روایات سخن از مؤاخذه بر عمل بعد از علم دارد و گرنه نوع این ادله سخن از مؤاخذه بر خود ترک تعلّم است.

۱- سوره توبه، آیه ۱۲۳؛ سوره نحل، آیه ۴۳؛ اصول کافی، ج ۱، ص ۳۱-۳۰، روایات باب.

۲- الکافی، ج ۳ ص ۶۸؛ امالی صدوق، ج ۱، ص ۹، تفسیر صافی، ج ۱، ص ۱۸۶.

۳- تفسیر صافی، ج ۱، ص ۱۸۶، ذیل آیه: فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ- انعام/ ۱۴۹.

ص: ۴۰۲

و امّا اصل تخییر: در دوران بین محدورین (فلان کار واجب است یا حرام) نیز چنین نیست که ابتدا به ساکن و به محض برخورد با شبهه بتوان حکم به تخییر نمود، بلکه شرط حکم عقل به تخییر عملی آن است که اول فحوص و تحقیق کنیم و اگر از منابع و ادله به یک طرف رسیدیم یا رجحانی بود، همان تعیین پیدا می کند و اگر بعد از فحوص هم کماکان دو طرف مساوی بود و رجحانی نبود، نوبت به تخییر عقلی می رسد و دقیقاً به همان دلیل که در براءت عقلی فحوص لازم شد، در تخییر عقلی نیز فحوص لازم است و گرنه عقل انسان را مقصر دانسته و مستوجب مؤاخذه می داند.

(راجع به استصحاب نیز همین شرط وجود دارد، یعنی به محض اینکه مثلاً- در زمان حضور نماز جمعه واجب بود و در زمان غیبت شک در بقاء پیدا کردیم، حق نداریم بلافاصله استصحاب بقاء و جوب جاری کنیم، بلکه نخست باید فحوص کنیم و اگر مقلد هستیم از مجتهد پرسییم. اگر مجتهد هستیم به ادله مراجعه کنیم و بعد از فحوص و یأس جای استصحاب است و چون در باب استصحاب جداگانه راجع به شرط جریان آن، بحثی نشده لذا در همین جا به مناسبت اشاره شد)

قوله: و لا بأس: حال که سخن از شرط جریان براءت عقلی و شرعی به میان آمد و به این نتیجه رسیدیم که قبل از فحوص و تعلم و سؤال جای اصل براءت نیست و حتماً باید بعد الفحوص و الیأس براءت جاری شود. به مناسبت وارد این مسئله می شویم که اگر کسی وظیفه ناشناس بود و قبل از فحوص و تعلم و به فحوص برخورد با شبهه اصل براءت جاری کرد چه آثار و عواقب سوء و تبعات منفی و بدی دارد؟ در این رابطه دو بحث مطرح است

۱- جریان استحقاق عقوبت بر مخالفت واقع است، یعنی اگر کسی احتمال حرمت عملی را می داد و فحوص و تعلم نکرد و اصل براءت جاری کرد و آن را مرتکب شد و در قیامت معلوم شد که واقعا حرام بوده بر این مخالفت و ارتکاب حرام مؤاخذه می شود. و نیز اگر احتمال جوب می داد و فحوص نکرده براءتی شد و گفت: ان شاء الله واجب نیست و عملاً آن را ترک نمود و بعد معلوم شد که واجب بوده عقاب و مؤاخذه دارد آنهم بر ترک واجب واقعی (طبعاً اگر مصادف با واقع نبود، یعنی در واقع حرام نبود یا واجب نبود و وی

ص: ۴۰۳

برائتی شده بود مؤاخذه ندارد زیرا این ترک تعلّم و اجرای برائت منجر به مخالفت واقع شده)

قوله: فانها و ان کانت: گویا کسی اشکال می کند که این گونه اشخاص که قبلا تعلّم نکرده اند غالبا در مقام عمل غافل هستند و اصلا توجه ندارد که کارش مخالفت با واجب یا حرام واقعی است. و اصلا احتمالش هم به ذهن او نیامده است و صددرصد غافل است و عقاب شخص غافل قبیح است و از خدای حکیم صادر نمی شود. پس چگونه شما می گویید که بر نفس مخالفت واقع مؤاخذه می شود؟

مرحوم آخوند در پاسخ می فرماید: قبول داریم که این شخص در هنگام مخالفت صددرصد غافل است و اصلا توجه به مخالفت ندارد ولی این مخالفت مغفول عنه و غیر ارادی و اختیاری یک سرچشمه ارادی و اختیاری دارد و به یک امر اختیاری و مورد التفات منتهی می شود و آن قضیه ترک تعلّم است که روز اول ملتفت بود و احتمال وجوب یا حرمت می داد و عقل و شرع او را به یادگیری دعوت نمودند و مختار بود که برود یاد بگیرد تا در مخالفت واقع نیفتد، ولی این کار را نکرد و حالا غافل است و مخالفت هم می کند. پس این از روی غفلت بودن منتهی می شود به یک مخالفت ارادی و اختیاری و ترک تعلّم و همین اندازه کافی است که بر این مخالفت مؤاخذه شود و مقذور با واسطه هم مقذور است و اصولا در کلیه افعال تولیدی و تسبیبی مطلب از این قرار است که آدمی قدرت بر سبب دارد و قدرت بر مسبب ندارد، ولی اگر مسبب بدنبال سبب آمد بر نفس این مسبب مؤاخذه می شود. و اگر بگویید که چرا بر خود ترک تعلّم عقاب نشود؟ می گوییم از دید مشهور تعلّم وجوب نفسی و استقلالی ندارد تا مخالفتش حرام و موجب عقوبت باشد، بلکه وجوب غیری و مقدمی دارد و از باب مقدمه برای عمل واجب است و واجب غیری مخالفتش عقوبت ندارد.

