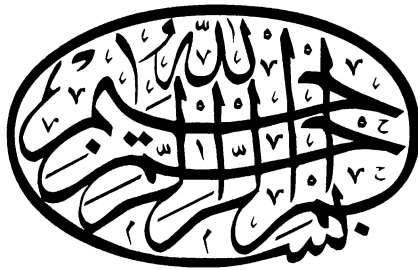


# شرح رسائل

علی محمدی

علی محمدی





# شرح رسائل

جلد اول

(ویراست جدید)

علی محمدی

سرشناسه	: محمدی علی، ۱۳۳۷-
عنوان و نام پدیدآور	: شرح رسائل [شیخ مرتضی انصاری]/علی محمدی .
مشخصات نشر	: قم؛ دارالفکر، ۱۳۹۰
مشخصات ظاهری	: ۲۸۲ص.
شابک	: ۵۵۰۰۰ ریال، 9-34-6012-964-978 ج. ۱
وضعیت فهرست‌نویسی	: فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا
یادداشت	: انصاری، مرتضی بن محمد امین ۱۲۱۴-۱۲۸۱ق. نقد و تفسیر
یادداشت	: انصاری، مرتضی بن محمد امین ۱۲۱۴-۱۲۸۱ق. فراندالاصول
عنوان روی جلد	: [RASSAEL]
رده‌بندی کنگره	: ۴۰۳۱۸ ف ۸ الف / BP1۵۹
رده‌بندی دیویی	: ۲۹۷ / ۳۱۲
شماره کتابشناسی ملی	: ۵۷۶ - ۷۱م



انتشارات دارالفکر

مؤسس: مرحوم حجة الاسلام والمسلمین  
آقای حاج سید عبدالحمید مولانا (ره)

### شرح رسائل (۱)

(ویراست جدید)

مؤلف: علی محمدی

ناشر: انتشارات دارالفکر

چاپ: قدس، قم

نوبت چاپ: هشتم، ۱۳۹۰

شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

قیمت: ۵۵۰۰ تومان

شابک: ۹-۳۴-۶۰۱۲-۹۶۴-۹۷۸ ISBN: 978-964-6012-34-9

شابک دوره: ۸-۶۳-۲۶۱۱-۹۶۴-۹۷۸ ISBN: 978-964-2611-63-8

انتشارات دارالفکر

قم: خیابان صفاییه، بین کوچه آمار و ممتاز، پلاک ۶۳۶

تلفن: ۷۷۴۳۵۴۴ - ۷۷۳۳۶۴۵ - فاکس: ۷۷۳۸۸۱۴

دفتر تهران: خیابان انقلاب، خیابان ۱۲ فروردین، خیابان شهدای ژاندارمری،

روبه‌روی اداره پست، پلاک ۱۲۴ - تلفن: ۸۹۲۷-۶۶۴ - ۹۳۵۲-۶۶۴ ، فاکس: ۶۶۹۷۶۲۰

## شهرست مطالب

۷	..... مقدمه
۹	..... مجاری اصول عملیه

### مقصد اول: قطع

۱۵	..... مطلب اول: چند نکته اساسی
۱۷	..... مطلب دوم: معانی حجت
۲۱	..... مطلب سوم: قطع طریقی
۲۶	..... مطلب چهارم: قطع موضوعی
۲۸	..... مطلب پنجم: اقسام ظن
۳۱	..... تنبیہات مبحث قطع
۳۱	..... تنبیہ اول: تجرّی
۵۱	..... اقسام تجرّی
۵۴	..... تنبیہ دوم: حجیت حکم عقل قطعی
۸۳	..... تنبیہ سوم: قطاع
۹۰	..... تنبیہ چهارم: علم اجمالی
۱۰۷	..... ارزش مندی علم اجمالی
۱۲۰	..... مخالفت قطعیه با علم اجمالی
۱۴۶	..... اشتباه از حیث مکلف
۱۵۱	..... خنثی

### مقصد دوم: ظنّ

۱۶۶	..... مقام اول: امکان تعبد به ظنّ
۱۸۱	..... حجیت امارات ظنیه و مبانی آن
۲۰۱	..... مقام دوم: وقوع تعبد به ظنّ

۲۲۱	.....	۱. حجیت ظواهر الفاظ (بحث کبروی)
۲۲۷	.....	تفصیل نخست و قول مشهور
۲۲۷	.....	دلیل قول اخباریین
۲۳۹	.....	دومین دلیل اخباریین
۲۵۰	.....	چهار تنبیه
۲۵۹	.....	تفصیل دوم و قول سوم: نظریه میرزای قمی
۲۷۰	.....	نظریه صاحب معالم
۲۷۳	.....	تفصیل سوم و قول چهارم
۲۷۶	.....	تفصیل چهارم و قول پنجم: نظریه مرحوم کلباسی
۲۷۷	.....	تفصیل پنجم و قول ششم: نظریه صاحب حاشیه
۲۷۹	.....	تفصیل ششم و قول هفتم
۲۸۳	.....	۲. حجیت قول لغوی (بحث صغروی)
۲۸۵	.....	دلیل اول
۲۸۷	.....	دلیل دوم
۲۹۰	.....	دلیل سوم
۲۹۳	.....	۳. اجماع منقول
۲۹۶	.....	اخبار حتی
۳۰۶	.....	اخبار حدسی
۳۱۵	.....	اجماع مصطلح
۳۱۶	.....	طریقه حس
۳۱۷	.....	طریقه لطف
۳۲۲	.....	طریقه حدس
۳۴۳	.....	نتیجه بحث
۳۴۵	.....	نظریه نهایی شیخ انصاری درباره اجماع
۳۶۵	.....	متواتر منقول
۳۷۱	.....	۴. شهرت فتواییه
۳۷۳	.....	دلیل اول: مفهوم موافقت
۳۷۶	.....	دلیل دوم: مرفوعه زراره
۳۷۷	.....	دلیل سوم: مقبوله عمر بن حنظله
۳۷۸	.....	جواب شیخ انصاری به این روایت

## مقدمه

اعلم انّ المكلف اذا التفت الى حكم شرعى فاما ان يحصل له القطع أو الظن او الشك الخ.

در این عبارت چند نکته قابل توجه است:

الف) مکلف در یک تقسیم، دو نوع است: ۱. مکلف مجتهد، ۲. مکلف غیر مجتهد.

مراد از مکلف در این عبارت، مکلف مجتهد است؛ زیرا اولاً شخص اصولی درباره وظایف مجتهد گفت و گو می کند و ثانیاً آن حالات سه گانه قطع و ظن و شک برای غیر مجتهد حاصل نمی شود، چنان که از نکات بعدی این معنا روشن خواهد شد.

ب) مکلف در تقسیمی دیگر نیز دو نوع است: ۱. مکلف شأنی، ۲. مکلف فعلی.

مراد از مکلف شأنی در این مقام عبارت است از انسان بالغ و عاقل و قادر که تنها حالت التفات را ندارد و غافل است و مادام غافلاً خطاب متوجه او نیست، ولی شأنیّت خطاب را دارد؛ یعنی کافی است که ملتفت شود تا مخاطب به خطاب فعلی گردد. ولی مراد از مکلف فعلی عبارت است از البالغ العاقل القادر الملتفت. حال مقصود شیخ از مکلف، مکلف شأنی است نه فعلی؛



زیرا اگر مکلف فعلی مراد باشد حالت التفات و ذکر هم برای او پیدا شده دوباره معنا ندارد که به دنبال آن بگوید: اذا التفت... چون مستلزم تحصیل حاصل است.

ج) التفات به حکمی از احکام، دو قسم است: ۱. التفات اجمالی، ۲. التفات تفصیلی.

التفات اجمالی عبارت است از این که مجتهد به هر موضوعی از موضوعات که توجه پیدا می کند، پیش از مراجعه به منابع احکام علم اجمالی دارد که این موضوع در اسلام دارای حکمی از احکام است، ولی به تفصیل نمی داند. التفات تفصیلی عبارت است از این که بعد از توجه به موضوع و کاوش در مدارک احکام تفصیلاً پی می برد که حکم این موضوع فلان امر است. حال یا قاطع می شود و یا ظان و یا شاک. حال مراد از التفات در عبارت شیخ التفات اجمالی است؛ زیرا وقتی اجمالاً ملتفت شد می رود فحوص می کند و قبل الفحص سه حالت برای او متصور است: ۱. یا بعد الفحص قاطع می شود؛ ۲. یا ظان، ۳. و یا شاک.

اما اگر التفات تفصیلی و بعد الفحص بود که سه حالت متصور نیست، بلکه یکی از آنها متحقق است و لا غیر. حال معنای عبارت شیخ این است که وقتی مجتهد به طور مجمل متوجه شد و دانست که فلان موضوع در اسلام دارای حکمی از احکام است، وظیفه دارد برود و از حکم واقعی آن جست و جو و تحقیق کند. حال بعد الفحص و البحث، نخست یکی از پنج حالت برای او حاصل می شود:

۱. یا قطع پیدا می کند که حکم فلان موضوع مثلاً وجوب است.

۲. و یا ظن به وجوب پیدا می کند، اما از طرق معتبره.

۳. و یا از طرق غیر معتبره کالقیاس ظن به حکم پیدا می کند.

۴. و یا شک در حکم پیدا می کند به معنای حقیقی کلمه، یعنی دو احتمال

متساوی الطرفین.

۵. و یا وهم به آن حکم پیدا می‌کند، یعنی احتمال ضعیف می‌دهد؛ مثلاً ۲۰٪. حال از این حالات پنج‌گانه حالت سوم، یعنی ظن غیر معتبر از نظر علما در حکم شک است و همان دستورالعمل‌هایی که عندالشک مرجع ماست عندالظن غیرالمعتبر نیز مرجع است، منتهی بعضی‌ها کلمه شک را توسعه می‌دهند و اعمّ می‌گیرند از دو احتمال مساوی و از ظن غیر معتبر و بعضی هم شک را به معنای خودش دانسته و ظن غیر معتبر را از لحاظ حکم به شک ملحق می‌سازند. علی‌ای حال قسم سوم استقلال ندارد. همچنین حالت پنجم هم که وهم به حکم باشد، همیشه وهم به یک طرف ملازم است با ظن به طرف دیگر و روشن است که عقل می‌گوید: احتمال راجح را باید اخذ کرد؛ چه به نفی و چه به اثبات و احتمال مرجوح را طرح کنید، وگرنه یلزم ترجیح مرجوح بر راجح و هو قبیح عندالعقل قطعاً، بلکه ترجیح بلامرجح باطل است، تا چه رسد به ترجیح مرجوح بر راجح. بنابراین حالت سوم و پنجم استقلال ندارند؛ در نتیجه سه حالت اساسی باقی می‌ماند که شیخ رحمته الله متعرض آن‌ها شده: قطع، ظن معتبر، شک. حال وظیفه چیست؟ اگر برای مجتهد قطع به حکم پیدا شد وظایفی دارد که در مقصد اول این کتاب بیان خواهیم کرد و اگر ظن به حکم پیدا نمود باز دستوراتی دارد که در مقصد دوم بیان خواهد شد ان‌شاءالله تعالی. و اگر شک در حکم پیدا کرد وظیفه دارد به یک سلسله اصول و قواعد عملیه‌ای که برای حالت شک پیش‌بینی شده مراجعه نماید و نام آن قواعد عبارتند از اصول عملیه و در مقصد سوم کتاب به تفصیل خواهد آمد، ولی به‌طور مجمل مجاری این اصول را در این جا بیان می‌کنیم:

### مجاری اصول عملیه

مرحوم شیخ برای بیان مجاری اصول عملیه دو عبارت می‌آورند و دلیل مطلب آن است که عبارت اول ایشان مبتلابه اشکال است. حال عبارت اول

ایشان را می‌آوریم، سپس اشکال آن را پیدا می‌کنیم، آن‌گاه عبارت ثانی را خواهیم آورد:

### بیان اول

به‌طور کلی هنگامی که انسان در حکمی از احکام و یا موضوعی از موضوعات احکام شرعیه دچار شک می‌شود، از دو حال خارج نیست:

۱. یا در این شک حالت سابقه ملاحظه می‌شود و شرع مقدس با عنایت به حالت سابقه دستورالعملی را صادر می‌کند؛

۲. و یا حالت سابقه مدّ نظر شارع نیست، خواه حالت سابقه داشته باشد، ولی ملاحظه نشود و خواه اصلاً حالت سابقه نداشته باشد.

قسم اول مجرای اصالة الاستصحاب است؛ چه احتیاط ممکن باشد یا نباشد و چه شک در تکلیف باشد یا در مکلف‌به. اما قسم دوم به نوبه خود دارای دو قسم است:

الف). یا این است که در این شک احتیاط ممکن است.

ب). و یا احتیاط ممکن نیست، آن‌جا که احتیاط ممکن نباشد مجرای اصالة التخییر است خواه شک در اصل تکلیف باشد و خواه شک در مکلف‌به با علم به اصل الزام.

اما در قسم اول که احتیاط ممکن باشد باز دو قسم است:

یکم. یا شک در اصل تکلیف است، یعنی اصل الالزام برای ما مشکوک است.

دوم. و یا شک در مکلف‌به است، یعنی علم اجمالی به اصل تکلیف داریم.

ولی متعلق این تکلیف برای ما مشکوک است که آیا این امر است یا آن امر؟

قسم اول مجرای اصالة البرائة است و قسم دوم مجرای اصالة الاحتیاط است.

اشکال این بیان: طبق این بیان هر جا احتیاط ممکن نباشد مجرای اصالة

التخییر است؛ چه شک در اصل تکلیف باشد و یا شک در مکلف‌به، در حالی

که در موارد زیادی احتیاط ممکن نیست، ولی با این حال، مجرای اصل تخییر

هم نیست، بلکه جای اصل برائت است؛ از قبیل مثال‌های ذیل:

- الف) دوران امر بین الوجوب و الحرمة و الاباحه.  
 ب) دوران امر بین الوجوب و الحرمة و الاستحباب.  
 ج) دوران امر بین الوجوب و الحرمة و الكراهة.  
 د) دوران امر بین الوجوب و الحرمة و الاباحة و الاستحباب.  
 هـ) و...

### بیان دوم

گاهی در باب شک حالت سابقه ملاحظه می‌شود. در این جا استصحاب جاری می‌شود و گاهی حالت سابقه ملاحظه نمی‌شود. در این فرض هم گاهی شک در اصل تکلیف که مجرای اصالة البرائه است و گاهی شک در مکلف به است، با علم اجمالی به جنس الالزام و یا نوع الزام. در این فرض هم گاهی احتیاط ممکن نیست؛ مثل دوران میان وجوب و حرمت دفن میت کافر. چنین موردی مجرای اصالة التخییر است و گاهی احتیاط ممکن است مثل دوران میان وجوب ظهر و جمعه، قصر و اتمام و... این جا مجرای اصالة الاحتیاط است. این بود اجمالی از داستان مجاری اصول عملیه. و اما تفصیلات مسئله و اقوال مختلفه در هر اصل، در مقصد سوم کتاب خواهد آمد، ان شاء الله تعالی. در خاتمه این مقدمه می‌گوییم: مباحث این کتاب در سه مقصد و یک خاتمه خلاصه می‌شود:

۱. المقصد الاول فی القطع.
۲. المقصد الثانی فی الظن.
۳. المقصد الثالث فی الشک.

و اما الخاتمه درباره تعادل و تراجیح بحث می‌کند که میان فقها مرسوم و متعارف آن است که این مبحث را در خاتمه مباحث اصولی ذکر می‌کنند. حال وقت آن است که با همتی عالی و با حوصله‌ای کافی وارد مطالب دقیق و عمیق این کتاب شویم و از خدای متعال عاجزانه می‌طلبیم که توفیق را در این راه طولانی بهترین رفیق ما و شما قرار دهد.



مقصد اول:

قطع



مقصد اول از سه مقصد کتاب، درباره قطع و اقسام و احکام آن است. در این مقصد، پنج مطلب کوتاه، ولی مهم و سپس چهار تنبیه دقیق مورد بحث است که به ترتیب خواهد آمد:

### مطلب اول: چند نکته اساسی

مقدمه: هر یک از قطع و ظن و شک، گاهی مستقیماً به خود حکم شرعی تعلق می‌گیرد که مقصود اصلی بحث همین است؛ مثل قطع به وجوب یا ظن به وجوب، یا شک در وجوب و حرمت. گاهی نیز به موضوع حکم شرعی تعلق می‌گیرد؛ مثلاً به خمر بودن این مایع قطع پیدا می‌کنیم و هكذا ظن و شک. با حفظ این مقدمه می‌گوییم:

نکته اول: هنگامی که مکلف به حکمی یا موضوعی از موضوعات احکام قطع پیدا کرد، مادامی که قطع موجود باشد، پیروی کردن از آن واجب است. نکته دوم: حاکم به این وجوب متابعت عقل است؛ چون مورد از موارد مستقلات عقلیه به شمار می‌رود.

نکته سوم: فلسفه این حکم عقل این است که قطع طریق به سوی واقع است و واقع را تمام و کمال به مکلف نشان می‌دهد و وقتی مکلف واقع را مشاهده نمود، یعنی مصلحت ملزومه را و یا مفسده ملزومه را دید، دیگر حالت منتظره‌ای ندارد و قاطعانه می‌گوید: باید امتثال کنی.



نکته چهارم: طریقت بعضی از امور به سوی واقع مجعول به جعل شارع است؛ یعنی شارع آن‌ها را طریق قرار داده و فرموده: نزله منزلة العلم. و آن‌ها عبارتند از ظنون معتبره. ولی قطع طریقتش به سوی واقع ذاتی است؛ یعنی از خود ذات قطع می‌جوشد و مجعول کسی نیست. البته بحثی است که آیا طریقت عین ذات علم و تمام حقیقت علم است که: العلم هو الانکشاف كما هو الحق. و یا طریقت از لوازم ذات علم است که العلم لذات ثبت له الانکشاف. ولی هر کدام که باشد با آمدن قطع طریقت هم می‌آید و انفکاک آن از قطع محال است؛ یعنی معقول نیست که قطع بیاید، ولی طریقت نداشته باشد و بعداً شارع یا هر جاعل و معتبر دیگری طریقت را به آن اعطا کند. خیر، دست جعل و اعتبار از دامان بلند قطع کوتاه است و به قول آقایان: «لا تناله يدالجعل نفيًا و اثباتًا».

اثباتاً، یعنی کسی نمی‌تواند به قطع طریقت را بدهد؛ زیرا قطع طریقت را به همراه دارد و این اعطا تحصیل حاصل است. به عبارت دیگر، ایجاد الموجود است و هو محال؛ چنان‌که اعدام المعدوم محال است. آری، چیزی که موجود نیست، ولی امکان وجود دارد ایجاد به آن تعلق می‌گیرد و نیز چیزی که موجود است، ولی قابل نبود شدن، اعدام به آن تعلق می‌گیرد، و گرنه ایجاد الموجود و اعدام المعدوم بی‌معناست.

و اما نفيًا، یعنی کسی نمی‌تواند طریقت را از قطع سلب کند و بگوید این قطع تو طریقت ندارد. به دلیل این‌که سلب طریقت مستلزم تناقض است و استحالة اجتماع نقيضين از ابده بدیهیات و مبدء المبادی تصدیقات است و با انکار آن هیچ معلوم تصدیقی معتبر نیست. علاوه بر این‌که مستلزم سلب الشيء عن نفسه و یا سلب لوازم ذات شيء از شيء است و این هم از محالات به شمار می‌رود.<sup>۱</sup>

۱. برای توضیح بیشتر، نک: شرح اصول فقه، ج ۳.

نتیجه این‌که: لا اشکال فی وجوب متابعة القطع مادام موجوداً... .  
 نکته‌ای که نباید غفلت شود این است که بحث در باب قطع، پیرامون مطلق  
 الاعتقاد الجازم است؛ چه این اعتقاد جزمی مطابق با واقع باشد که نامش یقین  
 است و چه مخالف واقع باشد که نامش جهل مرکب است که در واقع شخص  
 نمی‌داند، ولی نمی‌داند که نمی‌داند، بلکه خیال می‌کند که می‌داند.

آن کس که نداند و نداند که نداند در جهل مرکب ابد الدهر بماند  
 آن کس که بداند و بداند که بداند اسب خرد از گنبد جیحون بجهاند

### مطلب دوم: معانی حجت

کلمه حجت معانی گوناگونی دارد که در کلمات اصولیین به آن معانی  
 استعمال شده است:

۱. گاهی حجت به معنای وجوب متابعت می‌آید: القطع حجة ای یجب  
 متابعتہ.

۲. و گاهی حجت به معنای طریقت به سوی واقع می‌آید: القطع حجة ای  
 طریق الی الواقع.

۳. و گاهی حجت به معنای معذر بودن است: القطع حجة ای معذر عند  
 الخطاء.