۲- قوله: بل مجرد: مرحوم آخوند سخن مشهور را قبول دارند که عند الإصابه با حرام واقعی یا واجب واقعی عقاب بر خود مخالفت با واقع و بر معصیت است ولی مضافا به این مطلب می فرماید که در مواردی که شخص احتمال حرمت یا وجوب می دهد و ملتفت به

ص: ۴۰۴

این احتمال نیز می‌باشد و مع ذلک اعتنا نکرده و فحص نمی‌کند و برائت جاری می‌شود و تصادفا در قیامت هم معلوم می‌شود که واقعا این کار واجب نبوده یا واقعا حرام نبوده باز هم وی مستحق عقاب است. ولی این بار استحقاق عقاب بر مخالفت واقعی نیست، بلکه بر عنوان تجزّی بر محتمل الحرام او الواجب، مؤاخذه می‌شود و در مباحث قطع گذشت که به عقیده آخوند شخص متجزّی همانند شخص عاصی مستحق عقاب است.

قوله: نعم یشکل: واجبات دو دسته می‌باشند. ۱- مطلق که هیچ قید و شرطی ندارد ۲- مقید که دارای قید و شرط و خصوصیت است و مقید نیز دو قسم دارد: ۱- مشروط که معمولا با جمله شرطیه ادا می‌شود و شرطش اعم از این است که دخول وقت باشد یا استطاعت و بلوغ و عقل و نصاب و مانند آن باشد. ۲- موقت که معمولا بدون ادوات شرط می‌آید. مثل اقم الصلاة عند دخول الوقت. یا لدلوك الشمس الی غسق الليل ... و شرط آن دخول وقت است و بنابراین واجب موقت در حقیقت قسمی از مشروط است و ذکرش بعد از واجب مشروط از قبیل ذکر خاص پس از عام است.

با حفظ این نکته معترض می‌گوید که در واجبات مطلق سخنان شما را می‌پذیریم که اگر کسی بدون تعلّم برائتی شد و مخالفت نمود، مؤاخذه دارد ولی در واجب مشروط و موقت قبول نداریم که اگر کسی تعلّم و فحص را کنار گذاشت و منجر شد به اینکه بعد از حصول شرط یا دخول وقت. واجبی را ترک کرد، مستحق عقاب باشد، بلکه مدعی هستیم که در این دو نوع از واجبات برفرض که در قیامت معلوم شد که واجب بوده و وی ترک کرده عقاب ندارد تا چه رسد به اینکه بعدا معلوم شود واجب نبوده که به طریق اولی مؤاخذه ندارد و سرّ مطلب آن است که در واجب مشروط و موقت تا قبل از حصول شرط و وقت که اصلا تکلیف فعلی و منجز نیست تا مخالفت آن حرام و موجب عقوبت باشد و بعد از حصول شرط و دخول وقت هم تکلیف فعلی نیست زیرا الآن در سایه غفلت و بی‌توجهی اصلا اراده ای ندارد و قدرت بر انجام واجب ندارد و در سایه نبود تمکّن، تکلیف فعلی نیست و مخالفتش عقاب ندارد. بنابراین اگر کسی فحص و تعلّم نکرد و برائت جاری کرد و موجب شد تا واجب مشروط یا موقتی در وقت خودش ترک شود، مؤاخذه ندارد و قول

ص: ۴۰۵

مشهور که تارک تعلّم و مجری برائت مؤاخذه دارد در این دو دسته از واجبات ناتمام است.

۳- قوله: و لذا التجأ: به خاطر همین اشکال مرحوم مقدس اردبیلی (۱)، و شاگرد ایشان صاحب مدارک (۲) فرموده اند که اصولاً ما اصل مبنای مشهور را که وجوب تعلّم و فحش را غیرى و مقدّمی دانسته اند، قبول نداریم و مدّعی هستیم که تعلّم واجب نفسی و استقلالی است و خودش مخالفت و موافقت، ثواب و عقاب دارد و اگر کسی تعلّم نکرد، بر ترک خود این واجب عقاب می شود نه بر ترک واقع و مخالفت واقع، بلکه چه مخالفت با واقع بکند و چه نکند بر مخالفت با ترک تعلّم مؤاخذه می شود و اگر این شد، مشکل استحقاق عقوبت در واجب مشروط و موقت حلّ می شود و ما نمی گوئیم عقاب برخورد واقع است تا کسی آن اشکال را بکند بلکه می گوئیم که عقاب بر ترک تعلّم است و در واجب مشروط و موقت نیز تعلّم و تفقه واجب و لازم بوده و قبل از حصول شرط یا وقت باید فرا می گرفت تا در وقت خودش به درستی انجام می داد و چون یاد نگرفته، مستحق عقاب است، البته تعلّم واجب نفسی تهیّتی است.

بیان مطلب: کلا واجبات دو دسته می شوند. ۱- ارشادی عقلی، ۲- مولوی شرعی.

واجب شرعی نیز سه دسته است ۱- نفسی ۲- غیرى ۳- طریقی، واجب نفسی هم دو قسم است:

۱- نفسی غیر تهیّتی یعنی واجبی که برای مصلحتی که در خود آن وجود دارد واجب شده و ضمناً زمینه ساز واجب دیگر نیست مثل نماز صبح، صوم روزهای رمضان و ...

۲- نفسی تهیّتی که ضمن نفسی بودن و دارای ملزمه بودن زمینه ساز واجب دیگر است و ما را برای اداء فریضه دیگر مهیا می سازد، همانند نماز ظهر که تا نخوانیم، نمی توانیم، وارد نماز عصر شویم و ... حال وجوب تعلّم از این قماش است، یعنی یک واجب نفسی و استقلالی و دارای مصلحت است و ضمناً مکلف را مهیا می کند که سایر واجبات و محرّمات را امتثال کند.

قوله: و یسهل بذلک: در واجب مطلق، ما و مشهور عقاب را بر خود مخالفت واقع

۱- مجمع القائده، ج ۲، ص ۱۱۰.

۲- مدارک الاحکام، ج ۱، ص ۱۲۳.

ص: ۴۰۶

دانستیم و اشکالی شد که مکلف در حال مخالفت غافل است ... ما جواب دادیم که این امر مغفول عنه به یک امر ارادی و اختیاری منتهی می شود. و همین مقدار کافی است که مصحح عقاب بر مخالفت واقع باشد .. حال می گوئیم اگر قبول این پاسخ بر کسی سخت و سنگین بود و گفت ما قبول نداریم که منتهی شدن به یک امر اختیاری مجوز عقوبت باشد بلکه باید علاوه حین العمل ملتفت باشد و غافل نباشد و گرنه عقاب غافل فعلی صحیح نیست ... خواهیم گفت راه حل دو دانشمند مذکور را در پیش گرفته و از راه وجوب نفسی تعلم پیش آمده و می گوئیم چه مانعی دارد که در واجب مطلق نیز وجوب تعلم را نفسی تهیئی بدانیم و عقاب را بر خود ترک تعلم بدانیم که اگر این شد مشکل کلا مرتفع می شود.

قوله: و لا یخفی: اشکالی که در واجب مشروط و موقت مطرح شد، قابل حل نیست مگر اینکه یا راه حل مقدس اردبیلی و صاحب مدارک را ارائه کنیم و ملتزم به وجوب نفسی تعلم شویم (برخلاف مشهور) و یا راه حل دیگری ارائه کنیم و آن اینکه در مباحث مقدمه واجب به تفصیل گفته که شیخ اعظم با مشهور در مورد واجب مشروط اختلاف نظر داشتند. به عقیده مشهور در این گونه واجبات، اصل وجوب و تکلیف مشروط به شرط است و تا استطاعت .. حاصل نشود اصلا وجوبی نیست ولی به عقیده شیخ انصاری، همه جا اصل وجوب مطلق است و پیش از شرط هم تکلیف آمده ولی واجب و امثال پس از حصول شرط است. در خصوص موقت هم فصول با دیگران اختلاف داشت دیگران می گفتند که تا وقت داخل نشود خبری نیست و فصول می گفت قبل از موسم حج هم وجوب حج بر گردن مستطیع آمده ولی امثال آن در ایام موسم حج است و نامش را واجب معلق می گذاشت. حال در ما نحن فیه در واجب مشروط و موقت همین رأی شیخ و صاحب فصول را اختیار کنیم و بگوئیم قبل از حصول شرط و دخول وقت هم اصل وجوب و تکلیف هست، منتها فوراً کسی توهم نکند که پس ایجاد و تحصیل مقدمات لازم است، خیر مقدمات وجودیه واجب دو دسته است.

قسمی از آنها مفروض الحصول است و اگر خود به خود حاصل شد امثال واجب می شود و وجوب به فعلیت می رسد. مثل استطاعت برای حج، نصاب برای زکات و ...

ص: ۴۰۷

و قسمی از آنها لازم التحصیل است و مکلف باید به دست خویش آنها را ایجاد کند.

مثل وضو برای نماز، زاد و توشه برای حج و ... و در ما نحن فیه بگوییم که قبل از شرط یا وقت هم وجوب و تکلیف آمده، منتها سایر مقدمات عموماً مفروض الحصول است نه لازم التحصیل و خصوص تعلّم واجب که این نیز یکی از مقدمات می باشد لازم التحصیل است و باید ایجاد شود.

روی این اصل اگر کسی در واجب مشروط و موقت هم قبل از وقت یا شرط فحوص و تعلّم نکرد و منجر شد به اینکه در وقت خود یا پس از حصول شرایط. غافل شود و واجب واقعی را انجام ندهد، مؤاخذه دارد. از این باب که تکلیف قبلاً هم آمده و باید فرامی گرفت تا انجام می داد و فرا نگرفته و بعداً غافل شده و انجام نداده و لذا مؤاخذه دارد. پس واجب مطلق با واجب مشروط و موقت از نظر این مقدمه یعنی تعلّم فرقی ندارند و در هر دو لازم التحصیل است. آری از نظر سایر مقدمات فرقی دارند که در مطلق، آنها نیز لازم التحصیل می باشند و در مشروط و موقت، آنها لزوم تحصیل ندارند، بلکه مفروض الحصول هستند.

قوله: و اما لو قيل: در پاسخ به اشکالی که در واجب مشروط و موقت مطرح شد دو راه حل ارائه شد حال می فرماید که اگر کسی راه حلّ دوّم را قبول نکرد و مبنای شیخ اعظم را در واجبات مشروط و مبنای صاحب فصول را در واجب موقت نپذیرفت کما اینکه مشهور آن را قبول ندارند و در علم اصول مطرح شده و طبق فتوای مشهور در واجب مشروط تا شرط حاصل نشود اصلاً تکلیفی نیست، تا وقت داخل نشود اصلاً امری نیست و دلایل این مطلب هم در مبحث مقدمه واجب به مناسبت مطرح شد و عمده دلیل این بود که متفاهم عرفی از ظاهر جمله شرطیه و متبادر از آن همین است که قید مربوط به مفاد هیئت و اصل وجوب باشد، نه مفاد ماده یا واجب ...

با توجه به این حرفها در صورت عدم پذیرش راه حلّ دوّم، نوبت به راه حلّ اوّل می رسد و باید گفت که برای حلّ مشکل واجب مشروط و موقت هیچ راهی جز التزام به وجوب نفسی تعلّم که مقدّس و صاحب مدارک ملتزم بودند، نداریم و معنای وجوب نفسی تعلّم آن است که عقابی اگر باشد (طرف توبه نکند و ...) بر نفس ترک تعلّم خواهد

ص: ۴۰۸

بود نه بر مخالفت با واقعی که ترک تعلّم بدان منتهی می شود. مرحوم آخوند هم راه دیگری به ذهنشان نمی رسد و می فرماید: «لا بأس به» یعنی التزام به وجوب نفسی بلامانع است.