۴. و گاهی حجت به معنای منجز بودن است: القطع حجة ای منجز للواقع  
 عند الاصابة.

۵. و گاهی حجت به معنای ما به یحتج علی الغیر آمده: القطع حجة ای به  
 یحتج المولی علی العبد ان کان قطعه موافقاً للواقع و لم يعمل و العبد علی  
 المولی اذا عمل به و الحال أنه مخالف للواقع.

۶. و گاهی حجت به معنای مجموعه صغرا و کبرای منطقی آمده، کما هو  
 المعروف عند المناطقة.

۷. و گاهی حجت به خصوص حد وسط در استدلال گفته می‌شود: لان الاوسط ما به يحتج لثبوت الاكبر للاصغر.

۸. و گاهی حجت به اصطلاح اصولی است: ای کل شیء یثبت متعلقه و لا یبلغ درجة القطع.

حال از مجموعه این معانی متعدد حجت به پنج معنای اول، هم بر قطع اطلاق می‌گردد و هم بر امارات ظنیة معتبره و حجت به معنای ششم نیز از محل بحث خارج است. انما الکلام در معنای هفتم و هشتم است که مرحوم آیة‌الله مظفر در مباحث حجت از اصول فقه، حجت در اصطلاح اصول را به معنای هشتم دانسته و مرحوم شیخ اعظم، حجت در اصطلاح اصولی را به معنای هفتم دانسته و فعلاً بحث ما در اصطلاح شیخ است. اگرچه به عقیده نویسنده، این دو تعبیر تفاوت ماهوی با یکدیگر ندارند. در هر حال، مرحوم شیخ می‌فرماید: حجت در اصطلاح اصول، حد وسطی است که به واسطه آن اکبر برای اصغر ثابت می‌گردد و به عبارت دیگر، حکمی برای موضوعی اثبات می‌گردد و همین حد وسط واسطه در قطع به نتیجه، یعنی ثبوت الحکم للموضوع است و حجت به این معنا حقیقتاً بر امارات ظنیة معتبره اطلاق می‌گردد؛ یعنی امارات ظنیه برای اثبات احکام برای موضوعاتشان واسطه می‌شوند. برای مثال، در باب موضوعات می‌گوییم: هذا مظنون الخمرية (چون بینه بر خمریت آن مایع قائم شده و بینه ظن‌آور است)، و کل مظنون الخمرية حرام (کبرای کلی)، فهذا حرام (نتیجه).

و یا در باب احکام می‌گوییم: هذا الفعل مما افتی المفتی علی تحریمه (صغری) و کل ما افتی المفتی بتحریمه فهو حرام (کبرای) فهذا حرام (نتیجه). مثال دیگر: هذا الفعل مما قامت البینه علی کونه محرماً (صغری) و کل فعل یکون کذلک فهو حرام (کبرای) فهذا حرام (نتیجه).

البته در این مثال اشکالی به چشم می‌خورد و آن این‌که بینه مربوط به موضوعات است؛ یعنی دو نفر عادل بگویند: این مایع آب است، یا خمر

است. و نیز مربوط به احکام وضعیه است؛ یعنی دو نفر عادل بگویند: این مایع نجس است یا پاک است و امثال آن. اما در احکام شرعیه از قبیل حرمت و وجوب و... بینه مؤثر نیست که دو عادل بگویند: هذا حرام، و آن شیء حرام شود و لذا بهتر بود مثال می‌آوردند که: هذا مما قامت البینه علی طهارته أو نجاسته و... مگر کسی بگوید: مراد شیخ از حرمت، حرمت وضعی، یعنی همان نجاست است، بنابراین اشکالی نیست.

حال در تمام این موارد، اماره ظنیه از قبیل بینه در موضوعات، و فتوای مفتی در احکام حد وسط واقع شده برای اثبات الحرمة أو النجاسة برای موضوعاتشان.

و اما حجت به این معنا بر قطع اطلاق نمی‌شود؛ یعنی قطع واسطه در اثبات اکبر برای اصغر نیست، بلکه در باب قطع خود واقع را می‌آوریم و حکم را روی آن بار می‌کنیم. برای مثال، در باب احکام شرعیه اگر قطع پیدا کردیم که فلان امر واجب است، نباید بگوییم:

۱. هذه مقطوع الوجوب، و كل مقطوع الوجوب يجب مقدمته، فهذا يجب مقدمته؛

۲. هذا مقطوع الوجوب، و كل مقطوع الوجوب يحرم ضده، فهذا يحرم ضده.

بلکه باید خود عنوان واقعی را بیاوریم؛ یعنی بگوییم: هذا واجب، و كل واجب يجب مقدمته أو يحرم ضده، فهذا يجب مقدمته أو يحرم ضده.

و یا در باب قطع به موضوعات احکام شرعیه نباید بگوییم: هذا مقطوع الخمرية، و كل مقطوع الخمرية حرام، فهذا حرام و يجب اجتنابه. بلکه باید بگوییم: هذا خمر، و كل خمر حرام، فهذا حرام.

سؤال: چرا قطع واسطه در اثبات اکبر برای اصغر واقع نمی‌شود، ولی ظن واقع می‌شود؟

جواب: قطع اگر بخواید وسط واقع شود دو تالی فاسد دارد که به عقیده مرحوم شیخ این دو اشکال در وساطت مظنه نیست و آن این‌که:

۱. به عقیده عدلیه احکام شرعیه برای عناوین واقعیه ثابت هستند و علم و جهل در اصل ثبوت حکم برای موضوع دخالت ندارد. آری، در تنجز حکم دخیل است و لذا اگر «و کل مقطوع الوجوب یجب مقدمه»، یا «و کل مقطوع الخمریه یحرم» این کبرای کلی باطل و کذب است؛ چون به عقیده ما شارع مقدس مقطوع الخمریه را تحریم نکرده و مقدمه معلوم الوجوب را واجب نکرده، بلکه خمر واقعی را حرام کرده و مقدمه واجب واقعی عندالله واجب شده، کما ثبت فی محله. پس آوردن قطع در وسط با مبنای ما نمی‌سازد. آری، بر مبنای اشاعره آوردن قطع بلامانع است؛ چون به عقیده آن‌ها علم شرط اصل التکلیف است.<sup>۱</sup>

۲. اصولاً اطلاق حجت به معنایی که مدّ نظر شیخ است، بر قطع معقول نیست؛ زیرا حجت، حد وسطی است که به واسطه آن قطع به مطلوب حاصل می‌گردد. برای مثال، در «العالم متغیر، و کل متغیر حادث، فالعالم حادث» به برکت تغیر، یقین پیدا می‌کنیم به حدوث عالم، آن وقت چگونه حجت بر خود قطع اطلاق شود؟، یعنی قطع واسطه می‌شود برای قطع به مطلوب این‌که تحصیل حاصل است و به عبارت دیگر، لازمه‌اش این است که موجب و موجب یکی باشند و به عبارت سوم، آوردن قطع در وسط عبث و بیهوده خواهد بود به خلاف باب ظن که آن‌جا وساطت این اشکال را ندارد؛ زیرا به واسطه قرار گرفتن ظن در وسط قطع به مطلوب حاصل می‌شود.<sup>۲</sup>

۱. به نظر می‌رسد این اشکال بر ظن و قطع مشترک‌الورود است؛ یعنی در مواردی نیز که ظن واسطه شده و در کبرای کلی گفته شده: و کل مظنون الخمریه حرام، هم باطل و دروغ است؛ زیرا شارع، خمر واقعی را حرام کرده، نه مظنون الخمریه را. آری، ظن و علم، هر دو راه رسیدن به واقع هستند.  
 ۲. البته منظور این است که با قیام اماره یقین می‌کنیم که وظیفه فعلی ما این است، وگرنه با مظنه که قطع وجدانی به مطلوب حاصل نمی‌شود.

## مطلب سوم: قطع طریقی

به طور کلی قطع در یک تقسیم اساسی، به دو قسم منقسم می شود:

۱. قطع طریقی عبارت است از آن قطعی که هیچ گونه خصوصیت و موضوعیتی ندارد، بلکه صرفاً راهی است به سوی واقع.

۲. قطع موضوعی نیز عبارت است از این که خود صفت قطع بما آنه صفة من صفات النفس در مقابل صفت ظن و شک و وهم در موضوع حکم شرع دخالت دارد و حکم شرعی دایر مدار حالت قطع است. اگر قطع به این موضوع و یا حکم باشد، حکم هست، وگرنه خیر. مثل این که شارع فرموده: اذا قطعت بخمریة شیء يجب عليك الاجتناب و... .

قاعده اولیه در قطع طریقی است، مگر در مواردی که دلیل داشته باشیم بر موضوعی بودن و لذا در موارد شک بر اساس قاعده عمل می کنیم؛ یعنی به طریقی بودن حکم می کنیم.

### تفاوت های قطع طریقی و موضوعی

میان قطع طریقی با قطع موضوعی فرقی هایی وجود دارد که مرحوم شیخ به سه امتیاز اساسی اشاره نموده و آن ها عبارتند از:

۱. قطع طریقی وسط واقع نمی شود برای اثبات الحکم للموضوع، ولی قطع موضوعی وسط واقع می شود. به عبارت دیگر، در مواردی که حکم شرعی برای متعلق خود قطع، یعنی الامر المقطوع به، یعنی همان عنوان واقعی ثابت می گردد و قطع صرف طریق است در این جاها قطع واسطه واقع نمی شود به حکم همان دو دلیلی که ذکر شد، ولی در مواردی که حکم شرعی برای متعلق

---

به نظر می رسد این بیان شیخ رحمه الله به همان اشکال معروفی برمی گردد که به شکل اول منطقی وارد شده که قبل از نتیجه گیری خود کبرای کلی متضمن حکم این صغرا هست و استدلال نتیجه تازه ای ندارد و هر جوابی که در منطق به این اشکال داده اند که به اجمال و تفصیل باشد در جواب مرحوم شیخ رحمه الله قابل عرضه است و تفصیل مطلب از حوصله این شرح خارج است.

دیگری، یعنی الأمر المقطوع به، بوصف آنه مقطوع به ثابت می‌گردد و خود صفت قطع در موضوع دخالت دارد در این جا قطع وسط واقع می‌شود.

دو مثال:

(الف) مثال از احکام شرعی: فرض کنیم شارع حرمت را بر خمر مقطوع مترتب کرده، نه خمر واقعی. در این جا می‌گوییم: هذا مقطوع الخمریة و کل مقطوع الخمریة حرام فهذا حرام.

(ب) مثال از احکام عقلیه: فرض کنیم عقلاً وجوب اطاعت بر وجوب واقعی مترتب نشده، بلکه بر معلوم الوجوب مترتب شده. در این جا می‌گوییم: هذا معلوم الوجوب و کل معلوم الوجوب يجب طاعته عقلاً، فهذا يجب طاعته.

بنابراین قطع طریقی وسط واقع نمی‌شود، ولی قطع موضوعی وسط واقع می‌شود، ولی در عین حال بر قطع موضوعی هم حجت به اصطلاح اصولی اطلاق نمی‌شود. به دلیل این که بر هر وسطی حجت اصولی اطلاق نمی‌شود، بلکه واسطه گاهی واسطه در اثبات است و گاهی واسطه در ثبوت، واسطه در اثبات عبارت است از واسطه در تصدیق و علم، واسطه در ثبوت عبارت است از واسطه در اصل ثبوت و وجود یک شیء در مقام استدلال هر اوسطی واسطه در اثبات هست. حال ممکن است واسطه در ثبوت هم باشد، چنان که در برهان لمّی چنین است و یا واسطه در ثبوت نباشد، چنان که در براهین ائیه چنین است.<sup>۱</sup> حال حجت عبارت است از واسطه در اثبات و قطع موضوعی واسطه در اثبات نیست، بلکه واسطه در اصل الثبوت است؛ یعنی اگر قطع باشد حکم هست، وگرنه خیر. پس بر قطع موضوعی نیز حجت مصطلح اطلاق نمی‌شود و به بیان مرحوم شیخ: المراد بالحجة فی باب الادلة (اصطلاح اصولی) ما كان وسطاً لثبوت احکام متعلقه شرعاً (مثل حرمت للخمر الواقعی) لا لحکم آخر (غیر از متعلق خودش که همان المعلوم بوصف المعلومیة باشد).

۱. برای توضیح بیش تر به کتب منطقی مراجعه کنید.

۲. در قطع طریقی هیچ خصوصیتی از خصوصیات دخالتی ندارد؛ یعنی لافرق من حیث القاطع که انسان متعارف و معمولی باشد یا انسان زودباور و یا کسی که از هر راهی برای او قطع می‌آید و یا آدم و سواسی باشد که دیرباور است. اگر قطع آمد، واجب الاتباع است. و نیز لافرق من حیث المقطوع به که آیا مقطوع به موضوع حکم باشد یا خود حکم شرعی، حکم شرعی کلی باشد یا جزئی، حکم شرعی فرعی باشد یا اصلی و... به هر کدام که قطع تعلق بگیرد واجب الاتباع است. و نیز لافرق میان اسباب و عوامل قطع که آیا از طرق متعارفه قاطع شود یا از راه رمل و جفر و...، از طریق اسباب شرعی، یعنی آیات و روایات قاطع شود یا از طریق اسباب عقلیه و مقدمات عقلی. در هر حال، امثال لازم است. و نیز لافرق میان زمان قطع که آیا در زمان انسداد باب علم مثل زمان ما قطع پیدا کند و یا در زمان انفتاح باب علم در هر حال واجب الاتباع است.

و دلیل مطلب آن است که وقتی قطع طریق به سوی واقع بود با آمدن قطع مکلف صددرصد واقع را می‌بیند و وقتی واقع را دید احکام واقع مترتب می‌شود و دیگر حالت منتظره‌ای در کار نیست و احدی هم نمی‌تواند در این حکم عقلی دخالت کند، یعنی بگوید این قطع خودت را طریق به سوی واقع قرار نده؛ چون مستلزم تناقض است، چنان‌که در مطلب اول کاملاً توضیح داده شد.

مثال: فرض کنید مکلف قاطع شد که این مایع بول یا خمر است همین که قطع آمد از هر طریقی که حاصل شود خودبه‌خود صغرا و کبرا درست می‌شود و می‌گوییم: هذا بول أو خمر، و کل بول أو خمر یجب الاجتناب عنه فهذا یجب الاجتناب عنه.

دیگر شارع نمی‌تواند بگوید: خیر، این مایع حرام نیست، واجب الاجتناب نیست و... للتناقض. و اما در قطع موضوعی که خود شارع صفت قطع را در موضوع اعتبار نموده زمام امر در دست اوست و ما باید لسان دلیل و خطاب



صادره از شارع را ملاحظه کنیم شارع می تواند مطلق القطع<sup>۱</sup> را موضوع برای حکم خودش قرار دهد.

#### دو مثال:

(الف) از عقلیات: عقل می گوید: «اذا قطعت بكون فعل مطلوباً للمولى يجب عليك الاتيان» یا «الفعل المطلوب للمولى قطعاً حسن و الفعل المبعوض للمولى، قطعاً قبيح». در این جا قطع به نحو مطلق موضوعیت دارد؛ یعنی از هر راهی حاصل شود؛ زیرا عقل میان اسباب قطع و اشخاص قاطع تفاوتی قائل نیست.

(ب) از شرعیات: فرض کنیم شارع فرموده: اذا قطعت بخمرية شيء فهو لك حرام أو نجس و... که خصوصیتی برای قطع ذکر نشده که از چه راهی حاصل شود، بلکه مطلق القطع موضوعیت دارد. البته این مثال بر مبنای اشاعره صحیح است. وگرنه بر مبنای عدلیه قطع در موضوع دخالتی ندارد، بلکه احکام روی عناوین واقعیه رفته و شارع می تواند قطع خاصی را در موضوع خطابش اخذ کند. مثلاً بگوید اگر از این سبب خاص قاطع شدی، این حکم هست و یا اگر فلان شخص قاطع شد، این حکم هست، وگرنه خیر. باز هم ما تابع دلیل هستیم.

#### چند مثال:

یکم. گروهی از اخباریین برآنند که در باب احکام شرعیه اصلیه و فرعیه قطع خاصی معتبر است و آن عبارت است از قطعی که از راه آیات و روایات حاصل شود. پس اگر از طریق اسباب شرعیه قطع به حکمی حاصل شد، آن قطع ارزش دارد و اگر از راه حکم عقل قاطع شدیم اعتباری ندارد. و در تنبیه دوم از تنبیهات مبحث قطع، به تفصیل در این باره بحث خواهیم کرد.

دوم. مقدمه: گاهی درباره اعتبار و ارزش قطع حاصل از سبب خاص نسبت به وظیفه خود قاطع بحث می کنیم. برای مثال، مجتهد اگر از طرق متعارفه یا از

۱. یعنی قطع را از هر راهی که حاصل شود و برای هر شخصی که پیدا شود.

راه اخبار قاطع شد، باید از قطع خود متابعت کند و گاهی راجع به اعتبار قطع خاص نسبت به وظیفه اشخاص دیگر غیر از انسان قاطع گفت و گو می‌کنیم که این قسم مثال‌های فراوانی دارد؛ یکی از مثال‌هایش این است که اگر مجتهد از طرق متعارفه، یعنی مراجعه به ظواهر و نصوص آیات و روایات و خلاصه از راه مراجعه به منابع احکام قاطع به حکمی بشود مقلد مجاز است که از او تقلید کند و به دستور او عمل کند، ولی اگر از راه‌های غیر متعارف مثل راه رمل و جفر<sup>۱</sup> چنین قطعی برای خود قاطع، یعنی مجتهد ارزش دارد، ولی به درد مقلد نمی‌خورد.

سوم. یکی دیگر از مثال‌هایش این است که اگر مجتهد عادل از طرق متعارفه قطع به حکمی حاصل نمود بر مقلد تقلید از وی رواست، ولی مجتهد فاسق اگر از راه‌های متعارف نیز قاطع شود، مقلد حق ندارد از وی تقلید کند، اگرچه بر خود مجتهد متابعت از این قطع لازم است.

چهارم. یکی از مثال‌ها این است که اگر مجتهد عدل امامی از طریق متعارف قاطع شد، تقلید از او رواست، ولی مجتهد غیر امامی ولو موثق هم باشد و از راه‌های متعارف هم قاطع شود، تقلید از وی حرام است.

پنجم. یکی از مثال‌های مطلب این است که در مواردی قاضی حق ندارد به علم خودش عمل کند، بلکه فقط باید به علم شهود عمل کند منتهی علم شاهد گاهی از روی حدس است و گاهی خودش حضور داشته و صحنه را مشاهده نموده و علم او حسی است. حال قاضی حق ندارد به علم شاهد ولو عن حدس ترتیب اثر دهد، بلکه فقط اگر عن حس اخبار می‌کند ترتیب اثر لازم است. و امثال این‌ها از مواردی که بر متبع واضح می‌گردد.

---

۱. یعنی از راه این که نقطه‌هایی را به شکل‌های خاصی انداخته و یک سری قضایای عجیبه را در علم رمل کشف می‌کنند و یا حروفی را با شیوه خاصی به کار برده و قضایای خفیه را در علم جفر کشف می‌کنند.

۳. امتیاز سوم آن است که در قطع طریقی، چون خود صفت قطع خصوصیتی ندارد، بلکه صرفاً طریق به سوی واقع است شیء دیگری که شرعاً اعتبار آن ثابت شده می‌تواند جانشین قطع گردد و همان آثار و احکامی که قطع داشت قائم مقام او هم داشته باشد برای مثال، اگر قطع پیدا می‌کردیم به این‌که جمعه در عصر غیبت واجب است عقل می‌گفت باید امثال کنیم. حال قطع پیدا نشد، ولی خبر واحد ثقه که شرعاً حجت است قائم شد بر وجوب جمعه باز هم باید امثال کنیم. پس امارات معتبره قائم مقام قطع طریقی می‌شوند و نیز اگر خبر ثقه هم نداشتیم، ولی استصحاب که یکی از اصول عملیه است دلالت نمود بر این‌که در زمان حضور امام علیه السلام جمعه واجب بوده. حال در زمان غیبت شک در بقای وجوب جمعه پیدا می‌کنیم استصحاب می‌کنیم بقای وجوب را باز هم باید امثال کنیم؛ زیرا استصحاب امر ظاهری می‌آورد و پیروی از آن لازم است پس اصل عملی معتبر نیز جانشین قطع می‌شود و اما در قطع موضوعی از آن‌جا که حالت قطع در برابر سایر حالات نفسانیه انسان، یعنی ظن و شک و وهم خصوصیت و موضوعیت دارد و حکم دایر مدار قطع است وجوداً و عدماً دیگر چیزی نمی‌تواند قائم مقام قطع باشد، بلکه مادام القطع موجوداً حکم هم هست و همین که قطع نابود شد، چه ظن باشد یا نه، چه اصل عمل باشد یا نه امثال ندارد.

### مطلب چهارم: قطع موضوعی

قطع موضوعی به نوبه خود بر دو قسم است:

۱. قطع موضوعی طریقی: عبارت است از این‌که: قطعی که در موضوع دلیل شرعی اخذ شده طریقت دارد، یعنی صرفاً به عنوان این‌که طریق به سوی واقع است اخذ شده و گرنه هیچ خصوصیتی ندارد.

سؤال: از چه راهی می‌توان فهمید که قطع مأخوذ در لسان دلیل طریقت دارد؟

جواب: از دو راه:

الف) از راه تصریح خود شارع در لسان دلیل مثلاً شارع می گوید: اذا قطعت بخمریه شیء يجب عليك الاجتناب به دنبال این خطاب تصریح می کند که هذا القطع مجرد طریق و کاشف.

ب) از راه دلیل خارجی برای مثال، دلیل می گوید الخمر المقطوع حرام، ولی اجماع که یک دلیل خارجی است قائم شده بر این که قطع طریقت دارد و لا غیر.

۲. قطع موضوعی وصفی: عبارت است از این که: قطعی که در موضوع اخذ شده خصوصیت دارد و بما انه صفة من صفات النفسانية قائمة بالشخص در موضوع خطاب لحاظ شده. حال این که ما گفتیم امارات و اصول عملیه قائم مقام قطع موضوعی نمی شوند منظور قطعی موضوعی وصفی است و گرنه قطع موضوعی طریقی در ظاهر موضوعی است، ولی در واقع طریقت دارد و لذا قائم مقام هم می پذیرد.

### چند مثال برای قطع موضوعی وصفی

۱. فرض کنید شارع فرمود: يجب في الصبح ركعتان مقطوعتان و یا فرموده: يجب في المغرب ثلاث ركعات مقطوعة و یا فرموده: في الاولين من الرباعية يلزم القطع در این موارد ظن به یک طرف و یا استصحاب عدم زیادی قائم مقام قطع نمی شود مگر به دلیل خاص.

۲. در باب شهادت فرض کنید حسن و حسین بر سر زمینی با یکدیگر نزاع دارند و هر کدام مدعی هستند که زمین از آن اوست، ولی احدهما ذوالید است. حال دو نفر عادل می خواهند شهادت دهند. در این جا دو نفر عادل نسبت به عمل خودشان می توانند به امارات ظنیه قناعت کنند؛ یعنی اگر می خواهند زمین یا کتاب را از ذوالید خریداری کنند می توانند بگویند: ید اماره ملکیت است و آثار ملکیت را جاری کنند چون در این مرحله قطع طریق

است و لذا قائم مقام دارد اما در مقام شهادت علم موضوعیت دارد و لذا اگر یقین دارند می‌توانند شرعاً شهادت دهند و گرنه شهادت آن‌ها مقبول نیست الا به دلیل خاص.

**نکته:** در بعضی موارد به دلیل خاص برای ما ثابت شده که قطع مأخوذ در این خطاب طریقت دارد از دلیل متابعت می‌کنیم و در بعضی موارد هم که ثابت شده که قطع موضوعیت دارد باز هم بحثی نیست، ولی در مواردی که قطعی در موضوع خطاب اخذ شده، ولی نمی‌دانیم که آیا بر وجه طریقت اخذ شده و یا بر وجه وصفتِ آیا مقتضای قاعده چیست؟ روشن است که مقتضی القاعدة الوصفية، یعنی قطع موضوعیت دارد و در حکم دخالت دارد، و گرنه آوردن آن عبث بود پس در موارد مشکوک از این قانون مدد می‌طلبیم.

### ثمره بحث در طریقی و موضوعی

یکی از ثمرات این بحث در باب نذر ظاهر می‌شود، به این بیان:  
گاهی شخص نذر می‌کند که مادامی که فرزندم حیات دارد روزانه یک درهم صدقه بپردازم. حال تا دیروز یقین به حیات ولد داشتم و تصدق واجب بود اما امروز شک دارم در این جا می‌توانم استصحاب کنم حیات ولد را و یک درهم باز هم واجب می‌شود، ولی گاهی نذر می‌کند که مادامی که یقین به حیات ولد دارم یجب علیّ التصدق. حال تا دیروز یقین داشت صدقه می‌داد اما امروز شک دارد آیا استصحاب یا بینه کافی است؟ خیر، چون قید کرده مادامی که یقین دارم و با نبود یقین حکمی هم نیست.

### مطلب پنجم: اقسام ظن

همان‌طور که قطع منقسم شد به قطع طریقی و موضوعی و قطع موضوعی نیز منقسم شد به موضوعی طریقی و موضوعی وصفی و حکم هر کدام بیان شد. همچنین ظن نیز تقسیم می‌شود به ظن طریقی و ظن موضوعی.

ظن طریقی عبارت است از این‌که: صفت ظن هیچ‌گونه خصوصیتی ندارد، بلکه صرفاً طریق و راهی به سوی واقع است.

ظن موضوعی عبارت است از این‌که: صفت ظن خصوصیت دارد و حکم از حیث بود و نبود دایر مدار مظنه است.

ظن موضوعی نیز دو قسم است:

۱. ظن موضوعی طریقی: عبارت است از این‌که ظن مأخوذ در موضوع خطاب صرفاً به عنوان آن طریق الی الواقع اخذ شده که از تصریح شارع و یا از راه اجماع می‌توانیم این معنا را به دست آوریم.

۲. ظن موضوعی وصفی: آن است که صفت ظن بما آنه صفة من الصفات النفسانية خصوصیت دارد و حکم شرعی دایر مدار آن است اگر ظن باشد حکم هست و الا فلا.

چند نکته:

الف) ظن و قطع هر دو طریق به سوی واقع هستند با این تفاوت اساسی که قطع بنفسه و بذاته طریق به سوی واقع است و طریقیّت از ذات قطع می‌جوشد، ولی مظنه حجیت ذاتیه ندارد، بلکه حجیت ظن مجعول به جعل شارع است و لذا زمام امر در دست شارع است که همه ظنون را از هر راهی که حاصل می‌شود حجت کند و ظن خاصی را.

ب) همان‌طور که میان قطع طریقی و قطع موضوعی فرق‌هایی بود همچنین میان ظن موضوعی و طریقی نیز فرق‌هایی است:

یکم. ظن طریقی باشد یا موضوعی وسط واقع می‌شود منتهی در ظن موضوعی وصفی کلمه حجیت اطلاق نمی‌شود چون حجیت واسطه در اثبات است نه ثبوت به خلاف ظن موضوعی طریقی که هم حجیت است و هم وسط واقع می‌شود.

دوم. در ظن طریقی نیز اصول عملیه قائم مقام ظن می‌شود به خلاف ظن موضوعی وصفی که اصول عملیه جای آن را نمی‌گیرد، اما فرق دوم قطع

موضوعی و طریقی در این جا نیست؛ زیرا ظن چه طریقی باشد و چه موضوعی زمام امرش به دست شارع است و باید از دلیل متابعت کنیم.  
 (ج) شیخ رحمته الله می فرماید: در غالب مواردی که ظن در لسان دلیل اخذ شده به عنوان طریقت اخذ شده.

(د) مصنف فرموده: «علی وجه الطریقیة لحکم متعلقه او لحکم آخر» مراد از لحکم متعلقه، یعنی متعلق الظن که همان امر مظنون باشد مثل اذا ظننت بالقبلة یجب الصلوة که وجوب صلوة به قبله مظنونه بار شده و مراد از لحکم آخر، یعنی موضوع دیگر مثل اذا ظننت بخمریة شیء ینجب علیک التصدق که ظن به خمریت سبب شده که وجوب بر تصدق بار شود نه بر مظنون الخمریه.

## تنبيهات مبحث قطع

پس از بیان چند مطلب کوتاه در باب قطع، چهار مطلب دیگر را به عنوان تنبيهات مسئله ذکر می‌کنیم.

### تنبيه اول: تجرّی

از ورود در اصل مبحث مقدمه‌ای را ذکر می‌کنیم و طی آن چهار اصطلاح را تعریف می‌کنیم: ۱. اطاعت ۲. انقیاد ۳. معصیت ۴. تجرّی.

۱. اطاعت، که موافقت با حکم واقعی خداوند است؛ مثل انجام واجبات.

۲. انقیاد عبارت است از موافقت با اعتقاد، یعنی شخصی تصور می‌کرد که فلان عمل عندالله واجب است و لذا انجام داد، ولی در واقع واجب نبود، بلکه یکی دیگر از احکام تکلیفیه را داشت.

۳. معصیت عبارت است از مخالفت با خطاب واقعی مولی مثل شرب خمر، زنا و ... .

۴. تجرّی عبارت است از مخالفت با اعتقاد، یعنی شخص می‌پنداشت که خوردن پنیر مثلاً در نزد مولی حرام است. با این حال و بهرغم خواست مولی پنیر را خورد سپس معلوم شد که حرام نبود، بلکه حداکثر کراهت داشت.



حال بحث ما در باب تجرّی است.

مقدمه دیگر این که در باب قطع کافی است که کبرای کلی از طرف شارع به ما رسیده باشد؛ یعنی شارع بگوید: کل خمر حرام. آن گاه همین که یقین کردیم که فلان مایع خمر است خودبه خود صغرا و کبرای استدلال تهیه می شود و می گوئیم: هذا خمر، و کل خمر حرام، فهذا حرام.

به خلاف باب ظن که هم باید کبرای کلی را شارع بگوید و هم باید روی ظن من صحّه بگذارد که این ظنی که مکلف از راه بینة تحصیل نموده حجت است تا بتوانیم به نتیجه برسیم.

مقدمه دیگر این است که سابقاً گفتیم بحث ما در مطلق اعتقاد جازم است. حال می گوئیم: گاهی قطع مکلف مطابق با واقع است برای مثال، قطع به وجوب پیدا کرده در واقع هم وجوب است و یا قطع به حرمت پیدا کرد و حکم واقعی نیز همین است. در این صورت، بالاجماع چنین قطعی حجت است؛ یعنی اگر بر اساس قطع خود عمل نکرد مولی حق دارد در قیامت او را مجازات کند و این همان معصیت است و گاهی قطع مکلف مخالف با واقع بوده و در حقیقت جهل مرکب است برای مثال، یقین به حرمت پیدا نموده در حالی که واقعیت غیر از این است، یعنی حکم واقعی مثلاً وجوب است و یا... حال بحث در این است که آیا اگر قطع مصادف با واقع درآید مخالفت آن موجب عقوبت است و یا قطع مطلقاً حجت است ولو مصادف با واقع نباشد؟ که از این تعبیر به تجرّی می شود.

سه نظریه درباره تجرّی مطرح است:

۱. مشهور فقهای متقدم معتقد بودند که تجرّی همانند عصیان موجب عقوبت است.

۲. شیخ انصاری و پیروان ایشان معتقدند که تجرّی تنها قبح فاعلی دارد و نه قبح فعلی و عقاب هم دایر مدار قبح فعلی است. پس تجرّی عقاب آور نیست.

۳. جناب صاحب فصول در مسئله تفصیل داده؛، یعنی فرموده: در برخی موارد حق با مشهور است و تجری عقاب آور است و در بعضی موارد تجری عقاب آور نیست.

توضیح نظریه اول: مرحوم شیخ برای اثبات قول مشهور، ابتدا چهار دلیل اقامه می‌کنند و آن‌گاه تمام این‌ها را رد می‌کنند:

دلیل اول مشهور اجماع است و آن این‌که وقتی ما در مسائل فقه به جست‌وجو می‌پردازیم مشاهده می‌کنیم که در بعضی موارد همه فقها فتوا داده‌اند به این‌که فلان امر موجب عقوبت است در حالی که آن موارد از مصادیق تجری است از این‌ها کشف می‌کنیم که تجری عقاب آور است ما دو نمونه را می‌آوریم:

الف) اگر شخص گمان داشت که وقت نماز مضیق شده با این حال نمازش را تأخیر انداخت، ولی بعداً کشف خلاف شد، یعنی معلوم شد که در واقع وقت تنگ نبوده، بلکه مثلاً دو ساعت دیگر به غروب مانده در این مسئله عده‌ای از فقها گفته‌اند چنین شخصی معصیت‌کار است بالاجماع.

ان قلت: بحث ما در باب مخالفت با قطع است و مثالی که شما آوردید از باب ظن است پس مثال اجنبی است و ربطی به ما نحن فیه ندارد.

قلت: اگر ظن که پایین‌تر از قطع است موجب عقوبت باشد پس قطع که بالاتر است به طریق اولی موجب عقوبت است پس این مثال به مفهوم موافقت بر ما نحن فیه دلالت دارد، اشکال: مرحوم شیخ می‌فرماید: مسئله اجماعی نیست؛ زیرا در همین مسئله مرحوم شیخ بهائی قائل به توقف شده و گفته من نمی‌دانم آیا معصیت هست یا نیست و مرحوم علامه در تذکره فرموده اگر ظن به ضیق وقت داشت و تأخیر انداخت سپس کشف خلاف هم نشد عاصی است، ولی اگر کشف خلاف شد فالوجه عدم العصیان و مرحوم سید محمد مجاهد هم فرموده: با ظن به ضیق وقت اگر تأخیر انداخت و کشف خلاف

شد عقاب ندارد. پس این مسئله اجماعی نیست.

ب) می‌دانیم که در اسلام سفر معصیت احکام دارد یکی از احکامش آن است که باید نمازش را تمام بخواند. حال علما فرموده‌اند اگر کسی گمان دارد که این راه امنیت ندارد و خطرناک است و یا یقین دارد که این طریق امن نیست با این حال اقدام به این سفر کند معصیت کرده و يجب علیه الاتمام ولو بعد از طی طریق و رفتن به این سفر کشف خلاف شد، یعنی معلوم شد که هیچ‌گونه خطری در کار نبوده. بنابراین همین که قاطع بود و برخلاف قطعش عمل کرده و تجری نموده کیفر دارد.

اشکال: مرحوم شیخ می‌فرماید: (فتأمل) اشاره به این است که بحث ما در قطع طریقی است و در این مثالی که شما آوردید ظن یا قطع به ضرر موضوعیت دارد پس از محل بحث ما اجنبی است.

**دلیل دوم مشهور عبارت است از بنای عقلا.**

بیان ذلک: هنگامی که ما به عقلای عالم مراجعه می‌کنیم می‌بینیم سیره عقلای بر این است که انسان متجری را مستحقّ مذمت می‌دانند و همگی با چشم تنفر به وی می‌نگرند و از طرفی هر جا مذمت عقلا باشد ملازمه دارد با عقاب شارع پس چنین انسانی مستحق عقاب است.

**دلیل سوم مشهور عبارت است از حکم العقل، یعنی ما کاری به سایر عقلای عالم نداریم، بلکه به عقل و وجدان خودمان که مراجعه می‌کنیم می‌بینیم عقل حکم می‌کند به این که تجری امری قبیح است چون تجری، یعنی جرأت بر مولی و نادیده گرفتن حرمت دستورات مولای حقیقی و ولی نعمت اصلی و مسلماً چنین چیزی مذموم است. عقل می‌گوید: وه چه عبد سرکشی است که در برابر مولای خود سر به طغیان برداشته، البته بنای عقلا نیز از همین حکم عقل سرچشمه می‌گیرد منتهی در بنای عقلا اتفاق نظر همه عقلای مطرح است، ولی در حکم عقل ما وجدان خودمان را قاضی قرار می‌دهیم و کاری به سایر عقلا نداریم.**

دلیل چهارم مشهور عبارت است از حکم عقل استدلالی.

بیان ذلک: اگر ما تصور کنیم دو انسانی را که هر کدام ظرفی پر از مایع در دست دارند و هر دو نفر قطع دارند به این که این مایع شراب است. با این حال، آن را سر کشیدند. اتفاقاً یکی از این دو مصادف با واقع درآمد؛، یعنی در واقع شراب بود و دیگری مخالف واقع درآمد، یعنی در واقع آب بود.

حال در این جا از چهار حال بیرون نیست:

یکم. هر دو نفر استحقاق عقوبت دارند.

دوم. هیچ کدام استحقاق عقوبت ندارند.

سوم. آن کس که قطعش با واقع مصادف درآمده عقاب دارد و آن دیگری ندارد.

چهارم. به عکس فرض قبلی، یعنی غیر مصادف عقاب دارد اما مصادف

عقاب ندارد.

احتمال چهارم باطل است؛ زیرا اگر غیر مصادف عقاب داشته باشد

فالمصادف معاقب بطریق الاولی و اما احتمال سوم نیز باطل است؛ زیرا معنای

احتمال ثالث این است که شخصی که قطعش با واقع مصادف درآمده برای

خاطر مصادف عقاب می شود، در حالی که مصادف یک امر اتفاقی و خارج

از اختیار مکلف است. حالا اگر احتمال ثالث را بپذیریم لازمه اش آن است که

استحقاق عقاب و عدم آن منوط شود به مصادف و عدم آن و مصادف و

عدم مصادف هم که امر غیر اختیاری است. پس لازم می آید که استحقاق

عقوبت و عدم آن منوط شود به امور غیر اختیاری و این با عدالت خداوند

سازگار نیست که شخصی را برای یک امر غیر اختیاری عقاب کند و شخص

دیگر را برای یک امر غیر اختیاری عقاب نکند.

و اما احتمال دوم نیز باطل است؛ زیرا بر فرض که غیر مصادف مستحق

عقاب نباشند اما شخصی که قطع او با واقع مصادف درآمده و صددرصد

معصیت مولی است او چرا مستحق عقوبت نباشد؟!

پس باقی می ماند احتمال اول و هو المتعین و نتیجه این احتمال آن است که هم شخص عاصی عقاب دارد که صادف قطعه الواقع و هم شخص متجری عقاب می شود که لم یصادف قطعه الواقع.

و يمكن الخدشة في الكل: مرحوم شیخ رحمته الله می فرماید: تمامی استدلال های شما قابل خدشه است و از استحکام لازم برخوردار نیست اما دلیل اول شما که اجماع بود می گوئیم:

اجماع بر دو قسم است:

۱. اجماع محصل اولاً برای ما چنین اجماعی حاصل نیست آن ها هم که رفته اند و تحصیل اجماع کرده اند آن اجماعی که ارزش دارد قطعاً حاصل نشده و آن اجماع که ارزش ندارد بر فرض تحصیل ارزشی ندارد ثانیاً مسئله این که آیا تجری عقاب دارد یا نه یک مسئله عقلی محض است و در مسائل عقلیه اجماع ارزش ندارد. آری، اجماع یک دلیل شرعی تعبدی است که تنها به درد احکام شرعیه می خورد پس بر فرض حصول اجماع اعتنایی به آن نیست، بلکه هر کسی باید با عقل و وجدان و یا برهان مسئله را حل کند و ثالثاً با وجود آن همه اختلاف نظر چه جای اجماعی است؟ دیدیم که گروهی قائل به توقف بودند و گروهی از قبیل علامه، شهید و... جانب مخالف را گرفتند با این همه فاین الاجماع؟

۲. اجماع منقول: می گوئیم اگر اجماع محصل هم بود در مسائل عقلی فایده ای نداشت تا چه رسد به اجماع منقول که حتی در مسائل تعبدی شرعی هم حجت نیست.

و اما دلیل دوم و سوم شما که بنای عقلا و حکم عقل فطری باشد می گوئیم:

مقدمه: مذمت بر دو قسم است:

۱. مذمت فعلی، یعنی عمل یک عمل مذموم و ناپسندی است از هر کسی

صادر شود.

۲. مذمت فاعلی، یعنی شخص یک شخص بدی است و نیات زشت و پلیدی دارد ولو کار زشتی در خارج از او صادر نشده و به بیان دیگر، قبح فعلی داریم و قبح فاعلی داریم گاهی عنوان قبح صفت فعل است و گاهی صفت فاعل، یعنی گاهی می‌گوییم: هذا الفعل قبیح و گاهی می‌گوییم: هذا الشخص قبیح البته بین آن دو عموم و خصوص مطلق است، یعنی هر جا که قبح فعلی باشد لازمه‌اش آن است که قبح فاعلی هم باشد چون عمل قبیح از فاعل قبیح صادر می‌شود اما و لا عکس کلاً، یعنی این‌چنین نیست که هر جا فاعل قبیح بود فعل صادره از او هم قبیح و دارای مفسده باشد، بلکه بعضی جاها چنین است، و در شرع مقدس عقاب دایر مدار قبح فعلی است نه قبح فاعلی.