(البته به نظر می رسد با توجه به اینکه قبلا در واجبات مطلقه رأی مشهور و مرحوم آخوند این شد که استحقاق عقاب بر مخالفت واقع است و با توجه به اینکه ادله وجوب تعلّم دو دسته نیستند که بخشی از آنها در واجب مطلق و برخی در واجب مشروط و موقت وارد شده باشند و با توجه به اینکه یک دسته دلیل نمی تواند هم بر وجوب غیری و مقدمی تعلّم دلالت کند و هم بر وجوب نفسی آن و با توجه اینکه مشهور وجوب تعلّم را در واجب مطلق، وجوب غیری می دانستند، قدری کار مشکل می شود و مستلزم آنست که وجوب تعلّم هم نفسی باشد و هم غیری و این اجتماع مثلین است و محال، و نیز استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد می شود که این نیز محال است و نیز بر مسلک شما باید تعدّد عقوبت باشد یکی بر ترک تعلّم و دیگری بر مخالفت با واقع که این نیز قائل ندارد. این ها محذور یا محاذیری است که متوجه مرحوم آخوند می شود.)

قوله: و لا ینافیہ: این فراز پاسخی به کلام شیخ اعظم است که فرمود. از ظاهر اخبار باب تعلّم این گونه استفاده می شود که وجوب تعلّم یک وجوب غیری و مقدمی است نه یک وجوب نفسی و استقلالی و این با قول به وجوب نفسی تعلّم سازگار نیست (۱) ولی مرحوم آخوند در پاسخ می فرماید که دو مطلب باهم خلط شده

۱- وجوب تعلّم وجوب غیری باشد یعنی وجوبی که از غیر و ذی المقدمه مترشح شده و آن غیر، واجبات دین و عمل به آنها است که چون عمل به واجبات لازم است بنابراین تعلّم آنها نیز از باب مقدمه برای عمل واجب است و گرنه در نفس تعلّم مصلحتی نیست تا وجوب نفسی داشته باشد.

۲- وجوب تعلّم درعین حال که نفسی و برای مصلحتی در ذات تعلّم و تفقه است ولی لاجل الغیر و للغیر، یعنی للتهيؤ الى الغیر است، یعنی ما را مهیا می سازد برای رسیدن به واجب دیگری که عمل به وظایف دینی باشد و واجب نفسی تهیی است. با این حساب

ص: ۴۰۹

می توان گفت که کلیه واجبات از یک نظر برای غیر رسیدن به مصالح و در نهایت برای نیل به سعادت و نعمت ابدی و بهشت برین است و این ها منافاتی با نفسی بودن آنها ندارد و به نظر مرحوم آخوند و جوب تعلّم از این قییل است. پس منافاتی ندارد که هم نفسی باشد و هم لغیره ای للتهیؤ لا یجاب الیغیر باشد.

قوله: فافهم: اشاره به این است که کسی نگوید واجب نفسی تهیئی چه صیغه ای است و این کلام صدر و ذیلش تناقض دارد و نفسی بودن با تهیئی بودن نمی سازد، زیرا در پاسخ می گوئیم که هیچ تناقضی نیست و نمونه در شرعیات و عرفیات دارد، در شرعیات مثل نماز ظهر نسبت به عصر، مغرب نسبت به عشاء که تا ظهر و مغرب خوانده شود. نمی توان وارد عصر و عشاء شد و این ها در عین وجوب نفسی بودن ما را برای واجب بعدی مهیا می کنند و در عرفیات نیز چنین است فرض کنید کسی که پله اول از مدارج علمی را پیموده به همان اندازه فایده برده و چنین نیست که دستش تهی باشد، ولی همین کار زمینه ای را برای صعود به مدارج علمی بالاتر فراهم می سازد.

قوله: و اما الاحکام: کسی که قبل از فحص و یأس براءتی می شود یک مطلب راجع به استحقاق عقوبت بود که تا به حال ذکر شد مطلب دیگر راجع به احکام این معامله یا عبادتی است که وی در آنها اصل براءت جاری کرده است که آیا این اعمال محکوم به صحت هستند و در نتیجه اعاده و قضا ندارند و یا محکوم به فساد و بطلان هستند؟

امّا در معاملات (به معنای عام کلمه یعنی مطلق اعمال توصیئی که قصد قربت لازم ندارند.) اگر کسی شک در حلیت و حرمت کاری داشت و اصل اباحه و حلیت جاری کرد، یا شک در وجوب داشت و اصل براءت جاری کرد بعد هم معلوم شد که واقعا حلال بود و واجب نبوده و عملی که انجام داده خلاف واقع نیست، چنین معامله ای محکوم به صحت است و اگر خلاف واقع در آمد و نقص داشته و فاقد جزء یا شرطی بوده و ... باطل و فاسد است.

و اما در عبادات (اموری که قصد قربت لازم دارند.) اگر کسی شک در وجوب اقامه داشت یا شک در وجوب سوره یا جزئییت یا شرطییت فلان امر داشت و قبل از فحص و

ص: ۴۱۰

یأس برائت جاری کرد و بعد کشف خلاف شد و معلوم شد که عمل مخالف واقع بوده که حتما فاسد و باطل است و باید اعاده کند، ولی سخن در این است که در معاملات غیر از موافقت با واقع چیز دیگری مطرح نبود، اما در عبادات غیر از آنکه پیکره عمل از لحاظ اجزاء و شروط باید هماهنگ با واقع باشد، قصد قربت نیز لازم است. لذا حتی اگر عملش مطابق واقع هم باشد و کمبودی هم نداشته باشد، ولی در مواردی که قصد قربت از او متمشی نیست از این زاویه عملش باطل است و آن در فرض است که شاک و جاهل بسیط است و ملتفت است که شاید سوره جزء باشد و مع ذلک بدون فحوص برائت جاری می کند و سوره را کنار می زند و بعد هم معلوم می شود که سوره جزء نبود، ولی وی در هنگام عمل چون شک داشته و احتمال می داده که بدون سوره نمازش بی فایده باشد، لذا قصد قربت از او نمی آید و بدون قصد قربت هم عبادت فایده ای ندارد لذا محکوم به بطلان است و علت بطلان هم آن است که مأمور به واقعی را نیاورده است که عبادت با قصد قربت باشد و دلیلی هم بر اجزاء و صحت عمل نیست تا به دلیل خاصی حکم به صحت شود. (آری اگر غافل باشد یا از والدین و دیگران نماز را به همین نحو فرا گرفته است که بدون سوره بخواند، چنین کسی چون احتمال نمی دهد که سوره واجب باشد و جزم به عدم وجود دارد، لذا قصد قربت از او متمشی است و می توان حکم به صحت نمود.)

قوله: *ألا فی الاتمام*: تنها در سه باب است که اگر کسی جاهل باشد و لو جاهل مقصر که توجه به جهلش دارد و می تواند رفع جهل کند و بپرسد یا تحقیق کند ولی این کار را نمی کند و از روی جهالت کاری برخلاف مأمور به واقعی انجام می دهد. عملش صحیح است و عبادتش باطل نیست.

۱- تمام در موضع قصر: یعنی مسافر است و باید نماز را قصر بخواند، ولی براساس جهل به مسئله در سفر نماز را تمام و کامل می خواند.

۲- اخفات در موضع جهر، یعنی در مثل نماز صبح و مغرب و عشاء باید قرائت را با صدای بلند و جهرا بخواند، ولی در اثر ندانستن مسئله اخفاتا و بی صدا می خواند باز نمازش صحیح است و اعاده لازم نیست.

ص: ۴۱۱

۳- جهر در موضع اخفات که عکس فرضی قبلی است. در این سه مورد روایت صحیح داریم که زراره از امام باقر نقل کرده و مشهور هم برطبق آن فتوا داده اند. عن زراره عن ابی جعفر (ع) فی رجل جهر فیما لا- ینبغی الاجهار فیه، و اخفی فیما لا- ینبغی الاخفاء فیه، فقال انی ذلک فعل متعمدا فقد نقض صلاته و علیه الاعاده فان فعل ذلک ناسیا او ساهیا او لا یدری فلا شیء علیه و قد تمّت صلاته (۱) در این حدیث دو مسئله اخفات در جای جهر و جهر به جای اخفات مطرح شده است. عن زراره و محمد بن مسلم قالوا قلنا لابی جعفر (ع) رجل صلّی فی السفر اربعا أ یعید ام لا؟ قال: ان کانت قرأت علیه آیه التقصیر و فسرت له فصلی اربعا اعداد، و ان لم یکن قرأت علیه و لم یعلمها فلا اعاده علیه (۲) در این حدیث هم مسئله اتمام به جای قصر مطرح شده است. آنگاه در این سه باب اگر جاهل قاصر باشد که نمازش صحیح است و اعاده ندارد و هم مستوجب عقاب نیست. ولی اگر جاهل مقصّر باشد، باز به حکم روایات مذکور نمازش صحیح است، ولی از آن نظر که مقصّر است و کوتاهی کرده و نرفته یاد بگیرد مستحق عقاب است، زیرا مأمور به واقعی را بجا نیاورده است و خودش مقصّر است (حال عقاب بر ترک تعلم باشد که واجب نفسی است یا بر مخالفت واقع باشد، علی المبنی که در مطلب قبل بیان شد).

قوله: ان قلت: این اشکال و جواب در حقیقت متضمن چند سؤال و جواب است که در متن کفایه در ضمن ان قلت، تنها دو سؤال مطرح شده ولی با بیاناتی که در ضمن قلت دارند، سؤالهای دیگری ضمنا مطرح می شود و ما تمام آنها را به صورت سؤال و جواب مطرح می کنیم و منتظر ترتیب کتاب نمی شویم که اول دو پرسش ان قلت و سپس پاسخها را در مطرح کنیم و در خصوص این فراز ترتیب بحث کفایه را مراعات نمی کنیم.

۱- با اینکه اتمام در موضع قصر، جهر در موضع اخفات، اخفات در موضع جهر امر ندارد و مأمور به نیست، چگونه حکم به صحت آن شده و امام (ع) صریحا فرمودند اعاده لازم نیست؟ کرارا گفته شد که از نظر محققین صحت عبادت دائر مدار وجود امر فعلی و

۱- وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۷۶۶، باب ۲۶، حدیث اول.

۲- وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۵۳۱، باب ۱۷، حدیث ۴.

ص: ۴۱۲

قصد امثال امر نیست بلکه کافی است که ملاک امر (مصلحت ملزمه) در آن باشد و به قصد ملاک بیاوریم، و در سه باب مذکور چنین است، یعنی نماز تمام برای مسافر جاهل، مشتمل بر صددرجه مصلحت است و هکذا در جهر و اخفات و همین کافی است که محکوم به صحت باشد.

۲- از کجا فهمیدید که نماز تمام، واجد مصلحت لازم الاستیفاء و کامل است و هکذا نماز جهری یا اخفاتی؟ جواب: از حکم امام (ع) به صحت و عدم اعاده وجود ملاک و صلحت را بدست آوردیم و از معلول به علت رسیدیم (طریق ائی)

۳- اگر نماز کامل برای چنین مسافری دارای مصلحت کامل است، پس چرا امر فعلی ندارد و بدان امر نشده؟ جواب: با وجود امر فعلی به نماز مهم تر یعنی قصر برای مسافر که مصلحت کامل تر و بیشتری دارد نوبت به امر به مهم نمی رسد

۴- چه مانعی دارد که هم نماز تمام و هم قصر برای مسافر امر داشته باشد؟ جواب:

اجتماع آن دو محال است و در یک وقت دو نماز واجب نیست، بلکه واجب واقعی یکی است یا قصر و یا اتمام و با وجود واجب واقعی که مهم تر است نوبت به واجب دیگر نمی رسد و بالعرض اجماع آن دو محال است.