با حفظ این مقدمه می‌گوییم: بر فرض که بنای عقلا و حکم عقل را بر قبح و مذمت بپذیریم این تقبیح، تقبیح فاعلی است، یعنی عقلای عالم شخص متجری را انسانی پلید و بدباطن می‌دانند و صفت پلید او را تقبیح می‌کنند نه این‌که تقبیح فعلی باشد، چون عمل صادره عمل قبیحی نیست، بلکه یک عمل مباح و یا راجحی هم هست، بلکه چه‌بسا هیچ عملی در خارج صادر نشده، ولی شخص متجری تصمیم دارد که آن عمل بد را که به اعتقاد او بد است انجام دهد باز هم عقلا می‌گویند چه انسان پلیدی است برای مثال، اگر عقلای عالم و یا هر عاقلی به تنهایی از توطئه عبد باخبر شود و بدانند که یک بنده‌ای تصمیم دارد مولای خود را بکشد فوراً می‌گوید: چه عبد سرکشی است با این‌که هنوز فعلی انجام نکرده، ولی سرزنش عقل هست بر وجود صفت شقاوت در این عبد، پس مذمت در باب تجرّی مذمت فاعلی است، نه فعلی و عقاب دایر مدار مذمت فعلی است، پس متجری عقاب ندارد. و اما این‌که گفتید ملازمه هست میان مذمت عقلا با عقاب شارع می‌گوییم: ملازمه در مذمت‌های فعلی است نه در مذمت فاعلی و در ما نحن فیه مذمت فعلی

نیست. پس از راه بنای عقلا و حکم عقل هم طرفی نبستید.

و اما دلیل چهارم شما: ما شق سوم را اختیار می‌کنیم؛ یعنی ملتزم می‌شویم به این که شخصی که قطعش با واقع مصادف درآمده عقاب دارد؛ چون با علم و اراده گناه کرده و همانند سایر عاصیان استحقاق عقوبت دارد و اما شخصی که قطع او مصادف با واقع درنیامده مستحق عقوبت نیست چون معصیت نکرده تا معاقب باشد شما گفتید: احتمال ثالث تالی فاسد دارد و آن این که اگر گفتیم من صادف قطعه الواقع يعاقب لاجل المصادفة و من لم يصادف لم يعاقب لاجل عدم المصادفة لازمه اش آن است که عقاب داشتن و نداشتن منوط شود بر مصادفت و عدم مصادفت که هیچ کدام اختیاری نیست و این با عدالت خداوند سازگار نیست.

ما می‌گوییم: مسئله دارای سه صورت است:

۱. اوّل تا آخر مطلب از اختیار شخص خارج و امری غیر اختیاری است مثل این که شخصی را بخوابانند و شراب در دهان او بریزند که هیچ اراده و اختیاری نیست صددرصد اکراه و اجبار است در این صورت خدای عادل این بنده مضطر یا مکره را عقاب کند قبیح است و با عدالت نمی‌سازد.

۲. اوّل اختیاری و آخر غیر اختیاری، ولی آن امر غیر اختیاری مسبب از یک امر اختیاری است مثل این که شخصی با اراده خودش از بالای ساختمان لعنتی پنتاگن خود را به زمین انداخت این کار اختیاری بود، ولی در وسط زمین و آسمان که مثل برق به زمین می‌آید و مغزش متلاشی می‌شود از اختیار او بیرون است اما این امر غیر اختیاری مسبب از آن امر اختیاری است و به قول آقایان: الامتناع بسوء الاختیار لاینافی الاختیار.

و باز به قول حضرات: المقذور مع الواسطة مقذور در این مورد هم عقوبت هست و مسئله مصادفت از همین قرار است، یعنی مصادفت ولو یک امر غیر اختیاری است، ولی مسبب از امر اختیاری است که شرب المایع باشد.

۳. اول اختیار بود و آخر امر غیر اختیاری، ولی این امر غیر اختیاری هم اتفاقی بود نه این که مسبب از اختیار باشد چنین امر غیر اختیاری هیچ استبعادی ندارد که مؤثر باشد در عدم عقاب مثال: شخص قاطع است به خمریت و با این حال شرب می کند به قصد خمریت، ولی تصادفاً آن مایع آب بوده، نه شراب. در این جا اول امر اختیاری است؛ یعنی با اراده خودش مایع را سر کشید و آخر امر غیر اختیاری بود، یعنی عدم المصادفه در اختیار او نبود و این امر غیر اختیاری هم مسبب و معلول آن امر اختیاری نیست؛ زیرا در کارهای اختیاری یک جزء قضیه قصد است و این شخص به قصد خمریت شرب کرد، نه به قصد مائیت، ولی اتفاقاً آب بوده. پس ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد. حال در صورت اول که سراسر اجبار و الجاء بوده عقاب قبیح است و در قسم ثانی عقاب قبیح نیست. و اما در قسم ثالث هم عقاب قبیح است، پس عقاب منوط به امر غیر اختیاری باشد قبیح است، ولی عدم العقاب منوط به امر غیر اختیاری باشد قبیحی ندارد.

سپس مرحوم شیخ شواهدی ذکر می کنند مبنی بر این که امر غیر اختیاری در قلت و کثرت ثواب یا عقاب دخالت دارد تا این استبعاد شما مرتفع شود.

شاهد اول: روایات می گوید: من سن سنة حسنة کان له مثل اجر من عمل بها. حال در خارج دو نفر مسجد یا مدرسه علمیه ساختند به نیت این که هر کسی می آید در آن مکان نماز یا درس می خواند برای مؤسس هم ثوابی باشد، ولی اتفاقاً در یکی از دو مسجد هزاران نفر اقامه نماز می کنند آن هم به جماعت، ولی در مسجد دیگر جمع قلیلی نماز می خوانند آن هم به فرادا مثلاً. حال واضح است که مسجدی که جمعیت در آن زیاد است، ثواب مؤسس آن هم زیادتر است. مشاهده می فرمایید که کثرت و قلت جمعیت در اختیار مؤسس نیست، بلکه امری اتفاقی و خارج از اختیار است و لکن همین امر غیر اختیاری تأثیر گذاشته در زیادی و نقصان ثواب.



**شاهد دوم:** روایات می‌گوید: من سن سنة سیئة کان له مثل وزر من عمل بها. حال در خارج دو نفر هر دو شراب‌خانه و یا مرکز فساد دیگری را دایر کردند از قضا در یکی از دو مرکز شب و روز فساد انجام می‌گیرد، ولی در دیگری هفته‌ای یا ماهی یک‌بار عمل فساد صورت می‌گیرد خوب پیداست که مؤسس اوّل جرمش سنگین‌تر است از دومی باز هم مشاهده می‌کنید که استقبال جمعیت از یک مرکز و عدم تجمّع آنها در مرکز دیگر با این‌که امری خارج از اختیار مؤسس اصلی است با این حال در کثرت و قلت عقاب او مؤثر است.

**شاهد سوم:** روایات می‌گوید: انّ للمصیب اجرین و للمخطیء اجر واحد؛ یعنی مجتهدی که فتوا داده و در این فتوا به حق رسیده دو پاداش دارد: یکی ثواب افتا و یکی ثواب اصابه. ولی مجتهدی که خطا کرده و به واقع نرسیده یک اجر دارد که همان پاداش فتوا باشد. باز هم ملاحظه می‌کنید که اصابه و عدم اصابه با این‌که خارج از اختیار است، با این حال، سبب کم و زیاد شدن ثواب است.

**شاهد چهارم:** روایات می‌گوید هرگاه مأمومین زیادتر باشند ثواب نماز امام جماعت هم افزون می‌گردد در حالی که زیاد و کم شدن مأمومین در اختیار امام جماعت نیست، ولی تأثیر دارد در کم و زیاد شدن ثواب.

این‌ها چند نمونه بود. نمونه‌های دیگری هم دارد مبنی بر این‌که امر خارج از اختیار مؤثر باشد در عقاب یا ثواب و... از این شواهد به این نتیجه می‌رسیم که هیچ استبعادی ندارد که عدم المصادفة در ما نحن فیه موجب عدم العقاب باشد. بنابراین عقل و عقلا این دو انسان را که با قطع خود مخالفت کرده‌اند و یکی مصادف درآمده دون الآخر در اصل مذمت و توبیخ فاعلی مساوی می‌دانند، ولی در مذمت فعلی هرگز مساوی نیستند.

**مؤید مطلب:** هر کدام از ما که به وجدان خود مراجعه کنیم، خواهیم یافت که وجداناً فرق است میان کسی که قطع او مصادف درآمده. او را بیش‌تر

مذمت می‌کنیم و دو چرا دارد: یکی این‌که چرا این کار بد را انجام دادی؟ دیگر این‌که چرا صفات زشت و پلید در تو جمع شده و نیت بد داری؟

ولی آن را که قطعش مصادف درنیامده کم‌تر مذمت می‌کنیم و همین قدر می‌گوییم: چرا جرأت بر مولی داری و روح طغیان در تو وجود دارد؟ اما نمی‌گوییم: چرا کار بدی کردی؛ چون کارش مذموم نبوده. این حکم وجدان هم مؤید آن است که مصادف عندالله کیفر دارد، ولی غیر مصادف ندارد، مگر این‌که کسی بگوید میان مبعوضات عقلاییه با منکرات شرعیه فرق است و آن این‌که در عقلای عالم حالت تشفی خاطر و خنک کردن دل وجود دارد؛ یعنی عقلا که مصادف را بیش‌تر توبیخ می‌کنند و مستحق مجازات می‌دانند، به خاطر آن حالت درونی بشری است، ولی شارع مقدس که حالت تشفی ندارد تا العیاذ بالله بگوییم: اگر کسی مخالفت با واقع کرد رگ‌های گردن خدا پر می‌شود و چهره در هم می‌کشد و می‌گوید: پدر این عبد را خواهم سوزانم. خیر، این‌ها مال ما انسان‌هاست و لذا درباره‌ی خداوند مصادف و غیر مصادف یکسانند. اگر عقاب دارند، هر دو دارند و اگر ندارند، هیچ‌کدام ندارند؛ ولی شیخ رحمته می‌فرماید: فتأمل! در میان عقلا هم مولای این عبد سرکش غضب‌آلود است؛ چون عبدش فرزندش را کشته و برای تشفی او را مجازات می‌کند، ولی سایر عقلای عالم که با این مقتول هیچ نسبتی ندارد. با این حال، مصادف را بیش‌تر ملامت می‌کنند. حال آیا منشأ این مذمت بیش‌تر تشفی است؟ خیر، حق همین است که مصادف بیش‌تر مذمت شود تا غیر مصادف. پس فرق از این ناحیه میان منکرات شرعی و مبعوضات عقلاییه نیست. پس به عقیده‌ی مرحوم شیخ تجری موجب عقوبت نیست. آری، صرفاً مذمت فاعلی دارد.

رأی صاحب *فصول*: ایشان مدعی شده‌اند که قبیح تجرّی ذاتی نیست تا این‌که هر جا عنوان تجری صدق کرد، قبیح باشد، بلکه قبیح و حسن تجری بالوجوه و الاعتبارات است و لذا در بعضی موارد ممکن است تجری قبیح

باشد و در بعضی موارد نه حسن باشد و نه قبیح، و در بعضی موارد ممکن است حسن پیدا کند. پس هر جا حسابی دارد.

توضیح مطلب: در باب تجری دو جهت وجود دارد: یکی جهت ظاهری مطلب که همان عنوان تجری باشد و دیگری جهت واقعی قضیه. این دو را باید محاسبه کنیم تا نتیجه بگیریم.

گاهی عنوان ظاهری عمل تجری است، ولی عنوان واقعی کراهت است. برای مثال، شخص قاطع شد به این که خوردن پنیر در اسلام حرام است، با این حال، تجری نموده و خورد. سپس معلوم شد که اکل جبن مکروه بوده در این جا عنوان تجری صد درجه مفسده دارد و عنوان کراهت واقعی هم فرضاً ۲۰ درجه مفسده دارد:  $۱۲۰ = ۱۰۰ + ۲۰$  در این گونه موارد تجری اشد حرمت است. البته مکروهات درجاتی دارند ممکن است مکروهی ۲۰ درجه مفسده داشته باشد و ممکن است مکروه دیگر ۲۵ درجه و سومی ۳۰ درجه به تفاوت مراتب کراهت قبح تجری افزون می شود.

و گاهی عنوان ظاهری تجری است، ولی عنوان واقعی اباحه است. برای مثال، یقین کرد که این مایع خمر است و شرب کرد. سپس معلوم شد که آب بوده، نه شراب و چنین موردی عنوان تجری ۱۰۰ درجه قبح دارد؛ ولی عنوان واقعی عمل نه حسن دارد و نه قبح. باز هم تجری حرام است و موجب عقوبت است، منتهی اشد حرمة نیست. و گاهی عنوان ظاهری تجری است، ولی عنوان واقعی استحباب است. برای مثال، یقین کرد این شخص کافر حربی است و مهدورالدم است و باید او را بکشد، با این حال، نکشت. سپس معلوم شد که کافر ذمی و محقون الدم بوده و حفظ جان او رجحان داشته. در این جا عنوان تجری ۱۰۰ درجه مفسده دارد و عنوان واقعی ۷۰ درجه مصلحت دارد. هفتاد را که از صد کسر کنیم باقی می ماند ۳۰ درجه مفسده و این مقدار موجب حرمت و عقوبت نیست و لذا در چنین موردی تجری حداکثر کراهت

دارد و حرام نیست. البته مستحبات هم مثل مکروهات دارای مراتب و درجاتند؛ یعنی ممکن است عملی ۶۰ درجه مصلحت داشته باشد و یا ۶۵ درجه و یا ۷۰ و بالاتر که هر کدام حسابی دارد.

و گاهی ظاهر عمل تجری و باطن عمل وجوب است برای مثال، یقین کرد به این که فلان شخص مرتد است و واجب القتل با این حال، تجری کرد و نکشت سپس معلوم شد که شخص مؤمن عالم متقی بوده و قتل او حرام بوده در این جا هم تجری دارای ۱۰۰ درجه قبح است و ترک قتل مؤمن که عنوان واقعی عمل است دارای ۱۰۰ درجه مصلحت است و حسن این عمل با قبح تجری معارضه می کنند و هر دو ساقط می شوند. در نتیجه در چنین موردی تجری نه حسن دارد و نه قبح، بلکه مباح است و گاهی عنوان ظاهری عمل تجری است و عنوان واقعی وجوبی است که بسیار مهم است. برای مثال، یقین کرد که این شخص کافر و مهدورالدم و واجب القتل است، ولی تجری کرد و نکشت سپس معلوم گشت که پیامبری از پیامبران راستین بوده. در این جا عنوان تجری خواهان ۱۰۰ درجه قبح است و عنوان واقعی عمل که ترک قتل نبی یا وصی باشد ۱۵۰ درجه مصلحت دارد صد درجه مفسده و قبح تجری با ۱۰۰ درجه از مصلحت واجب واقعی معارضه می کنند و ساقط می شوند، ولی باز هم ۵۰ درجه مصلحت در این ترک قتل باقی است. در چنین مواردی تجری نه تنها قبح ندارد، بلکه حسن هم دارد پس به نظر صاحب فصول مسئله تجری صور متعددی دارد و هر صورتی هم دارای حکمی است در ضمن دفع توهم هم می کنند و آن این که حال که این احتمال آمد که شاید تجری با واجب واقعی و مطلوب مولی مصادف درآید کسی نگوید پس بهتر است که من همه جا تجری کنم خیر، وظیفه ما پیمودن همان راههایی است که عقل و شرع به ما نشان می دهند چه اگر از این راهها رفتیم یقین داریم که ایمن خواهیم بود؛ زیرا اگر مصادف واقع بوده فهو المطلوب. و اگر مخالف هم بوده

باز معذور خواهیم بود به خلاف آن‌جا که از این راه‌ها نرویم که عند المخالفة کیفر حتمی است و عذری نداریم.

جواب شیخ: مرحوم شیخ دو جواب به صاحب فصول می‌دهند و قبل از آن مقدمه‌ای را ذکر می‌کنیم:

افعال اختیاری ما از لحاظ حسن و قبح به سه قسم منقسم می‌شوند:

۱. برخی از افعال و عناوین حسن یا قبحشان ذاتی است، یعنی این عنوان فی نفسه دارای حسن یا قبح است. به عبارت دیگر، این عنوان تمام الموضوع است برای حکم به حسن یا قبح به عبارت سوم این عنوان علت تامه است برای حکم به حسن یا قبح و مادامی که این عنوان صادق باشد حکم به حسن یا قبح هست از قبیل عنوان عدل که حسن ذاتی دارد و عنوان ظلم که قبح ذاتی دارد و هکذا عنوان اطاعت و معصیت مولی و ...

۲. برخی از افعال مقتضی حسن یا قبح‌اند، یعنی عنوان یک عنوانی است که لو خلّی و طبعه خواهان حسن و قبح است، ولی تا مادامی که مانعی جلو آن را نگیرد پس اگر مانعی آمد آن حسن یا قبح تبدیل می‌شود مثل عنوان صدق و کذب و تعظیم و تحقیر صدیق و ...

۳. برخی از عناوین حسن و قبحشان بالوجوه و الاعتبارات است، یعنی خود عنوان لو خلّی و طبعه نه حسن دارد و نه قبح، ولی به اعتباری حسن پیدا می‌کند و به اعتباری دیگر قبح پیدا می‌کند همانند ضرب الیتیم که اگر برای تشفی باشد قبیح است و اگر برای تادیب باشد حسن است.<sup>۱</sup>

با حفظ این مقدمه، مرحوم شیخ می‌فرماید: اولاً ما قبول نداریم که قبح تجری ذاتی نباشد. بلکه می‌گوییم: عنوان تجری و انقیاد همانند عنوان اطاعت و معصیت از عناوینی هستند که دارای حسن و قبح ذاتی هستند، یعنی مادامی که بر عملی عنوان انقیاد صدق می‌کند، محال است که متصف به قبح شود و

۱. تفصیل مطلب در شرح اصول فقه، ج ۲ آمده است.

مادامی که عملی بر عنوان تجری صدق می‌کند، محال است که متصف به حسن شود، بلکه تجری همیشه قبیح است، مگر تجری نباشد و انقیاد همیشه حسن است مگر انقیاد نباشد و دلیل مطلب رجوع به وجدان است، منتهی به قول مشهور تجری قبح فعلی دارد و انقیاد حسن فعلی دارد و به عقیده ما تجری قبح فاعلی و انقیاد حسن فاعلی دارد، ولی اصل قبح یا حسن انکارناپذیر است.

ثانیاً بر فرض بپذیریم که حسن انقیاد و قبح تجری ذاتی آن دو نیست، می‌گوییم حداقل اقتضایی که هست، یعنی تجری مقتضی قبح است و انقیاد مقتضی حسن است، نه این که حسن و قبح آن دو اعتباری باشد. به دلیل این که اعتباری آن است که قطع نظر از وجوه و اعتبارات نمی‌توان حکم کرد به حسن یا قبح آن و اگر جدای از وجوه و اعتبارات از عقل بپرسیم: آیا این کار حسن دارد یا قبح؟ جوابی ندارد، ولی در باب تجری و انقیاد که این چنین نیست، یعنی اگر از عقل بپرسیم تجری در برابر مولی خوب است یا بد؟ معطلی ندارد و فوری می‌گوید: بد است، مگر این که مانعی جلوی قبح آن را بگیرد. بنابراین بر فرض ذاتی بودن را نگوییم، ولی اقتضایی بودن از مسلمات است و قول شما که گفتید بالوجوه و الاعتبار است باطل است.<sup>۱</sup>

ان قلت: قبول می‌کنیم که قبح تجری و حسن انقیاد اقتضایی است نه اعتباری و لکن قانون مقتضی آن است که مادامی که مانع نیامده اقتضا و تأثیر هست و با آمدن مانع دیگر تجری مقتضی قبح نیست. حال در مواردی که تجری با وجوب واقعی مصادف در نیامده آن جا تجری مقتضی قبح است و مانعی هم جلوش را نگرفته؟ فالمقتضی موجود و المانع مفقود فیوثر اثره اما

۱. البته از صدر و ذیل کلام صاحب *مصول* همین اقتضایی بودن استفاده می‌شود، ولو تعبیر به اعتباری کرده، اما شاید مرادش از اعتباری در مقابل ذاتی است. پس اعم است از اقتضایی و اعتباری و اشکال ثانی وارد نیست.

در مواردی که تجری با وجوب واقعی مصادف درآمده در این جا حسن و مصلحت واجب با قبح و مفسده تجری معارضه می کنند و مانع می شود از این که تجری در این مورد هم مقتضی قبح باشد، بلکه یا تجری مباح می شود و یا بالاتر از آن رجحان هم پیدا می کند.

قلت: خوشبختانه مصادفت با وجوب واقعی مانع نمی شود از قبح تجری؛ زیرا اگر اتیان به واجب واقعی مثل ترک قتل مؤمن همراه با علم و قصد باشد چنین امری حسن دارد و فاعل مستحق مدح است و جلو قبح تجری را - که خیال می کرد این شخص مهدور الدم است و نکشت - می گیرد، ولی اگر جاهل بوده به این که این تجری همراه است با ترک قتل مؤمن ترک قتلی نه حسن و مدح دارد و نه قبح و مذمت، کما این که اگر روی جهالت او را می کشت باز هم مستحق مذمت نبود و لذا خود شما گفتید: لو قتلته كان معذوراً. و ما نحن فيه من هذا القبيل که جاهل بوده به این که دارد قتل مؤمن را ترک می کند و کار واجبی را انجام می دهد. حال تجری مقتضی قبح است و ترک قتل هم یا مصادفت با وجوب واقعی همچون عن جهل بوده حسن و مصلحتی ندارد پس چیزی که مانع شود و جلو قبح را بگیرد نیامده فالمقتضی موجود و المانع مفقود فیؤثر اثره کما این که در باب انقیاد قضیه عکس می شود، یعنی انقیاد مقتضی حسن و مصلحت است و مصادفت با حرام واقعی چون از روی جهالت بوده قبح و مذمت ندارد تا جلوی حسن انقیاد را بگیرد فالمقتضی موجود و المانع مفقود فیؤثر المقتضی اثره.

ان قلت: مصادفت با وجوب واقعی در باب تجری اگرچه متصف به حسن و قبح نمی شود به دلیل این که شخص جاهل بوده و نمی دانسته که این تجری همراه است با ترک قتل مؤمن مثلاً و لکن بالأخره ترک قتل مؤمن واجب واقعی است و واجب واقعی مصلحت واقعیه دارد و لو به درجه فعلیت نرسیده. حال چه اشکال دارد که این مصادفت با این که نه حسن فعلی دارد و نه قبح

فعلی تأثیر بگذارد در قبح تجری و جلو قبح آن را بگیرد؟ همچنین در باب انقیاد ولو مصادفت با حرام واقعی چون از روی جهالت بوده نه حسن دارد و نه قبح، ولی چه اشکال دارد که این امر بدون حسن و قبح مؤثر باشد و جلو حسن انقیاد را بگیرد؟ آیا عقلاً مانعی در کار است؟ مستشکل در ادامه سخنانش می‌گوید: اگر شما اشکال کنید که مصادفت با وجوب واقعی در تجری و حرام واقعی در انقیاد در اختیار شخص متجری یا منقاد نیست، بلکه امری تصادفی است آن‌گاه امری که خارج از اختیار است چگونه می‌تواند مؤثر باشد در استحقاق مدح یا ذم؟ ما خواهیم گفت: خود شما در جواب از دلیل چهارم مشهور فرمودید: عقلاً مانعی ندارد که امر خارج از اختیار به نام عدم المصادفة تأثیر داشته باشد در عدم العقاب و شواهد فراوانی هم آورد. حال در ما نحن فیه هم می‌گوییم این امر ولو حسن ندارد، ولی چه اشکال دارد که جلو قبح تجری را بگیرد؟

قلت: اولاً قیاس ما نحن فیه به جوابی که ما از دلیل چهارم مشهور دادیم مع الفارق است و فرق این است که ما که می‌گفتیم عدم مصادفت موجب عدم عقاب است از باب دفع می‌گفتیم، یعنی مدعی بودیم که اصلاً تجری عقاب‌آور نیست مگر با واقع مصادف درآید اما شما که می‌گویید: مصادفت با وجوب واقعی موجب رفع قبح است از باب رفع می‌گویید، یعنی قبول دارید که تجری بما هو هو خواهان قبح و مفسده است، ولی می‌گویید: مصادفت با وجوب واقعی این قبح را برمی‌دارد. حال اگر یک امر غیر اختیاری بتواند در دفع مؤثر باشد دلیل آن نیست که پس در رفع هم مؤثر است خیر الدفع اسهل لذا تأثیر می‌گذارد، ولی الرفع مشکل‌تر است و لذا تأثیر مشکل خواهد بود.

و ثانیاً مراجعه به وجدان مشکل را حل می‌کند؛ زیرا عقل هر عاقلی مستقل است به این‌که تجری بر مولی قبیح است و صرف مصادفت با وجوب واقعی هم قبح آن را نمی‌شوید چون با علم و قصد نبوده، بلکه از روی جهالت بوده



و لذا اگر کسی دروغ بگوید نه به قصد اصلاح ذات البین عقل می گوید قبیح است اگرچه اتفاقاً بر این کذب مصلحتی هم مترتب بشود، ولی آن ربطی به شخص کاذب ندارد. همچنین ضرب الیتیم برای تشریف بد است، اگرچه اتفاقاً این ضرب مایه تادیب یتیم هم بشود، ولی این ربطی به شخص ضارب ندارد و معلول فعل او هم نیست، بلکه تصادفاً حادث شده.

نتیجه این که یا تجری قبیح ذاتی دارد فعلاً یا فاعلاً و یا قبیح اقتضایی دارد و همچنان به مقتضی بودنش باقی است و چیزی که مانع شود و جلوی قبیح را بگیرد نیامده به بیانی که تفصیلاً ذکر شد پس فرمایشات صاحب **فصول** مقبول نیست.

صاحب **فصول** کلام دیگری هم دارد و آن این که هرگاه شخص تجری کرد، یعنی علی‌رغم قطع به حرمت عمل را مرتکب شد و مصادف واقع دزنیامد که مباحث آن ذکر شد، ولی اگر تجری مصادف با واقع شد، یعنی قطع به حرمت پیدا کرد. با این حال، مرتکب شد و در واقع هم عمل حرام بود در این جا عقاب تجری و عقاب واقع تداخل می کنند، مرحوم شیخ می فرماید: مرادتان از تداخل چیست؟ اگر مرادتان این است که یک عقاب بیش تر نیست می گوییم: اولاً شما از کسانی هستید که برای عنوان تجری مستقلاً عقوبت قائلید. حال اگر یک عقاب باشد این یک عقاب مال تجری است یا مال واقع؟ به هر کدام نسبت بدهید ترجیح بلامرجح است.

ثانیاً از روایات استفاده می شود که تداخلی و وحدت عقابی در کار نیست چون حدیث می گوید: «علی الراضی اثم و علی الداخِل اثمان» یکی اثم الرضا و الاعتقاد، دیگری اثم العمل القبیح فلاوجه لوحدة العقاب و اگر مرادتان از تداخل ازدیاد کیفر است، یعنی می خواهید بگویید: اگر صرف تجری بود یک عقاب داشت، ولی حالا که مصادف با حرام واقعی هم درآمده عقاب شخص افزون و مضاعف می گردد. می گوییم: بر مبنای شما این حق است، ولی این را

تداخل نگویند، بلکه یک قانون کلی است که هر عملی معنون به یک عنوان قبیح باشد یک عقاب دارد و هر عملی معنون به دو عنوان قبیح باشد دو عقاب دارد مثلاً مایعی را که مغضوب و نجس است اگر شرب کند دو کیفر دارد، پس هر جور که حساب می‌کنیم لاجرم للتداخل.

و التحقيق: به عقیده مرحوم شیخ میان موارد تجری فرقی نیست چه مصادف با واجب واقعی درآید یا خیر؟ اما از لحاظ مذمت فاعلی در تمام این موارد مذمت فاعلی هست چون تجری کاشف از خبث باطن و نیت پلید است و اما از لحاظ مذمت فعلی در تمام موارد مذمت فعلی و عقاب نیست چه در مواردی که تجری با وجوب واقعی مصادف شده و چه در مواردی که مصادف نشده است.

تبصره: گاهی تجری بر معصیت به این است که کاری را که مقطوع الحرام بوده انجام دهد سپس کشف خلاف شود که تا به حال در این زمینه بحث می‌کردیم و گاهی تجری بر معصیت به واسطه قصد معصیت است، یعنی مصمم است که حرام واقعی را انجام دهد مثلاً مصمم است که دزدی کند و خیانت در امانت کند و... اما صرف نیت و قصد است، ولی حرام از او صادر نشده بحث در این است که آیا قصد المعصية همانند خود معصیت حرام است و موجب عقوبت یا خیر؟

در این زمینه دو دسته آیات و روایات داریم:

۱. از روایات فراوانی استفاده می‌شود که نیت معصیت هم موجب عقوبت است، ولی عقاب آن بخشوده شد پس عقابی در کار نیست.
۲. از آیات و روایات فراوانی هم استفاده می‌شود که نیت معصیت هم عقاب دارد.

برای مثال، حدیث می‌گوید: فلسفه خلود اهل نار در جهنم عبارت است از این که آن‌ها مصمم بودند که اگر برای همیشه در دنیا بمانند معصیت خدا کنند

و به واسطه همین نیت پلید همیشه در آتش خواهند سوخت و فلسفه جاودانه بودن اهل جَنّت در بهشت آن است که آنان تصمیم داشتند که اگر برای همیشه در دنیا بمانند عبادت و اطاعت خدا کنند و به واسطه همین نیت همیشه متنعم خواهند بود. بنابراین قصد معصیت عقاب دارد و قصد اطاعت ثواب دارد. حال ما هستیم و دو دسته دلیل متعارض یک دسته دلالت دارند بر عدم العقاب علی قصد المعصية و دست دیگر دلالت دارند بر عقاب بر قصد معصیت چه باید کرد؟ قانون متعارضین آن است که: الجمع مهما امکن اولی من الطرح. روی همین اصل مرحوم شیخ دو نوع توجیه و وجه الجمع ذکر می‌کنند:

۱. روایاتی که می‌گوید: قصد معصیت عقاب ندارد و بخشوده شده مربوط به کسانی است که با اراده و اختیار خود از نیت پلیدی که داشتند منصرف شده‌اند و روایاتی که می‌گوید: قصد معصیت عقاب دارد از آن کسانی است که همچنان بر قصد معصیت باقی بودند تا این که دسترسی به حرام پیدا نکرد و عاجز شد لذا انجام نداد چنین کسی عقاب دارد.

۲. روایات دسته اول مال کسانی است که مجرد قصد معصیت در آن‌ها بود بدون ارتکاب خود عمل یا مقدمات آن اینان عقابشان بخشوده شده و روایات دسته دوم از آن کسانی است که قصد معصیت دارند و با همین قصد وارد مقدمات عمل هم می‌شوند، ولی خود عمل حرام از آن‌ها صادر نمی‌شود این‌ها کیفرشان بخشوده نمی‌شود.

مرحوم شیخ وجه الجمع دوم را ترجیح می‌دهند و شاهی از قرآن ذکر می‌کنند و آن این که قرآن فرموده: ﴿تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾<sup>۱</sup> از این آیه استفاده می‌شود که اعانت بر اثم حرام است و کسی که مقدمات حرام را انجام می‌دهد مشمول این آیه است که اعان نفسه علی الاثم. و لذا کار حرامی کرده و عقاب دارد به خلاف کسی که هیچ مقدمه‌ای از

مقدمات بعیده و متوسطه و قریبه حرام را انجام نداده.

ان قلت: کلمه تعاون مصدر باب تفاعل است و متبادر از این کلمه آن است که یکدیگر را بر گناه اعانت نکنید، اما شامل اعانة النفس علی الاثم باتیان مقدمات الحرام نمی‌شود.

قلت: آری، به دلالت مطابقی شامل اعانة النفس علی الاثم نیست، ولی به تنقیح مناط شامل است به این بیان که مناط حرمت اعانة الغير علی الاثم عبارت است از مفسده‌ای که در اعانت بر اثم است و در این مناط لا فرق میان اعانة الغير علی الاثم و اعانة النفس علی الغير.

### اقسام تجری

تجری به‌طور کلی شش نوع است که پنج نوع آن از بی‌مبالاتی و بی‌باکی سرچشمه می‌گیرد و یک نوع آن از کمی مبالات در دین نشأت می‌گیرد و آن‌ها عبارتند از:

۱. تجری به این است که صرفاً تصمیم و قصد گناه دارد بدون آن‌که در خارج خود گناه یا مقدمات آن از وی صادر شود این قسم گناه ندارد.

۲. تجری به این‌که قصد گناه دارد و با همین قصد وارد مقدمات گناه هم می‌شود و بخشی از مقدمات معصیت یا تمام آن‌ها را انجام می‌دهد این قسم به عقیده شیخ موجب عقوبت است.

۳. قصد گناه دارد و با همین قصد عملی را که به اعتقاد او معصیت مولی است انجام می‌دهد، ولی بعداً معلوم می‌شود که این عمل حرام نبوده در این قسم مرحوم شیخ اول قاطعانه فرمودند عقابی نیست، ولی قبل از تبصره‌ای که بیان شد مردّد شدند و فرمودند فیه اشکال.

۴. علم اجمالی دارد به این‌که یا این حرام است یا آن. حال احد الامرین را مرتکب می‌شود به امید رسیدن به حرام واقعی مثلاً می‌گوید این مایع را شرب می‌کنیم به امید این‌که همین مایع خمر باشد.

۵. باز هم علم اجمالی دارد، ولی احد الامرین را که مرتکب می شود از این باب است که باکی ندارد که در حرام واقعی بیفتد یا نه مثلاً می گوید: من این کاسه را سر می کشم خواه شراب باشد یا نه، ولی قصد هیچ طرف را ندارد.

۶. باز هم علم اجمالی دارد، ولی احد الامرین را که مرتکب می شود به این امید است که ان شاء الله حرام واقعی نباشد، ولی احتمال هم می دهد که شاید حرام واقعی باشد این قسم از کم مبالاتی سرچشمه می گیرد.

قسم ۴ و ۵ و ۶ هر سه مشترکند در این که فاعل جاهل است منتهی جهالت گاهی عذر است و عقاب را برمی دارد همان طور که در شبهات بدویه و شک در تکلیف چنین است و لذا در آن موارد ولو حرام واقعی را هم مرتکب شده باشد معصیت صدق نمی کند چون اصل برائت برای او عذرآور است و گاهی جهالت عذر نیست مثل موارد شک در مکلف به یا علم اجمالی به اصل التکلیف. حال در سه صورت اخیره شرط صدق تجری این است که جهل عذر نباشد، یعنی شبهه بدویه نباشد، بلکه مقرون به علم اجمالی باشد و الاً اصلاً تجری صدق نمی کند و احتمال معصیت هم داده نمی شود.

در تمام اقسام سته تجری مذمت فاعلی هست انما الکلام در مذمت فعلی است که سه صورت اول را محاسبه کردیم و در سه اخیره هم مسئله روی مبانی باب علم اجمالی دور می زند.

گفتار شهید در قواعد: مرحوم شهید در قواعد فرموده: نیت معصیت تنها بدون تلبس به معصیت نه عقاب آور است در قیامت و نه موجب مذمت است در دنیا برخلاف ما که گفتیم مذمت فاعلی حتماً دارد و اگر با نیت معصیت وارد شد در عملی که خیال می کرد حرام و معصیت است سپس کشف خلاف شد آیا این نیت مؤثر است و عقاب می آورد یا نه؟ دو احتمال دارد:

الف) از آن جا که عمل مصادف با حرام واقعی نشده نیت معصیت با چنین عملی در حکم نیت خالص و بدون ارتکاب عمل است پس مؤاخذه ندارد.

ب) این نیت با شروع در عمل دلالت می‌کند بر هتک حرمت و بر جرأت بر معاصی پس موجب عقوبت است، بعد فرموده: اگر کسی مایع مباحی مثل آب را با تشبیه خود به شارب الخمر بیاشامد کار حرامی کرده و عقاب دارد البته منظور صرف نیت نیست که نیت کند من شراب می‌خورم، ولی در واقع آب می‌خورد، بلکه منظور این است که حرکات مخصوص شرب خمیری را از خود بروز بدهد.

سپس جناب شهید چند نمونه از موارد تجری را ذکر می‌کنند. یکم. شخصی وارد منزل شخص دیگر شد در آنجا با زنی روبه‌رو شد و خیال کرد او اجنبیه است و با او جماع نمود سپس معلوم شد که زن خودش یا امه خودش بوده این‌جا تجری است.

دوم. گمان می‌کرد همسرش حائض است و عمداً با او جماع کرد سپس معلوم شد که پاک بوده این هم تجری کرده.

سوم. هجوم برد و لقمه غذایی که در دست دیگری بود به زور گرفت و به گمان این‌که مال غیر است خورد سپس معلوم شد که طعام خودش بوده این نیز تجری کرده و همان دو قول در این‌جا هست.

چهارم. گوسفندی را به قصد این‌که مال دیگری است ذبح کرد سپس معلوم شد ملک خود اوست.

پنجم. انسانی را با اعتقاد به این‌که محقون الدم است به قتل رساند سپس معلوم شد که او مهدور الدم بوده.

در تمام این موارد تجری صدق می‌کند و اقوالی که در باب تجری هست می‌آید که آیا عقاب دارد یا نه؟

در آخر می‌فرماید: برخی از علمای عامه گفته‌اند شخص متجری به واسطه تجری فاسق می‌شود و از عدالت می‌افتد چون معلوم می‌شود باکی از معاصی ندارد و ملکه عدالت در او نیست و در قیامت هم عقاب می‌شود به یک عقاب

متوسط بین عقاب گناه کبیره و صغیره، ولی شهید<sup>رحمته</sup> می فرماید: هر دو حکم شما قول بلا دلیل و از باب تخمین زدن است، و گرنه دلیل ندارد.

نتیجه: در باب تجری سه نظریه مطرح شد.

۱. تجری موجب عقوبت است مطلقاً و هو قول المشهور.

۲. تجری موجب عقوبت نیست مطلقاً و هو رأی الشیخ ابتداءً، ولی در آخر اقسامی درست کرد و تفصیل داد و در مورد بحث مشهور مردد شد که آیا عقاب دارد یا نه چنان که شهید هم فرموده فیه نظر.

۳. صاحب فصول تفصیل داد میان مواردی که تجری با واجب واقعی مصادف درآید با مواردی که مصادف در نیاید.

### تنبیه دوم: حجیت حکم عقل قطعی

برای به دست آوردن هر معلوم جدید و از جمله احکام شرعیه طرق گوناگونی وجود دارد که پاره‌ای از آن راه‌ها مورد قبول همه دانش‌مندان شیعه و پاره‌ای مورد انکار همه فقها و محدثین شیعه و برخی مورد اختلاف است و ما فهرست‌وار آن‌ها را ذکر نموده و مورد بحث را در تنبیه دوم مشخص می‌سازیم:

۱. از راه دلیل نقلی قطعی، مانند: نص قرآن، خبر متواتر منصوص، اجماع محصل.

۲. از راه دلیل نقلی ظنی، مانند: خبر واحد ثقه، ظواهر قرآن، شهرت فتواییه بنا بر قولی و نیز اجماعات منقوله بنا بر قول گروهی.

۳. از راه اصول عملیه، مانند: اصالة البرائة، اصالة الاستصحاب، اصالة الاحتیاط، اصالة التخییر، اصالة الطهارة، اصالة الحلیه و اصالة عدم التذکیه و ...

۴. از راه دلیل عقلی ظنی، مانند: قیاس و استحسان و مصالح مرسله بر مبنای عامه.

۵. از راه بنای قطعیه عقلاییه که از سوی شرع مقدس ردع نشده باشد.

۶. از راه حکم عقل قطعی بدیهی، مانند ضروریات دین و مذهب.

۷. از راه حکم عقل قطعی فطری، مانند حسن عدل و انقیاد و قبح ظلم و

تجری و ... .

۸. از راه حکم عقل قطعی نظری و استدلالی، یعنی با استدلالات عقلیه و

چیدن صغری و کبرای عقلی حکم شرعی را استخراج کنیم.

مورد بحث و گفت‌وگو در این تنبیه همین طریق هشتم است و طرف بحث

ما هم عبارتند از اصولیین و اخباریین.

اصولیین می‌گویند: در قطع طریقی هیچ امتیازی میان اسباب و عوامل قطع

وجود ندارد، بلکه قطع از هر راهی که حاصل شود، چه از راه آیات و روایات

و چه از راه مقدمات عقلیه بدیهیه و چه از راه حکم عقل نظری، چه از طرق

متعارف و یا غیر متعارف، طریق به سوی واقع است و واقع را صددرصد برای

مکلف منکشف می‌کند و پس از آمدن قطع هیچ حالت منتظره‌ای نیست، بلکه

بر قاطع به حکم عقل متابعت از این قطع واجب و لازم است به حکم همان

بیانی که در آغاز مقصد اوّل کتاب گذشت و اعاده نمی‌شود چنان‌که عمر

گذشته قابل اعاده نیست.

و اما اخباریین می‌گویند: باید تفصیل داد میان طرق گوناگون قطع به این

صورت که: قطعی که از راه آیات و روایات حاصل شود ارزش‌مند بوده و

واجب الاتباع است و نیز قطعی که از راه حکم عقل ضروری حاصل شود

حجت است اما قطعی که از راه مقدمات عقلیه نظری و استدلالی به وجود آید

و بر حکمی از احکام شرعیه تعلق گیرد اعتباری ندارد.