۵- فقهاء نوعاً فتاوی آنها اطلاق دارد و می گویند که اگر جاهل مقصر بود، نماز را کامل خواند و یا به جای جهر، آهسته خواند و بالعکس. در اثر تقصیر و کوتاهی مستحق عقاب است و این را مطلق می آورند، یعنی حتی اگر هنوز وقت باقی است، عالم شد و امکان تدارک و جبران هم وجود دارد ولی مع ذلک می گویند فایده ای ندارد و وی مستحق عقاب است علت چیست؟ با فرض بقاء وقت و امکان تدارک که وی مقصّر نیست، پس عقاب چرا؟ جواب: اتفاقاً مشکل همین جا است که دیگر قابل تدارک نیست، زیرا در حق جاهل مقصر نماز تمام صددرجه مصلحت داشت و وی با انجام آن به این مصلحت تام رسید و دیگر امکان رسیدن به مصلحت کامل تر وجود ندارد تا قابل جبران باشد و چون منشأ این محرومیت، تقصیر و کوتاهی خود اوست و ترک تعلم منجر به این محرومیت شده و آنها هم به سوء اختیار خودش بود لذا استحقاق عقوبت باقی است و مرتفع نمی شود. (در ان قلت

ص: ۴۱۳

در متن سؤال اول و پنجم مطرح شده و سایر پرسشها از لابلای قلت و شروع در پاسخ از سؤال اول استفاده شد.

قوله: ان قلت: در پاسخ ان قلت اولی بیان شد که با انجام تمام به جای قصر، امکان تدارک قصر وجود ندارد و مکلف نمی تواند مجدداً نماز قصر بجا آورد (حتی اگر وقت هم باقی باشد). حال معترض می گوید که بنا بر اتمام در موضع قصر و اخفات در مکان جهر و بالعکس (ولی در ادامه روی مثال قصر و اتمام بحث را پیاده می کنیم و دو باب دیگر نیز حکمش روشن خواهد شد). موجب تفویت واجب فعلی می شود (زیرا خواندن نماز تمام مانع شد از اینکه قصر بر من واجب شود و اعاده یا قضا داشته باشد). و تفویت واجب حرام است (و مکلف مجاز نیست کاری بکند که واجب فعلی از وی فوت شود) و سبب حرام نیز حرام است (زیرا مسبب بدون سبب حاصل نمی شود. پس حرمت از مسبب به سبب سرایت می کند). پس خود نماز تمام هم حرام است و حرمت در عبادات ملازم با فساد و بطلان است (و مبسوطاً در جلد اول کفایه بیان شد). در نتیجه باید نماز تمام در جای قصر، باطل و فاسد باشد پس چرا حکم به صحّت و اجزاء نموده و فرمودید: اعاده و قضاء ندارد؟

قوله: قلت: در پاسخ می گوئیم که دو امری که نقیض یکدیگر هستند. در عرض هم می باشند، و گرنه در طول هم تناقضی ندارند، دو امری هم که ضدّ یکدیگر هستند، باز هم در عرض هم هستند و گرنه در طول هم مانعی ندارد که جسم واجد در این لحظه ایض و در لحظه بعد اسود باشد. و نیز وجود هر ضدی با عدم ضدّ دیگر در عرض هم هستند و هیچ کدام سبب و علت و مقدمه برای دیگری نیست، بلکه نبود سیاهی معلول نبود علت سیاهی است و وجود سفیدی هم معلول وجود علت آن است. آری عدم یکی از دو ضد با وجود ضد دیگر متلازمان هستند و هر کجا یکی از آن دو موجود بود، دیگری حتماً معدوم است، وجود یکی همواره همراه با عدم دیگری است.

با حفظ این قواعد، قصر و اتمام ضدّان هستند و اجتماع آن دو نشاید و طبعاً وجود هر کدام با عدم دیگری همراه است اما نه از باب اینکه عدم یکی مقدمه و سبب برای وجود

ص: ۴۱۴

دیگری باشد، و وجود دیگری وابسته به آن باشد، یا وجود احدهما مانع از وجود دیگری باشد. بلکه وجود تمام (مثلاً معلول علت خودش است که علم و اراده و عمد باشد و عدم قصر هم معلول علت خودش است که جهل و عدم اراده و یا وجود کراهت نسبت به آن باشد ولی در خارج معیت دائمی دارند و همواره وجود اتمام ملازم با عدم قصر است و قابل جمع نیستند پس قضیه سببیت و مسببیت مطرح نیست، بلکه قضیه تلازم مطرح است و در متلازمان آنچه مسلم است اینکه امکان ندارد یکی واجب و دیگری حرام باشد، ولی اینکه هر حکمی احدهما داشت دیگری هم داشته باشد دلیل ندارد و لذا مانعی ندارد که تفویت واجب فعلی (قصر مثلاً) حرام باشد، ولی وجود اتمام که ملازم آن است حرام نباشد و اگر حرام نبود، پس مانع فعلی ندارد و از طرفی هم فرض این است که ملاک و مصلحت تأمه در آن موجود است. پس اگر مکلف این عمل را به قصد ملاک امر انجام داد، باید حکم به صحت شود و وجهی برای بطلان نیست.

قوله: لا یقال: معترض می گوید: بنابراین نماز تمام هم فی حد ذاتها دارای مصلحت ملزومه و کامله است. باید گفت حتی اگر مکلف عالم به حکم است و می داند که در سفر باید نماز را قصر بخواند و جاهل نیست و در عین حال باید بتواند نماز تمام بخواند و همان حرفها که در جاهل مقصّر زدیم، در اینجا هم جاری و ساری است که با خواندن نماز تمام به صددرصد مصلحت رسیده و دیگر جایی برای تدارک مصلحت مهم تر و کامل تر که در نماز قصر باشد نمانده پس در حق عالم نیز باید نماز تمام صحیح باشد و اعاده لازم نباشد، اگرچه از حیث ترک واجب مهم تر مستوجب عقوبت است، در حالی که فقهاء در مورد عالم چنین فتوایی ندارند و حکم به صحت نکرده اند، پس معلوم می شود نماز کامل در موضع قصر مصلحت ندارد و اگر ندارد پس در حق جاهل نیز حکم به صحت بی معنی است.

قوله: فانه یقال: در پاسخ می گوییم که به لحاظ مقام ثبوت و احتمالات، چنین چیزی ممکن است که کسی در حق عالم نیز حکم به صحت کند، ولی به لحاظ مقام اثبات و تصدیق دلیل می طلبد و در باب جاهل و لو مقصّر باشد، دلیل داشتیم که صحیحه زراره بود

ص: ۴۱۵

و قبلا نقل شد ولی در مورد عالم چنین دلیلی نداریم. به بیان بهتر، قاعده اصلی این است که وقتی در سفر نماز قصر مأمور به است، نماز اتمام مطلقا نباید مجزی باشد، چه در حق جاهل و چه عالم. ولی امکان و احتمال اجزاء و صحت هم می رود و نیاز به اثبات دارد آنگاه درباره جاهل دلیل خاص داشتیم و حکم به صحت نمودیم و از این راه کشف ملاک کردیم، امّا درباره عالم چنین دلیلی نداریم تا حکم به صحت نماییم.

اگر بگویید که مگر حالت علم و جهل می تواند تأثیر بگذارد و موجب تفاوت شود، در جواب می گوئیم که هیچ بعدی ندارد که حالت علم و جهل متفاوت باشد و در حال جهل نماز تمام مصلحت داشته باشد، ولی در حال علم دارای این مصلحت نباشد، اینکه محال عقلی را بدنبال ندارد تا اشکال شود. پس قیاس فرض علم به فرض جهل و لو تفصیری، مع الفارق است.

قوله: و قد صار: مشهور فتوا به صحت نماز در سه باب (قصر و اتمام، جهر و اخفات، اخفات و جهر) دادند در حق جاهل، و اشکال شد که این نمازها در فرضهای مزبور اصلا امر ندارند فکیف یحکم بالصحة؟ جواب دادیم که امر فعلی لازم نیست و ملاک امر هم که باشد کافی است. حال مرحوم کاشف الغطاء (۱) در صدر برآمده تا امر فعلی هم درست کند و ثابت نماید که نماز تمام در حال سفر برای جاهل مقصر امر دارد، منتها امر طولی و ترتبی، بدین معنی که در وهله اول امر به خود قصر دارد، ولی اگر معصیت نمود و آن را انجام نداد، در مرحله دوم امر به اتمام به گردش می آید و گویا حاصل جمع ادله امر به قصر و روایات جاهل مقصر این است که «قصر و ان عصیت فاتم». آنگاه جاهل مقصر (حتی عالم بر این فرض) امر به اتمام پیدا می کند و نماز را به این قصد انجام می دهد و گیرم که عبادت محتاج به قصد امر فعلی باشد، ما با این بیان امر فعلی درست می کنیم.

قوله: و قد حققنا: مرحوم آخوند در جواب کاشف الغطاء (ره) می فرماید که مسئله ترتب در مبحث ضدّ به تفصیل مطرح شد و آنجا ثابت کردیم که امر به ضدّین و طلب ضدّان مطلقا محال است، چه به نحو طولیّت و ترتب و چه به این نحو که در عرض هم بگوئید

۱- کشف الغطاء، ص ۲۷، مبحث هیجدهم.

ص: ۴۱۶

«اجمع بین الضدین»، یا «افعل کذا و کذا» در اینجا نیازی به تکرار نمی بینیم.

دو شرط دیگر برای اصل برائت

قوله: ثم انه ذکر: شرط اصلی برای اجراء اصل برائت همان بود که قبلا ذکر شد (فحص و یأس) و همگان این شرط را پذیرفتند، حال علاوه بر آن مرحوم فاضل تونی (۱) دو شرط دیگر نیز بیان کرده که مورد قبول ما نیست و در این فراز آنها را مطرح نموده و نقد می کنیم.

۱- اصل برائت یک اصل صددرصد نافی تکلیف است و مثبت آن نیست (و متناسب با مقام امتنان هم که حدیث رفع در آن مقام وارد شده، این است که نافی باشد نه مثبت). آنگاه شرط جریان برائت این است که به گونه ای نباشد که از ناحیه ای ما را در وسعت قرار دهد و نافی باشد، ولی از جهت دیگر ما را در مضیقه قرار دهد و مثبت باشد و گرنه جاری نمی شود و اسم اصل برائت با خودش است که دال بر برائت و آزادی است، نه اشتغال ذمه و سلب آزادی بعنوان مثال فرض کنید دو ظرف آب داریم که یکی پاک و دیگری نجس است و به یکدیگر مشتبه شده اند اگر بخواهیم در خصوص یکی از آن دو حکم به طهارت و حیثیت شرب نماییم، لازمه اش آن است که در طرف دیگر حکم به حرمت و نجاست کنیم و بگوییم که نجس واقعی همین است و باید از آن اجتناب کرد. اینجا برائت از یک جهت و نسبت به یکی نافی شد، ولی از جهت دیگر و نسبت به دیگری مثبت شد.