دلیل اخباریین: استدلال‌ها و مقدمات عقلی نظری کثیرالخطا هستند (صغری).

و هر چیزی که کثیر الخطا باشد قابل اعتماد نیست و عندالعقلا ارزشی ندارد

(کبرای).



پس مقدمات عقلی استدلالی ارزش مند نیستند (نتیجه).

اثبات صغری: برای اثبات این ادعا کافی است که نگرشی هر چند گذرا به علوم گوناگون استدلالی چه دانش‌های طبیعی و چه علوم ماورای طبیعی داشته باشیم و با هزاران استدلال موجود در علوم روبه‌رو شویم و اختلاف نظرهای دانش‌مندان را در نتیجه‌گیری‌ها مورد ملاحظه قرار دهیم که برای مثال، عالمی قدمت جهان را و دیگری حدوث عالم را ادعا و اثبات می‌نماید یا مثلاً عالمی تنها راه دریافت حقایق را استدلال عقلی صرف و دیگری فقط راه ریاضات نفسانیه را راه حقیقی می‌داند یا مثلاً صدها سال هیئت بطلمیوسی در جهان هیئت حاکم بود و هم اکنون چند صد سال است که هیئت کپرنیکی و کپلری در جهان مطرح است یا مثلاً فقهی و جوب عینی نماز جمعه را در عصر غیبت ادعا می‌کند و فقیه دیگر و جوب تخییری را و سومی حرمت آن را و... با این ملاحظه اجمالی گمان می‌کنم هر عاقلی صغرای فوق را تأیید می‌کند اما کبری نیازی به بیان ندارد و یک امر عقلایی است که وقتی طریقی ۷۰٪ یا بیش‌تر خطا می‌کند بدان وقعی نمی‌نهند، با این بیان استنتاج فوق حتمی است و به قول منطقه شکل اول بدیهی الانتاج است.

جواب مرحوم شیخ به اخباریین: مقصود شما از این استدلال چیست؟ اگر مراد شما آن است که «القطع الحاصل بالفعل من المقدمات العقلیة لا اعتبار به» می‌گوییم: اولاً بحث ما در قطع طریقی است و قبلاً گفتیم که در قطع طریقی (از هر طریقی که حاصل شود) هیچ جاعل و معتبری نمی‌تواند دخالت کند نه اثباتاً چون تحصیل حاصل است و نه نفیاً چون مستلزم تناقض است. و ثانیاً اگر قطعی که از راه حکم عقل نظری به وجود آمده کثیر الخطاست، هکذا قطعی که از راه کتاب و سنت برای فقیه و مجتهد پیدا می‌شود کثیر الخطاست؛ زیرا پرواضح است که مجتهد معصوم نیست و چه‌بسا در صدها مورد به حکمی از احکام از طریق آیه یا روایت قاطع شود و قطع او خطا باشد.

بنابراین اگر به دلیل کثرت خطا قطع موجود از مقدمات عقلیه ارزشی ندارد باید به همین دلیل قطع حاصل از مقدمات شرعی هم بی اعتبار باشد و لایلتزم به احد من الاخباریین.

ولی اگر مرادتان این است که ما کاری به قطع حاصل از این طریق نداریم، بلکه ما می گوئیم چون این راه اطمینان آور نیست اساساً نباید از این راه حرکت کنیم حالا قطع بیاید یا نیاید، طی این طریق قدغن، خواهیم گفت: اولاً ما قبول نداریم که مقدمات عقلیه نظریه کثیر الخطا باشند، بلکه شاید از هزار تا استدلال مثلاً ۲۰ یا ۳۰ تا و یا ۱۰۰ تا خطا باشد، ولی نسبت به کل ۱۰٪ خواهد بود.

ثانیاً بر فرض قبول کثرت خطا جواب نقضی خواهیم داد به این که: در مقدمات شرعی هم فهم مجتهدین متفاوت است و کثرت خطا موجود است. آری، اگر قبول کنیم که مقدمات عقلی کثیر الخطاست و نیز بپذیریم که در قطع حاصل از طریق شرعی کثرت خطا نیست و از جواب نقضی صرف نظر کنیم خواهیم گفت: برای این سخن شما وجهی است، یعنی مقبول است؛ زیرا طریق کثیر الخطا کثراً ما موجب تفویت مصلحت یا القا در مفسده می گردد و عقل آن را تقبیح می کند پس نباید از این راه رفت و اگر رفتیم و خطا کردیم معذور نخواهیم بود، ولی تمام سخن در این جاست که آیا در حکم عقل نظری کثرت خطا هست یا خیر؟ ما قبول نداریم.

سخنان محدث استرآبادی<sup>رحمته</sup>: شیخ انصاری پس از رد استدلال اخباریین می پردازند به بیان سخنان گروهی از اشخاص شاخص اخباریین که گفتار خود آن ها هم با یکدیگر متفاوت است، در آغاز کلامی از رییس اخباریین، یعنی مولی محمد امین استرآبادی صاحب کتاب *الفوائد المدنیة* نقل می کنند:

ایشان مدعی شده که تنها راه نجات در غیر ضروریات دین چنگ زدن به سخنان معصومین<sup>علیهم السلام</sup> و شنیدن از آنان است و اگر به استدلالات عقلی دل

بستیم و در خلاف واقع افتادیم در قیامت معذور نخواهیم بود برای اثبات این مدعا دلایل فراوانی آورده برای نهمین دلیل خود مقدمه‌ای به اصطلاح خودش دقیقه و شریفه آورده که ما در این جا همان مقدمه را نقل می‌کنیم:

به‌طور کلی علوم و دانش‌ها بر دو قسمند:

۱. دانش‌های ضروری و بدیهی از قبیل متواترات، تجربیات، مشاهدات و... که در علمی امکان دارد.

۲. دانش‌های نظری و اکتسابی و استدلالی، این قسم به نوبت خود سه شعبه دارد:

الف) دانش‌هایی که مواد آن‌ها و مبادیشان امر محسوس است مثل علم جغرافیا که پیرامون خصوصیات اقلیمی کره زمین سخن می‌گوید و مانند دانش پزشکی که پیرامون بدن و اجزای آن گفت‌وگو می‌کند که هر دو از امور حسی هستند.

ب) دانش‌هایی که مواد و مبادی و صغریات و کبریات آن‌ها قریب به حسن است، یعنی از محسوسات نیستند، ولی از عقلیات واضح هستند که به منزله امور حسیه هستند، نظیر علم حساب که پیرامون عدد گفت‌وگو می‌کند و علم هندسه که راجع به کم متصل سخن می‌گوید، سر این که این گونه از دانش‌ها موادشان به حس نزدیک است آن است که مسائل و قضایای هندسی و حسابی نوعاً از قضایای برهانی است و قضایای برهانی بلاواسطه یا مع‌الواسطه به بدیهیات سته منطقی، یعنی اولیات، مشاهدات، فطریات، حدسیات، متواترات و تجربیات منتهی می‌شوند و این قضایا اگرچه عقلی هستند، ولی در بداهت و وضوح همانند امور حسیه هستند در این گونه از علوم و دانش‌ها خطا و اشتباه راه ندارد به دلیل این که اشتباه در یک استدلال یا از لحاظ صورت و شکل استدلال است از قبیل این که حد وسط مثلاً در صغری و کبری کاملاً تکرار نشده و یا مثلاً موجه بودن صغری و یا کلیت کبری رعایت نشده و به قول شیخ بهایی:

مغکب اول خینکب ثانی و مغکاین سیم

در چهارم مین کخ یا خین کاین شرط دان

این رمزا در استدلال رعایت نشده و یا از لحاظ مواد اولیه استدلال است که مثلاً به جای برهان از مغالطه استفاده شده و... حال انسان دانش مندی که با قواعد منطقی سر و کار دارد با این دستورالعمل‌ها به خوبی آشناست و لذا خطا از حیث صورت معقول نیست و از جهت ماده همچون مواد قریب به حس است اشتباه معنا ندارد و لذا در مسائل اصلی حساب و هندسه اختلاف نظر در کار نیست.

ج) دانش‌هایی که مواد آنها، یعنی صغریات و کبریاتشان نه حسی است و نه قریب به حس است، بلکه از امور عقلیه نظریه و استدلالیه است و به قول محدث استرآبادی «بعیده عن الاحساس» نظیر دانش حکمت الهی که پیرامون وجود و حقایق وجودی گفت‌وگو می‌کند....

و نظیر دانش حکمت طبیعی که در اطراف جسم طبیعی و عوارض آن سخن می‌گوید.

و نظیر دانش کلام که پیرامون مبدأ و معاد سخن می‌گوید.

و نظیر دانش اصول فقه که پیرامون مسئله حجیت و عوارض آن گفت‌وگو می‌کند.

و نظیر دانش فقه که ۹۵٪ مسائل آن نظری و استدلالی بوده و نیاز به استدلال دارد.

و نظیر پاره‌ای از قواعد منطقی از قبیل این که کل انسان کاتب بالامکان آیا کل انسان بالفعل کاتب بالامکان و یا کل انسان بالقوة کاتب بالامکان که میان فارابی و ابن سینا مورد اختلاف است. این بود چند نمونه از دانش‌های نظری.

حال در این گونه از دانش‌ها اختلاف نظر و مشاجرات و اشتباهات میان دانش‌مندان فراوان است و هیچ ضابطه‌ای هم برای رفع این خطاها و اشتباهات

نیست و لذا به این گونه از علوم اعتماد نشاید کرد البته خطا در صورت استدلال نیست. آری، خطا در ماده استدلال است؛ زیرا ضابطه کلی در دست نیست مبنی بر این که مواد استدلالات وضعشان فلان است. آری، در منطق به طور مجمل و سربسته مواد اقیسه و استدلالات را به پنج قسم تقسیم نموده که عبارتند از: برهان، خطابه، جدل، شعر، مغالطه و هر کدام را تعریف هم نموده اما بیان نکرده که کدام ماده در فلان استدلال برهانی است و کدام ماده مغالطه‌ای؟ و ... .

بلکه به دقت خود انسان حواله شده که با تأمل تشخیص دهد و اشتباه در تشخیص فراوان است.

و دلیل مطلب آن است که مواد استدلال‌ها نامتناهی است و هر روز هم استدلال‌های جدیدی به بازار علم عرضه می‌شود و کدام ضابطه به ما می‌گوید که مثلاً از این ده هزار صغری و کبری دو هزار آن برهانی و پنج هزار آن مغالطه‌ای و ... است؟ چنین ضابطه‌ای نداریم و لذا خطا و اشتباهات فراوان است.

سپس محدث استرآبادی مثالی از حکمت طبیعی می‌آورند و آن این که:

فلاسفة الهی از یونان باستان تا زمان مرحوم صدر المتألهین دو گروه بودند:

۱. مشائین که پیروان ارسطو طالیس یونانی، معلم اول بودند.

۲. اشراقیین که پیروان افلاطون و شیخ شهاب الدین سهروردی بودند.

گروه اول تنها وسیله شناخت حقایق را عقل و قیاس و استدلال‌های برهانی می‌دانستند گروه دوم می‌گویند: تنها راه شناخت حقایق عبارت است از تزکیه و تصفیه باید آینه دل را جلا و صفا داد و صیقل بخشید تا انوار الهی در آن اشراق نماید و شناخت استدلالی را شناختی ناقص و کم‌رنگ می‌دانند و شناخت حقیقی و وجدان و یافتن را در اشراقات منحصر می‌کنند و به اهل استدلال می‌گویند:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخن بی تمکین بود حال این دو گروه در طول تاریخ اختلاف نظرهای زیادی با یکدیگر داشتند چه در حکمت نظری و چه عملی چه در بخش الهیات و چه طبیعیات از جمله اختلاف نظرهای آنان پیرامون هیولی است مشائین می گویند: هر جسمی از دو جوهر ترکیب یافته یکی به نام هیولی یا ماده و دیگری به نام صورت نوعیه، هیولی عبارت است از استعداد و قابلیت یک شیء برای این که به یک صورت نوعیه جدید مصور شود و صورت نوعیه عبارت است از فعلیة الشیء که فلاسفه می گویند فعلیة الشیء یا شئیة الشیء بصورته لا بمادته. برای مثال، آب خارجی الآن که آب است مصور به صورت نوعیه مائیه است، ولی استعداد و قوه بخار شدن در او هست هنگامی که به واسطه حرارت تبدیل به بخار شد صورت مائیه رفت و صورت بخاری جای آن را گرفت و باز الآن که صورت بخاریه دارد استعداد صورت مائیه در او هست و هكذا در نطفه و علقه و مضغه و صورت انسانی. حال مشائین برای اثبات هیولی در اجسام ادعای بداهت می کنند و مثال می زنند به آبی که در یک کوزه بود این الآن یک آب است و یک صورت نوعیه مائیه دارد، ولی هنگامی که آن را به دو ظرف تقسیم کنیم آن آب قبلی و صورت مائیه واحد معدوم شد و دو صورت نوعیه جدید حادث شد و الآن در خارج دو آب داریم پس اعدامی صورت گرفت و احدائی از طرفی هم میان این دو آب حادث با آن یک آب معدوم ارتباط وجود دارد، یعنی این گونه نیست که آن آب قبلی به کلی معدوم شده باشد و این دو آب جدید از کتم عدم و بدون ارتباط به آن معدوم ایجاد شده باشند، بلکه منشأ پیدایش این دو آب همان آب واحد است. حال این ارتباط و قابلیت که آب قبل استعداد تبدیل شدن به این دو آب را داشت نامش هیولی است و هو بدیهی ظاهر البداهة.

متقابلاً اشراقیین منکر هیولی بوده و می گویند اجسام بسیطند و آن همان صورت نوعیه است و خبری از هیولی نیست و اینها نیز ادعای بداهت دارند

و می‌گویند: در آن مثالی که مشائین آوردند نه اعدامی نسبت به آب اول صورت گرفته و نه احداث جدیدی، بلکه این شخص همان شخص است این آب خازجی همان آب خازجی است و تنها صفتی از صفات آن تغییر یافته، یعنی قبلاً دارای هیئت اتصالیه بود و الآن دارای هیئت انفصالیه است پس تمام سخنان مشائین باطل است. حال ملاحظه بفرمایید که دو گروه بزرگ از فلاسفه در یک امری اختلاف دارند و هر کدام هم برای مدعای خویش ادعای بدهت می‌کنند و لاشک در این‌که یکی از این دو نظریه خطاست و همچنین اختلافات بعدی که بر فرض ترکیب آیا جسم از اجزای متناهی ترکیب یافته یا از اجزای نامتناهی؟ آیا جسم از اجزای به هم پیوسته مثل حلقات زنجیر ترکیب یافته یا از اجزای از هم گسسته مثل اجزای یک من آرد مثلاً؟ و... با این محاسبات چگونه می‌توان به حکم عقل اعتماد نمود و از راهی که عقل نظری ارائه می‌کند طی طریق کرد؟!

**اشکال:** اگر شما بگویید جناب محدث استرآبادی همان‌گونه که استدلالات عقلی کثیر الخطاست همچنین در مسائل نظری فقه و علم اصول دین نیز اختلاف نظر فراوان است. برای مثال، نماز جمعه در عصر غیبت چه حکمی دارد؟ واجب است؟ یا حرام؟ واجب عینی است؟ یا تخییری؟ و...

یا مثلاً دانش‌مندی طرفدار سهو النبی است و دیگری منکر آن است و... بنابراین اگر به این دلیل که در علوم استدلالی اختلاف نظر وجود دارد ارزشی ندارند پس باید به همین دلیل علوم نقلی هم نباید معتبر باشد؛ زیرا استنباط فقها از آن متفاوت است و قطعاً بعضی خطاست و چه بسا همه آن انظار خطا باشد.

**جواب:** محدث مذکور می‌گوید: به عقیده من منشأ اختلاف علمای اسلام در علوم دینی عبارت است از دخالت دادن عقل در حریم شرع، یعنی فرض کنید حدیثی داریم مبنی بر این‌که پیامبر ﷺ در نمازی سهو کرد اگر ما بودیم و

ظاهر حدیث همه علمای اسلام متفق القول سهو النبى را مى پذیرفتند، ولى این که دو گروه شده اند:

۱. شیخ صدوق و گروهى سهو النبى را تصدیق مى کنند.

۲. بیش تر علمای شیعه منکر این امر هستند.

به خاطر دخالت عقل است که یک دسته مى گویند: «سهو النبى لطف على العباد فیجوز». در نتیجه حدیث را مى پذیرند و یک دسته مى گویند: سهو عیب است و اگر در پیامبر باشد اعتماد مردم از او سلب مى شود و در نتیجه نقض غرض لازم مى آید... لذا حدیث را رد کرده اند پس سرچشمه اختلاف نظر همانا دخالت دادن عقل استدلالی است.

سخنان محدث جزایری: مرحوم سید نعمت الله جزایری که یکی از چهره های سرشناس اخباریین است کتابی در شرح تهذیب مرحوم شیخ طوسی نوشته در مقدمات آن شرح فرمایشات محدث استرآبادی را با طول و تفصیل نقل کرده سپس فرموده: من نیز این سخنان را قبول دارم. سپس فرموده: اگر کسی به ما اعتراض کند که شما اخباریین با این محاسبات عقل را به کلی عزل ساختید و هیچ گونه ارزشی برای آن قائل نشدید پس عقل چه محلی از اعراب دارد؟ خواهیم گفت: خیر، عقل به کلی بی ارزش نشده و در حوزه ادراکات خودش ارزش دارد.

بیان ذلک: اما بدیهیات از هر علمی که باشد من جمله از علم فقه مربوط به عقل است و حاکم على الاطلاق در آن عقل انسان است. و اما در مسائل نظری، در مواردی که عقل حکم به مطلبی مى کند و از دلیل شرعی هم برخلاف آن صادر نشده چه اصلاً دلیل نقلی نباشد و یا باشد، ولى موافق با عقل باشد باز حکم عقل ارزش دارد و نیز در مواردی که عقل حکمی دارد و از نظر نقل یک دلیل بر وفق عقل است و یک دلیل برخلاف آن باز هم حکم عقل مرجح مى شود و ترجیح مى دهد یک دلیل نقلی را بر نقلی دیگر تنها در



مواردی که العقل يحكم بالحسن و الوجوب مثلاً و النقل يحكم بالحرمة و هیچ دلیل دیگری هم موافق عقل نیست. در چنین موردی بین العقل و النقل تعارض درمی‌گیرد و ما اخباریین تنها در این مورد دلیل نقلی را بر عقلی مقدم می‌داریم. در پایان فرموده: «و هذا اصل یبتنی علیه مسائل کثیرة» که مرحوم آشتیانی به چهار مسئله در کتاب *بحر الفوائد* اشاره کرده است.

جواب شیخ انصاری: ایشان در جواب محدث جزایری می‌فرماید: اما این‌که گفتید و هذا اصل یبتنی علیه... متأسفانه کتاب شرح *تهذیب نزد من نیست تا آن فروع* را یک به یک ملاحظه کرده و جواب بدهم.<sup>۱</sup>

و اما این‌که فرمودید: هرگاه حکم عقل نظری با دلیل نقلی تعارض کرد ما جانب دلیل نقلی را می‌گیریم و آن را مقدم می‌داریم باید بگویم که این سخن از محالات است؛ زیرا بحث ما در حکم عقل قطعی است و از طرف دیگر دلیل نقلی هم یا قطعی است و یا ظنی. حال با توجه به این دو نکته کوتاه معنای سخن شما این است که اگر قطع حاصله از مقدمات عقلیه با قطع حاصله از دلیل شرعی یا با ظن حاصله از طرق شرعی معارضه کردند ما قطع یا ظن حاصله از دلیل شرعی را مقدم می‌داریم و چنین چیزی از محالات است.

برای توضیح مطلب یک مقدمه کوتاه را می‌آوریم: در باب تعادل و تراجیح در بحث شروط تعارض گفته شده که هیچ‌گاه دو دلیل قطعی با یکدیگر تعارض پیدا نمی‌کنند؛ زیرا مستلزم قطع به متنافیین است، یعنی مستلزم آن است که مکلف در آن واحد هم قطع به وجوب مثلاً داشته باشد و هم قطع به عدم وجوب، یا هم قاطع به وجوب باشد و هم به حرمت و این محال است؛ چون معنای قطع به یک طرف قضیه آن است که طرف دیگر احتمالش هم

۱. گفتیم که شاگرد ارزنده مرحوم شیخ یعنی مرحوم آشتیانی در کتاب *گرانسنگ بحر الفوائد* به چهار مورد اشاره نموده و سپس به تفصیل به آن‌ها جواب داده است.

داده نمی‌شود تا چه رسد به ظن یا قطع به آن طرف. همچنین یک دلیل قطعی با یک دلیل غیر قطعی هم تعارض نمی‌کنند؛ زیرا دلیل قطعی حتماً حجت است و دلیل غیر قطعی حتماً لاحجت است و هیچ‌گاه حجت با لاحجت تعارض نمی‌کند. همچنین یک دلیل ظنی با دلیل ظنی دیگر اگر حجیت آن دو مشروط به ظن فعلی باشد با یکدیگر تعارض پیدا نمی‌کنند. بنابراین تعارض همیشه میان دو اماره ظنی‌های که شأنیت دارند که مفید ظن باشند، ولو بالفعل در اثر ابتلا به معارض مفید ظن فعلی نیستند. در چنین موردی تعارض معقول است.

با حفظ این مقدمه می‌گوییم: اگر ما از راه مقدمات عقلیه قطع به حکمی از احکام پیدا کردیم، دیگر چگونه ممکن است که از راه آیات و روایات قطع یا ظن به خلاف آن پیدا کنیم؟ این از محالات است؛ زیرا معنای قطع به چیزی از راه عقلی آن است که احتمال خلاف صفر است و حتی احتمال طرف دیگر هم با قطع به این طرف قابل جمع نیست، تا چه رسد به ظن به طرف دیگر با قطع به آن طرف. پس سخن شما مستلزم قطع به متناهیین است و این از آدم احوال سزد، نه از آدم سالم و عکس مطلب هم چنین است؛ یعنی اگر ما از راه دلیل نقلی بر امری از امور قاطع یا ظان شدیم، چگونه ممکن است از طریق حکم عقل قطع به خلاف آن پیدا کنیم؟ بنابراین گفتار شما کاملاً باطل و محال است و به قول مرحوم آشتیانی در ص ۳۶ بحر الفوائد:

هذا افحش من القول بعدم حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية ضرورة  
امتناع حصول القطع بالمتناهیين كالقطع باحدهما و الظن بالآخر و الظن بهما  
فعلاً.

سخنان محدث بحرانی: مرحوم شیخ یوسف بحرانی صاحب کتاب الحدائق الناضرة در مقدمات کتاب حدائق فرموده: عقل در یک تقسیم دو شعبه می‌گردد:

۱. عقل فطری بالمعنی الاخص.
۲. عقل فطری بالمعنی الاعم یا مطلق.

منظورشان از عقل فطری قسم اول عبارت است از «العقل الخالی عن الاوهام و الخیالات و الشبهات»، یعنی عقلی که به همان فطرت اصلی و اولی و به همان خلقت خدادادی خود باقی مانده و آلوده به شبهات نشده و در دام هواها و هوس‌ها گرفتار نیامده و همان عقل ناب و خالص از تأثیر خیال‌گرایی‌ها و پندارگرایی‌ها و القای شبهات. به نظر محدث بحرانی چنین عقلی بسیار نادر الوجود و انگشت‌شمار است و تنها در انبیا و ائمه علیهم‌السلام و انسان‌های تالی تلو معصوم وجود دارد و به عقیده ایشان آن عقلی که حجت باطنی الهی بر افراد بشر است همین عقل است و قانون ملازمه در اصول هم که می‌گویند: «کلما حکم به العقل حکم به الشرع. و کلما حکم به الشرع حکم به العقل» مربوط به همین عقل فطری سالم از اوهام و هواهای نفسانیه است. و منظورشان از عقل فطری قسم ثانی عبارت است از عقول اکثر مردم که از تأثیر عوامل متعدد سالم نمانده، بلکه هواهای نفسانی، گناهان، القای شبهه، خیالات و... در آن رخنه کرده و خورشید عقل را قدری منکسف نموده که به قول شاعر:

انارة العقل مکسوف بطوع هوی و عقل عاصی الهوی یزداد تنویراً  
البته شدت و ضعف دارد، یعنی در برخی از انسان‌ها این تأثیرات بیش‌تر است و در بعضی کم‌تر. بعد از این تقسیم محدث بحرانی فرموده: اما عقل فطری بالمعنی الاعم، باید گفت در احکام فقه و حلال و حرام الهی هیچ دخالتی ندارد، بلکه فقط باید احکام شرعیه را از آیات و روایات و کلمات معصومین علیهم‌السلام به دست آوریم به دلیل این‌که احکام الله توقیفی هستند، یعنی توقف دارند بر شنیدن از معصومین علیهم‌السلام که زبان شارع مقدس هستند. بنابراین لا مدخل للعقل، چه عقل بدیهی و چه نظری. و اما در غیر احکام شرعیه، یعنی در اموری که توقیفی نیستند مثل اعتقادات اگر چنان‌چه عقل بدیهی بر چیزی حکم کند مثل حکم به این‌که «اجتماع نقیضین محال است» این حکم عقل

ارزش دارد و اگر عقل استدلالی بر چیزی حکم کند و دلیلی از شرع یا عقل بر وفاق یا خلاف نباشد باز ارزش دارد و اگر چنانچه عقل نظری حکمی صادر کند و دلیل دیگری از عقل یا نقل بر وفق حکم عقل باشد باز حکم عقل ارزش دارد و تأیید می‌گردد و اگر چنانچه این حکم عقل مبتلابه معارض شد یا آن معارض یک حکم عقلی دیگر است و یا یک دلیل شرعی است.

اگر معارض حکم عقل باشد باز دو صورت دارد:

۱. یا این است که احد الدلیلین العقلیین مؤیدی از دلیل شرعی دارند در این جا آن حکم عقلی که مؤید دارد ترجیح داده می‌شود. برای مثال، یک دلیل عقلی می‌گوید: العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث.

دلیل دیگر می‌گوید: العالم اثر القدیم و اثر القدیم قدیم فالعالم قدیم.

و روایات فراوانی هم داریم مبنی بر حدوث عالم این جا هم دلیل عقلی اول ترجیح داده می‌شود.

۲. و یا این است که هیچ کدام از دو حکم عقلی معارض مؤیدی از دلیل شرعی ندارند. مثلاً یک دلیل عقلی می‌گوید: جسم طبیعی مرکب است. دلیل عقلی دیگر می‌گوید بسیط است و هیچ آیه یا روایتی هم در این باره نیست. در این جا در تقدیم احد الحکمین علی الآخر اشکال است.

و اگر معارض با این حکم عقل یک دلیل عقلی باشد باز دو صورت دارد:

۱. گاهی دو دلیل نقلی داریم که معارض یکدیگرند و حکم عقل با یکی از آن دو موافق است در این صورت حکم عقل موجب رجحان یکی بر دیگری می‌شود منتهی این در حقیقت تعارض بین عقل و نقل نیست، بلکه تعارض ما بین دو نقل است و عقل پشتیبان یکی از آن دو است. برای مثال، پاره‌ای از روایات دلالت بر جسم بودن خداوند دارند و پاره‌ای از روایات دلالت بر عدم جسمیت دارند و دلیل عقلی هم عدم را تقویت می‌کند این جا روایات دسته دوم را اخذ می‌کنیم.

۲. گاهی یک دلیل عقلی داریم و یک دلیل نقلی که معارض یکدیگرند. برای مثال، آیات و روایات معاد جسمانی را اثبات می‌کنند، ولی دلیل عقلی می‌گوید: اعاده معدوم محال است پس معاد فقط باید روحانی باشد. در چنین مواردی ما اخباریین دلیل نقلی را بر دلیل عقلی مقدم می‌داریم. و اما عقل فطری بالمعنی الاخص اگر معارض از دلیل نقلی نداشته باشد در این‌جا عقل فطری معتبر است، ولی اگر با یک دلیل نقلی تعارض کرد در این‌که کدام را مقدم بداریم امر مشکل است.

جواب شیخ به محدث بحرانی: مرحوم شیخ انصاری روی هم رفته چهار اشکال به محدث بحرانی دارند:

اعتراض اول: شما گفتید در احکام فقه عقل مدخلیتی ندارد چه عقل بدیهی و چه استدلالی ما از شما می‌پرسیم: آیا ضروریات دین (مثل وجوب صوم و صلوة و...) و ضروریات مذهب (مثل وجوب تقیه و بطلان قیاس و...) را قبول دارید یا خیر؟ خواهید گفت: آری، دوباره می‌پرسیم آیا در ضروریات دین و مذهب نیازی به شنیدن از معصوم داریم یا همان ضرورت و بداهت کافی است؟ خواهید گفت: خیر، همان ضروری بودن کفایت می‌کند و نیازی به شنیدن از معصوم نیست. حال اشکال ما این است که مگر احکام عقل بدیهی که مورد قبول همه عقلای عالم است مثل حسن احسان و... و در بداهت به درجه‌ای رسیده که همانند  $2 \times 2 = 4$  گردیده کم‌تر است از ضروریات دین و مذهب که در این‌ها ضرورت و بداهت کافی است، ولی در آن‌ها کافی نباشد؟ چطور در این‌جا به ضرورت بسنده می‌کنید، ولی در آن‌جا به بداهت اعتنا نمی‌کنید؟ این یک بام و دو هواست.

اعتراض دوم: شما گفتید اگر قطع حاصل از دلیل عقلی یا دلیل نقلی تعارض کرد ما نقل را می‌گیریم... ما همان جوابی که به محدث جزایری دادیم به شما هم می‌دهیم و آن این‌که چنین چیزی از محالات است؛ زیرا اگر از راه عقل

قطع به امری پیدا کردیم از طریق شرع حتی احتمال خلاف آن هم داده نمی‌شود تا چه رسد به ظن برخلاف و یا بالاتر از آن قطع به خلاف که در جواب محدث قبلی توضیح کامل دادیم.

**اعتراض سوم:** شما گفتید اگر دو حکم عقلی نظری با یکدیگر تعارض کردند و در هیچ‌کدام هم مرجحی نداشتند در تقدیم یکی بر دیگری اشکال است، ما می‌گوییم: اولاً چنین چیزی از محالات است چون بحث ما در حکم عقل قطعی است و اگر از یک دلیل عقلی قطع به امری حاصل شد دیگر محال است که از راه دلیل دیگر عقلی قطع به خلاف آن حاصل شود و یا حتی احتمال خلاف داده شود و ثانیاً بر فرض محال، اگر دو تا حکم عقل قاطع با یکدیگر متعارض شدند، چرا گفتید: فیه اشکال خیر، تردید ندارد، قوانین باب تعارض کاملاً واضح است و آن این‌که: اذا تعارضاً تساقطاً و جای تردید نیست.

**اعتراض چهارم:** شما در پایان گفتارتان عنوان کردید که اگر عقل فطری سالم با یک دلیل نقلی تعارض کردند در تقدیم نقلی اشکال است ما می‌گوییم: جای تردید نیست، بلکه بلااشکال عقل فطری خالص مقدم است بر هر دلیل مخالفی به دلیل این‌که معارف اولیه دین، یعنی اثبات صانع و... با همین عقل فطری سالم حاصل می‌شود مثل شناخت انبیا و ائمه و اولیای الهی و عرفای واصل به حق و پایین از عقل فطری سالم اکثر مردم با همین عقل فطری مطلق به خالق هستی اعتراف می‌کنند نظیر آن استدلالی که اعرابی نمود که: «البعرة تدل علی البعیر و اثر الاقدام تدل علی المسیر افسماء ذات بروج و ارض ذات فجاج لاتدلان علی اللطیف الخبیر».

و نظیر ایمان قلبی هر انسانی که دست او از اسباب مادی کوتاه شده منتهی عقل فطری سالم همواره شکوفا و فروزنده است، ولی عقل فطری مطلق معمولاً در ما انسان‌های عادی مثل آتش در زیر خاکستر است که کافی است

اندک طوفانی بیاید و خاکسترهای هواها و هوس‌ها پراکنده سازد. آن‌جاست که آتش فطرت از درون شعله می‌کشد و انسان راه گم کرده را به مبدأ اصلی راهبر می‌شود و با همین استدلال عقلی که به بدیهیات منتهی می‌شوند مثل برهان امکان و وجوب که روی اصل التناقض محال تکیه دارد ما می‌توانیم وجود صانع متعال را اثبات کنیم.

حال جناب اخباری اگر شما در حکم عقل قطعی فطری تشکیک کنید باید فاتحه تمام معارف را بخوانید؛ زیرا با آیات و روایات که نتوان اثبات صانع کرد چون به دور و تسلسل منتهی می‌شود پس به ناچار باید از طریق حکم عقل قطعی این حقایق را اثبات کرد تا بتوانیم علوم شرعی را بر آن مبتنی کنیم و گرنه انکار عقل یا تردید در ادراک آن مساوی است با انکار شرع و یا تردید در آن.

حق نظر: شیخ رحمته الله علیه می‌فرماید: حق مطلب آن است که بگوییم:

هرگاه از طریق حکم عقل چه بدیهی یا نظری قطع به امری از امور پیدا کردیم دیگر محال است از طریق شرع قطع یا ظن به خلاف آن پیدا کنیم و اگر احیاناً ظواهر پاره‌ای از ادله شرعی با این حکم عقل مخالف باشد چنانچه آن ظواهر واجد شرایط حجیت نباشند طرح خواهیم کرد و چنانچه واجد شرایط باشند ناگزیر باید توجیه نموده و برخلاف ظاهر آن حمل کنیم. برای مثال، براهین عقلی فلسفی و کلامی می‌گوید: خداوند جسم نیست، بلکه حقیقتی فراتر از ماده و جسم است، ولی از ظاهر برخی آیات بوی جسمیت می‌آید از قبیل: «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»،<sup>۱</sup> «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا»،<sup>۲</sup> «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ \* إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»<sup>۳</sup> و... در این جا حکم عقل را می‌گیریم و این آیات را

۱. سوره فتح، آیه ۱۰.

۲. سوره فجر، آیه ۲۲.

۳. سوره قیامة، آیه ۲۲ - ۲۳.

حمل می‌کنیم برخلاف ظاهر آن. مثلاً در آیه اول می‌گوییم: ید کنایه از قدرت است، یعنی قدرت خدا مافوق همه قدرت‌هاست و در آیه دوم می‌گوییم: مضافی مقدر است، یعنی «و جاء امر ربك» و در آیه سوم هم مضافی مقدر است که «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ \* إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» و هكذا آیات دیگری که ظاهراً با حکم عقل منافی است و در مواضع مناسبه گفته شده و همچنین است عکس مطلب، یعنی اگر از راه دلیل شرعی معتبر قطع به امری پیدا کردیم، دیگر محال است از طریق دلیل عقل قطع به خلاف پیدا کنیم. حتی اگر استدلال عقلی صورت برهانی هم داشته باشد. خواهیم گفت این مغالطه است و شبیه در برابر یک امر بدیهی است. برای مثال، همه ادیان آسمانی بالاجماع می‌گویند: جهان حدوث زمانی دارد، یعنی زمانی بود که عالم نبود و بعد بود شد. حال اگر کسی با استدلال عقلی بگوید خداوند قدیم است و جهان معلول خداست و تخلف معلول از علت تامه محال است. می‌گوییم: این مغالطه است. حتی اگر در قالب شکل اول منطقی عرضه شود، یعنی مثلاً بگوید:

حکیم الهی: العالم اثر القديم، و اثر القديم قدیم، فالعالم قدیم.

دانش مند مادی: العالم مستغن عن المؤثر، و کل مستغن عن المؤثر قدیم، فالعالم قدیم.

ما می‌گوییم در استدلال اول کبرای کلی مغالطه است؛ زیرا اگر خداوند فاعل موجب بود اثرش از او جدا نمی‌شد، ولی خداوند قادر مختار است و قادر مختار چون با اراده و حکمت کار می‌کند لذا منافاتی ندارد که خودش قدیم باشد، ولی فعل او حادث باشد و در استدلال دوم صغرای استدلال خطاست که عالم از مؤثر بی‌نیاز باشد.

در خاتمه: هیچ‌گاه دلیل شرعی با حکم عقل بدیهی تعارض نمی‌کند، بلکه همیشه موافق با حکم عقل بدیهی است و نیز هیچ‌گاه با حکم عقل فطری سالم هم برخوردی ندارد و اصولاً قواعد اسلام بر اساس فطرت است. آری،



در موارد عقل نظری و عقل فطری آمیخته با اوهام امکان دارد که یک دلیل شرعی با یک حکم عقلی منافات داشته باشد که وضع آن‌ها را روشن ساختیم. ان قلت: (سبک بحث عوض می‌شود) تا به حال با اخباریین از این زاویه بحث می‌کردیم که قطع حاصل از مقدمات عقلی ارزش ندارد به خاطر کثرت خطا و ما جواب دادیم که خیر، استدلالات عقلی هم کثرت خطا ندارند. حال از زاویه دیگری با اخباریین وارد بحث می‌شویم و آن این‌که اگر کسی بگوید: شاید اخباریین که می‌گویند حکم عقل ارزشی ندارد، مدرکشان کثرت الخطا نیست، بلکه مدرکشان یک سری روایات است از قبیل این‌که: حرام علیکم ان تقولوا شیء ما لم تسمعوا منا.

و از قبیل: لو ان رجلاً قام ليله و صام نهاره و حج دهره و تصدق بجمع ماله و لم يعرف ولاية و لیه فیکون اعماله بدلالته فیوالیه ما کان له علی الله ثواب. و از قبیل: من دان الله بغیر السماع عن صادق علیه السلام فهو... و امثال این روایات. توضیح: از این روایات استفاده می‌شود که حکم الله واقعی که در لوح محفوظ ثبت و ضبط است بر دو دسته است:

۱. احکامی که به توسط حجت الهی، یعنی پیامبر و امام علیهم السلام به بندگان ابلاغ شده این‌گونه از احکام بر ما منجز بوده و واجب الاتباع است.
۲. احکامی که حجت الهی واسطه در تبلیغ آن نبوده و از آن طریق به دست ما نرسیده ولو از طریق عقل به آن احکام دست بیابیم این‌گونه احکام بر ما حجت نبوده و وجوب امتثال ندارد، بلکه داخل است در «استکتوا عما سکت الله عنه»، یعنی احکامی را که خداوند به پیامبر و ائمه علیهم السلام دستور ابلاغ آن‌ها را بر بندگان نداده روی مصالحی که خود او بهتر می‌داند و خلاصه آن‌چه را که خداوند از او سکوت نموده شما هم نسبت به آن ساکت باشید و حق ندارید به مقتضای عقل خود در آن سخنی بگویید، ولو حکم عقل حق باشد و با واقع هم منطبق باشد اما حقی که از راه تبلیغ حجت به دست آمده متابعت دارد نه

هر حقی ولو از راه حکم عقل و روی همین اصل در حدیث دوم گفته بود اگر انسانی بدون دلالت و راهنمایی، ولی خدا و فقط به حکم عقل خود تمام اموال خویش را در راه خدا انفاق کند ثوابی نخواهد داشت با این که تصدیق قطعاً امری مطلوب و مرضی رضای الهی است. با این حال، چون به دستور عقل بوده نه به دلالت، ولی خدا ارزشی ندارد. با این بیان می‌گوییم: شاید مدرک اخباریین برای اثبات عدم حجیت حکم عقل این روایات باشد نه آن استدلال قبلی.

سؤال: اگر مدرک اخباریین این اخبار باشد ما می‌گوییم: این اخبار اطلاق دارند و فرقی قائل نشده میان عقل فطری سالم از اوهام و عقل فطری مطلق و نیز عقل بدیهی و عقل نظری، بلکه مطلق حکم عقل را مردود دانسته، پس چرا محدث بحرانی و امثال او حکم عقل فطری خالص را استثنا نمودند و مدعی شدند که این عقل حجتی از حجت‌های خداوند است؟ راز مطلب در چیست؟  
جواب: دلیل مطلب آن است که در مقابل روایات فوق یک دسته روایات متواتره داریم مبنی بر این که:

۱. العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان.

۲. یک اثیب و یک اعاقب.

۳. ان لله على الناس حجتين حجة ظاهرة و حجة باطنة اما الظاهرة فالانبياء و الرسل و الائمة و اما الباطنة فالعقول.

حال این دو دسته روایات به حسب ظاهر با یکدیگر متعارضند، ولی قانون این است که: الجمع مهمماً امکان اولی من الطرح. و بهترین وجه الجمع به عقیده اخباریین آن است که بگوییم: حکم عقل مطلقاً حجت نیست، مگر خصوص عقل فطری سالم.