۲- اصل برائت به شرطی جاری می شود که موجب ضرر بر دیگری نباشد، و گرنه قانون لا ضرر که یک قانون اجتهادی است جلو اصل برائت را که یک اصل عملی است خواهد گرفت و نوبت به برائت نمی رسد مثلا- شخصی درب قفس دیگری را گشود و پرنده دیگری پرواز کرد و رفت. اینجا شخص گشاینده نمی تواند بگوید که من شک دارم که ضامن هستم یا نه؟ و اصل برائت می گوید که ضامن نیستم. خیر جای این اصل نیست، زیرا ضامن نبودن تو موجب ضرر به صاحب کبوتر است و «لا ضرر» مانع می شود. یا گوسفندی را حبس کرد تا بزه او از گرسنگی مرد، حبس کننده نمی تواند بگوید که «الاصل برائت الذمه من الضمان»،

۱- وافیه، ص ۱۹۳.

ص: ۴۱۷

زیرا قانون «لا ضرر» را داریم و مقدّم بر اصل مزبور است.

قوله: و لا یخفی: مرحوم آخوند این دو شرط را نمی پذیرند، اما شرط اول: بحث ما در شبهه بدویّه است (درحالی که مثال فاضل تونی به دو ظرف آب ... از مصادیق شبهه مقرون به علم اجمالی است و از بحث خارج است). مثل استعمال دخانیات و در شبهات بدویّه بعد از فحص و یأس حتما برائت عقلی جاری می شود و می گوید که عقاب بدون بیان قبیح است و شما مؤاخذه ای ندارید و حتما برائت شرعی و اباحه شرعیه جاری می شود و حکم به اباحه ظاهری استعمال دخانیات می کند. آنگاه از دو حال خارج نیست، یا حکم شرعی دیگر موضوعش همین عدم عقاب و اباحه ظاهری است. حتما آن حکم نیز مترتب می شود و ثابت می شود و از باب اینکه موضوعش محقق شده و موضوع به منزله علت برای حکم است معلول آن نیز که حکم شرعی باشد می آید. مثلا کسی نذر کرده که اگر استعمال دخانیات حلال و مباح باشد و لو ظاهرا به حکم اصل، و عقاب نداشته باشد، صد تومان صدقه بدهد. چنین کسی با اجرای برائت، حلیت ظاهری و نبود عقاب را نتیجه می گیرد و همین اباحه ظاهری موضوع برای حکم دیگر می شود که وجوب تصدّق باشد و حتما هم بار می شود بدون محذوری. و یا اگر ملازم با حکم دیگر باشد (نه موضوع آن) مثلا وقت نماز داخل شده و الآن مکلف شک می کند که دین فوری و واجب الاداء دارد یا نه؟ با اصل برائت آن را نفی می کند و ملازم نبود دین (و لو ظاهرا و به برکت اصل) که وجوب فعلی نماز باشد، ثابت می شود و هیچ محذوری هم ندارد.

و امّا اگر حکم شرعی دیگر موضوعش برائت عقلی و اباحه شرعی ظاهری نباشد، بلکه موضوعش نبود واقعی تکلیف باشد چنین حکمی هرگز با اصل برائت قابل اثبات نیست تا شما شرط کنید که نباید چنین باشد. فرض کنید کسی نذر کرده اگر استعمال توتون در واقع و عند الله حلال باشد (نه در ظاهر و به حکم اصل) صد تومان صدقه بدهد در اینجا صد بار هم برائت جاری کند و اباحه ظاهری برای شرب توتون ثابت نماید، فایده ای ندارد و موجب وجوب تصدق و وفای نذر نمی شود. زیرا موضوع وجوب تصدّق، اباحه واقعی است نه ظاهری و عدم ترتّب این حکم از باب نبود موضوع آن است و سالبه به انتفای

ص: ۴۱۸

موضوع است.

قوله: و اما اعتبار: و اما شرط دوّم: قبول داریم که با وجود قاعده لا ضرر جای اصل براءت نیست، ولی این مطلب اختصاص به قاعده لا ضرر ندارد، بلکه کلیه امارات و ادله عناوین ثانویه دیگر از قبیل قاعده ید، قاعده سوق المسلمین، قانون نفی حرج و ... بر اصل براءت تقدّم دارند و با وجود آنها جای براءت نیست (و ظاهر کلام آخوند ورود است یعنی این قواعد بر اصل براءت وارد است و موضوع آن را که شک و عدم العلم باشد از بین می برند و برای ما یقین به تکلیف می آورند). آنگاه از میان آن همه دلیلهای اجتهادی که بر اصل براءت مقدّم هستند. در قاعده لا ضرر چه خصوصیتی بود که جناب فاضل تونی روی آن تکیه کرد و این را به صورت یک شرط برای اصل براءت عنوان نمودند؟ بهتر بود بفرمایند که اصل براءت وقتی جاری می شود که دلیل اجتهادی مطلقا برخلافش نباشد (تازه این هم اختصاص به اصل براءت ندارد، استصحاب و اصل تخییر و سایر اصول نیز بدین منوال هستند که وقتی جاری می شوند که دلیل اجتهادی برخلاف آنها نباشد و اصولا این ها اختلاف مرتبه دارند و با وجود دلیل اجتهادی اصلا نوبت به اصل عمل نمی رسد، چه براءت و چه غیر براءت. و نیز با وجود استصحاب هم جای براءت نیست. پس این هم یک شرط باشد که اصل براءت وقتی جاری می شود که استصحاب برخلاف آن نباشد و یا حتی بر وفاق آنها نباشد، و گرنه نیازی به براءت نمی رسد. پس ما داعی نداریم که شرط و شروط زیاد کنیم و شرط اصلی همان است که ما قبلا عنوان کردیم و آن فحص و یأس بود که مبسوطا گذشت. و شروط دیگر مورد قبول نیست.)

پایان جلد چهارم شرح کفایه

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری
۴. صرفاً ارائه محتوای علمی
۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه
۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی
۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...
۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...
۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com
۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ...
۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی
۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...
۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)
۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)
۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و ... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نمایم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گامگاه

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