سپس مرحوم شیخ می‌فرماید: از عبارات سید صدر در شرح *وافیه* هم می‌توان این سخن را استفاده کرد که شاید مدرک اخباریین این روایات باشد

چون ایشان فرموده اگر از راه قول و فعل و تقریر معصوم به حکمی از احکام از قبیل وجوب، حرمت، استحباب و... قطع یا ظن پیدا کردیم متابعت آن واجب است. اما اگر از راه دیگر ولو حکم عقل قطعی قطع یا ظن به وجوب و... حاصل شد حجیتی ندارد نتیجه این که شاید مدرک اخباریین این روایات باشد شما چه می‌گویید؟

قلت: مرحوم شیخ در مقام جواب می‌فرماید:

اولاً ما قبول نداریم که حتی در مستقلات عقلیه هم تبلیغ معصوم علیه السلام و وساطت حجت ظاهری لازم باشد، بلکه می‌گوییم اگر عقل قطع به ملزوم پیدا نمود و سپس قطع به ملازمه نیز پیدا کرد قطع به لازم حتمی است و با آمدن قطع هم بلاشکال متابعت لازم است. به عبارت دیگر، کافی است که عقل قطع به صغری پیدا کند مثلاً الاحسان و العدل و الانصاف و ردّ الامانة و... ینبغی فعله و طاعة الله تعالی و قطع به کبرای کلی هم پیدا کند که طاعة الله واجبة بدون هیچ معطلی قطع به نتیجه پیدا می‌کند که فالاحسان و ردّ الامانة و... واجب و جای تردید ندارد و اگر در چنین موردی حکمی از شارع صادر شود حکم ارشادی و تأکیدی خواهد بود، نه تأسیسی. و مولوی و اما این که شما گفتید اخبار و روایات به ما می‌گویند به این حکم عقل اعتنا نکنید می‌گوییم: شما مقصود روایات را نفهمیدی آن روایات باید توجیه شود و برخلاف ظاهرش حمل گردد اما روایت اول و سوم و امثال این‌ها می‌گوییم: حکم عقل دو قسم است: ۱. حکم عقل قطعی، ۲. حکم عقل ظنی. مثل قیاس و استحسان و... حال این روایات در مقام ردّ و کوبیدن حکم عقل ظنی است که در آن زمان رواج داشته و عامه به آن عمل می‌کردند و ربطی به حکم عقل قطعی ندارند و برای این توجیه دو شاهد داریم:

۱. در تمام مواردی که حکم عقل قطعی به امری داشته باشیم نداریم موردی که با حکم شرعی متعارض باشد و موجب مخالفت با واقع شود و اگر هم

احیاناً ظواهر شرع با حکم عقل قطعی منافی باشد مثل مثال جسمیت خداوند که قبلاً گفته شد کاملاً قابل جمع و توجیه است آن‌گاه برای امری که هیچ مصداق ندارد یا مصداقش بسیار نادر است این همه هیاهو و اهتمام از ائمه علیهم‌السلام قبیح و غیر معقول است. آری، آن‌که هیاهو دارد و خیلی مورد ابتلا بوده همان عمل به قیاس و استحسان و خلاصه حکم عقل ظنی بوده پس ربطی به حکم عقل قطعی ندارد.

۲. اگر این روایات به اطلاقشان باقی باشند که حکم عقل را مطلقاً ردّ کنند می‌گوییم: این اخبار فرقی نمی‌گذارند بین صورت معارضه که حکم عقل با حکم شرع معارض باشد و عدم المعارضه در هر حال حکم عقل ارزش ندارد. در حالی که خود شما محدث بحرانی و جزایری می‌گفتید: حکم عقل اگر معارض نداشته باشد حجت است. پس به ناچار باید توجیه کنیم و حمل کنیم بر احکام عقلیه ظنیه.

و اما روایت دوم: در این روایت آن توجیه قبل معقول نیست، یعنی نمی‌توان گفت که این حدیث در مقام ردّ حکم عقل ظنی است به دلیل این‌که بدون شک احسان و تصدق امری است مطلوب و مطابق واقع و مرضی شارع مقدس هم هست. با این حال، روایت می‌گوید این حکم عقلی قطعی اگر بدون دلالت و راهنمایی ولی الله باشد ارزشی ندارد. پس این روایت به ظاهرش حکم عقل قطعی را نیز محکوم می‌کند و آن توجیه قبل را تحمل نمی‌کند. اما در عین حال، نمی‌توان به ظاهر این روایت اخذ نمود، بلکه حتماً باید توجیه شود به دلیل این‌که ظاهر روایت اطلاق دارد، یعنی هم عقل فطری مطلق را شامل است و هم عقل فطری خالص را، هم عقل بدیهی را شامل است و هم عقل نظری را، هم حکم عقل بدون معارض را شامل است و هم با معارض را. حال اگر این حدیث به ظاهر اطلاقی‌اش ابقا شود معنایش این است که حکم العقل ولو قطعی هم باشد مطلقاً ارزشی ندارد، حتی اگر حکم

عقل بدیهی باشد، حتی اگر حکم عقل بلامعارض باشد، حتی اگر حکم عقل فطری سالم باشد. در حالی که محدث استرآبادی و جزایری هر دو تصریح کردند که در بدیهیات حکم عقل حجت است و نیز محدث جزایری و بحرانی تصریح کردند که حکم عقل اگر معارض نداشته باشد حجت است و نیز محدث بحرانی تصریح کرد که خصوص حکم عقل فطری خالص حجت است پس نه ما و نه اخباریین هیچ کدام نمی‌توانیم بپذیریم که این روایت به ظاهرش باقی مانده باشد به ناچار باید توجیه کرد و برخلاف ظاهر حمل کرد در مقام توجیه مرحوم شیخ سه وجه ذکر می‌کنند که هر سه وجه برمی‌گردد به این که روایت در مقام بیان این است که شرط قبولی اعمال و رسیدن به ثواب عبارت است از انجام عمل همراه با اعتقاد قلبی به ولایت ائمه علیهم‌السلام، یعنی اگر انسان اعمالش را با اعتقاد به ولایت انجام داد آن عمل ثواب دارد خواه امام علیه‌السلام فرموده باشد و ما عمل کنیم و یا عقل ما حکم نموده و حکم عقل هم مطابق واقع درآمده ما آن عمل را با ایمان به امامت ائمه علیهم‌السلام انجام داده‌ایم، باز هم به ثواب می‌رسیم. متقابلاً اگر انسان اعمالش را بدون اعتقاد به ولایت ائمه علیهم‌السلام انجام دهد، ولو عمل مطابق واقع هم درآید. حتی اگر امام صادق هم بگوید: افعال کذا و شخص انجام دهد، ولی امامت امام را قبول نداشته باشد ارزش ندارد. بنابراین روایت فوق ربطی به حجیة العقل القطعی ندارد.

حال آن توجیهاات عبارتند از:

۱. مراد از تصدق، تصدق‌های غیر مقبول است. مثل تصدق اهل سنت به فقرای سنی مذهب چنین تصدقی مقبول نیست؛ چون همراه با ولایت ائمه علیهم‌السلام نیست و هر عملی هم که با ولایت نباشد که روح و جان عمل است ارزش نداشته و دارای ثواب نخواهد بود.
۲. مراد این باشد که عمل بدون معرفت ولی خدا ثواب دارد، ولی این ثواب به صاحب العمل داده نمی‌شود، بلکه ثواب عمل وی حبط می‌گردد.

۳. مراد این باشد که تصدق بدون اعتقاد به ولایت ولیّ خدا ثواب دارد  
ثواب هم به عامل می‌رسد منتهی ثواب در حدی نیست که شخص را به  
بهشت ببرد، بلکه موجب تخفیف در عذاب می‌گردد.

۴. و یا توجیهات دیگری که متصور است.

جواب دوم: بر فرض ما بپذیریم که: کَلَّ حَکْمَ بَلْغَةِ الْحِجَّةِ فَهُوَ وَاجِبُ  
الِاطَاعَةِ وَ کَلَّ حَکْمَ لَمْ یَبْلُغِهِ الْحِجَّةَ فَهُوَ لَیْسَ بِمَنْجُزٍ وَ لَیْسَ بِوَاجِبِ الْإِطَاعَةِ.  
خواهیم گفت که ما از طریق قطع عقلی صدور از حجت و وساطت حجت در  
تبلیغ را برای شما درست می‌کنیم.

بیان ذلک: ما یک کبرای کلی داریم که: ما من واقعة مما یتبلی به الناس الا  
وقد صدر حکمه عن الشارع و الحجّة، یعنی هیچ عمل مورد ابتلائی نیست  
مگر آن که حکم آن عمل از معصوم علیه السلام صادر شده است از قبیل ردّ امانت،  
خیانت در امانت و... دلیل ما بر این کبرای کلی عبارت است از:

۱. سیره شارع به این بیان که وقتی حجت علیه السلام به جزئی‌ترین مسائل آن  
همه اهتمام ورزیده و مسائلی را که کم‌تر مورد ابتلای مردم است بیان نموده  
به طریق اولی مسائل کلی و مهم و عام البلوی را بیان نموده و مردم را از  
این ناحیه در حیرت نگذاشته و به سکوت نگذاشته، ولو آن مصدر عن  
المعصوم به دست ما نرسیده. این علم اجمالی به صدور را ما از مذاق شارع به  
دست آورده‌ایم.

۲. روایت می‌گوید: رسول خدا صلی الله علیه و آله در حجة الوداع فرمود:

معاشر الناس ما من شيء یقریکم الی الجنة و یباعدکم عن النار الا امرتکم به. و  
ما من شيء یقریکم الی النار و یباعدکم عن الجنة الا نهیتکم عنه.

یعنی من همه واجبات و محرمات را برای شما بیان نمودم. البته همه  
می‌دانیم که عمر شریف رسول خدا صلی الله علیه و آله وفا نکرد به این که خود او شخصاً همه  
جزئیات را بیان کند، ولی حدیث ثقلین گواهی می‌دهد که سایر احکام را

حواله داد به ائمه علیهم السلام تا آن‌ها بیان کنند و آن‌ها هم با تمام تلاش به مقدار میسور بیان کردند پس از این روایت استفاده می‌شود که حکم همه واجبات و محرّمات صادر شده البته بسیاری از آن‌ها به دست ما رسیده و برخی هم نرسیده است.

پس از اثبات این کبرای کلی می‌رویم به سراغ صغری و آن این‌که اگر عقل ما استقلالاً یا به انضمام قانون ملازمه قطع پیدا کرد که حکم واقعی ردّ امانت و جوب است و حکم واقعی خیانت در امانت حرمت است و فرض هم این است که قطع طریق به سوی واقع است. حال نتیجه بگیریم که حکم این واقعه حتماً از معصوم صادر شده و عقل قاطع است به این‌که آن حکم صادره جوب یا حرمت است. در چنین موردی آیا اطاعت حکم به واسطه حجت نیست؟ پس شما وساطت حجت را در تبلیغ می‌خواستید ما با این بیان ثابت کردیم که حجت واسطه در تبلیغ است و هذا کاف فی المطلوب.

اشکال: از سه روایت مذکور و نیز از روایاتی که می‌گویند: باید در احکام شرعی به پیشوایان معصوم مراجعه نمود چنین استفاده می‌شود که باید طریق رسیدن به آن حکم صادره سماع از معصوم باشد یا بلاواسطه و یا مع الواسطه. اما اگر از طریق عقل به حکم صادره برسیم فایده‌ای ندارد. پس هر حکمی از معصوم صادر شده و از طریق شنیدن از معصوم، ولو مع الواسطه به ما واصل شده آن حکم منجز و واجب الامتثال است و هر حکمی که از معصوم صادر شده، ولی از طریق عقل به ما رسیده آن حکم ارزشی ندارد.

جواب: اولاً این روایات اگر به ظاهرشان باقی مانده باشند که حتماً در هر حکمی سماع باید واسطه باشد به خود شما هم اشکال خواهد شد به این‌که در مواردی وساطت سماع را لازم نمی‌دانند و همان حکم عقل را کافی می‌دانند مثل ضروریات دین و مذهب، حکم عقل فطری، حکم عقل بدیهی و حکم عقل بلامعارض. پس ناگزیر باید برخلاف ظاهرشان حمل شوند که ما این

حمل را کردیم و ثانیاً بر فرض که این روایات به ظاهرشان باقی مانده باشند و حتماً سماع از معصوم لازم باشد خود مورد این روایات از مصادیق تعارض حکم عقل قطعی با دلیل نقلی است که عقل قطعی می‌گوید: سماع از حجت لازم نیست، ولی نقل می‌گوید سماع لازم است و ما قبلاً وضعیت را روشن ساختیم که هر جا از طریق حکم عقل قاطع شدیم به امری از امور از طریق شرعی نه قطع به خلاف آن و نه ظن به خلاف و حتی احتمال خلاف هم داده نمی‌شود و دلیل شرعی هم اگر قطع یا مظنه نیاورد ارزشی ندارد و لذا هر دلیل نقلی که در قبال قطع حاصل از عقل قرار بگیرد اگر جامع شرایط حجیت نباشد طرح می‌کنیم و اگر واجد شرایط باشد و قابل طرح نباشد مثل ظواهر قرآن و یا ظواهر خبرهای متواتر السند باید این ظاهر را توجیه نمود و برخلاف ظاهر حمل کند آن‌گونه که ما عمل کردیم. پس شما اخباریین از اخبار و روایات هم طرفی نیستید و باری نیستید و گلی نچیدید!

نعم (تبصره): به‌طور کلی درباره حجیت حکم عقل سه نظریه وجود دارد:

۱. بیش‌تر دانش‌مندان اهل سنت می‌گویند حکم عقل مطلقاً حجت است چه حکم عقل قطعی و چه حکم عقل ظنی مثل قیاس و استحسان و... این‌ها دچار افراط شده‌اند.

۲. بیش‌تر علمای اخباری مسلک می‌گویند: حکم عقل و مقدمات عقلیه مطلقاً ارزش ندارند، چه حکم عقل ظنی و چه حتی حکم عقل قطعی، بلکه تنها طریق کتاب و سنت معتبر و متبع است به دلیل این‌که: اولاً مقدمات عقلیه کثیرالخطاست و ثانیاً اخبار این معنا را بیان می‌کنند که جلوتر هر دو دلیل این‌ها را جواب دادیم، این‌ها دچار تفریط شده‌اند.

۳. معظم فقهای شیعه حد وسط را انتخاب نموده و از افراط یا تفریط گریزانند، این‌ها می‌گویند: حکم عقل ظنی همانند قیاس و استحسان و... حجت نیست اولاً به دلیل اخبار متواتره بر رد قیاس و اجتهاد به رأی و ثانیاً به



دلیل این که قیاس حداکثر گمان می آورد و گمان حجیت ذاتیه ندارد، بلکه پشتوانه می‌طلبد و خوشبختانه هیچ دلیل قابل قبولی بر اعتبار آن قیام ننموده. و اما حکم عقل قطعی در مواردی ارزش دارد و در مواردی هم اگر از این راه رفتیم و گرفتار خلاف واقع شدیم معذور نیستیم. پس در دو مقام باید بحث را تعقیب کنیم:

مقام اول، موارد کارایی عقل: به‌طور فهرست وارد حکم عقل قطعی در موارد ذیل حجت است:

۱. در باب مستقلات عقلیه که خود عقل می‌برد و می‌دوزد، یعنی صغرای استدلال را خود عقل درک می‌کند مثل حسن عدالت و کبرای آن را نیز عقل درک می‌کند مثل کل فعل یحسن عقلاً یلزمه عقلاً حسن ذلک الفعل شرعاً سپس نتیجه را می‌گیرد.

۲. در باب غیر مستقلات عقلیه نیز فی الجمله حکم عقل قطعی ارزش دارد که صغرای استدلال را از شارع کمک می‌گیرد و کبرای کلی ملازمه عقلیه را هم به آن ضمیمه می‌کند و استنتاج می‌کند که به تفصیل در شرح اصول فقه، ج ۲، بیان کرده‌ام.

۳. آن دسته از احکام شرعیه نیز که به ملاک مصالح و مفاسد نوعیه و اجتماعیه جعل شده است از قبیل قصاص، غیبت، زنا و... باز عقل قادر است که مناطات این احکام را ادراک کند یا مستقیماً و یا پس از بیان حکم از ناحیه شارع و از طریق ادراک مناط به ادراک حکم شرعی راه می‌یابد به نوع برهان لمّی، یعنی از علت به معلول رسیدن چنان که در حسن عدل و قبح ظلم و... مطلب از همین قرار است.

۴. در قسمت عمده مسائل اعتقادی هم عقل کارایی دارد و می‌توان با پای عقل آن مسائل را ادراک کرد، یعنی تقریباً تمام مسائل اعتقادی که عدم اعتقاد به آنها موجب کفر و شرک و هلاک ابدی است با عقل فطری یا استدلالی

می توان به آن رسید از قبیل اثبات صانع، اثبات توحید، صفات خداوند، افعال خداوند، عدل خداوند، ضرورت بعثت انبیا و بیان نبوت خاصه، اثبات اصل معاد که از عشق بشر به بقا و جاودانگی سرچشمه می گیرد و امثال این امور که عموماً با استدلال قابل قبول است و می توان درک کرد.

مقام دوم، مواردی که نباید از طریق عقل حرکت کرد و عقل اعتباری ندارد: به صورت فهرست گونه مواردی را که نباید خیلی با عقل بازی کرد و به آن بها داد و بر آن تکیه نمود ذیلاً می آوریم:

۱. در بخش عمده احکام شرعیه که از دسترس عقل خارج است و صد در هزار توقیفی است، یعنی توقف دارد بر شنیدن از شارع میدان کاربرد عقل نیست.

برای مثال، اگر از عقل بپرسی در طول سال یک ماه روزه واجب است یا کم تر یا بیش تر؟ جوابی ندارد و نمی داند.

اگر از عقل بپرسی در یک شبانه روز چند نماز واجب است؟ پنج تا یا کم تر و بیش تر؟ باز نمی داند.

اگر از عقل بپرسی نماز ظهر آیا چهار رکعت است؟ یا بیش تر؟ یا کم تر؟ باز هم نمی داند.

و اگر... و اگر... و اگر...؟ باز هم جواب همان است.

این موارد را باید از لسان مبارک شارع شنید و این اختصاص به احکام شرعیه ندارد در تمام امور توقیفیه قصه همین است. برای مثال، دانستن معانی لغات هر قومی توقف دارد بر شنیدن از اهل همان لغت و یا مراجعه به معاجم لغت آن ها و جای مراجعه به عقل نیست و اگر کسی در چنین موردی به عقل متکی شود باید در عقل او شک کرد و یا قطع به عدم پیدا کرد!

۲. همچنان که در معظم احکام شرعیه عقل کارآمد نیست همچنین در ملاکات و مناظرات و فلسفه احکام نیز عقل غالباً نمی تواند به واقع برسد و راه

خطا می‌بیناید فلسفه احکام را نیز باید از شارع گرفت آن مقداری که می‌توان فهمید این است که خداوند حکیم است و خدای حکیم کار بیهوده انجام نمی‌دهد و لذا قطعاً تمام واجبات و مستحبات شرع دارای مصالح‌اند و تمام محرمات و مکروهات شرعی دارای مفسدند و اما به تفصیل نمی‌توانیم بفهمیم که آن مصلحت و یا مفسدهٔ واقعیه چیست؟

و این‌جا از مواردی است که روشنفکر بازی و ادعاهای کودکانه‌جا ندارد فی‌المثل از آقای فلسفه‌باف می‌پرسیم چرا در اسلام روزهٔ آخر ماه رمضان واجب، ولی روزه اول ماه شوال حرام است؟ نمی‌فهمد. یا مثلاً از آقای روشنفکر می‌پرسیم چرا اگر تمام خلیج فارس مملو از آب هندوانه باشد، ولی یک سر سوزن نجاست با یک زاویه آن ملاقات کند تمام این آب‌های مضاف متنجس می‌شوند؟ جوابی ندارد. آری، یک بعدی فکر کردن و عدم آشنایی عمیق با اسلام موجب می‌شود که این‌گونه قضاوت‌ها پیش آید و از روایاتی هم این معنا استفاده می‌شود که در مناطبات احکام به عقلمندان خوشبین نباشید که این‌جا کمیت عقل می‌لنگد. برای مثال، حدیث می‌گوید:

ان دین الله لا یصاب بالعقول، لا شیء ابعده عن دین الله عن عقول الرجال.

و یا حدیث معروف ابان بن تغلب که از فقهای مکتب امام صادق است و امام صادق علیه السلام فرموده: دوست دارم در مسجد بنشینم و برای مردم فتوا بدهم، ولی با همهٔ عظمت در دام قیاس و اندیشه‌های قیاسی افتاده و وقتی امام صادق علیه السلام حکم واقعی را بیان می‌کند او می‌گوید: سبحان الله... که متن حدیث در رسائل بیان شده نیازی به ذکر نیست.

۳. در برخی مسائل عمیق و دقیق اعتقادی هم میدان، میدان حکم عقل نیست و خیلی در آن مسائل غور کردن چه‌بسا موجب کفر یا شرک می‌گردد. برای مثال، در مسئله قضا و قدر الهی که گروهی را به جبر و گروهی را به تفویض و گروهی را به راه وسط هدایت نموده است امام علیه السلام می‌فرماید: وارد

این دریای ژرف و یا راه بس تاریک نشوید و یا در مسئله معاد جسمانی ممکن است کسی با عقل نتواند آن را ادراک کند از باب این که اعاده معدوم محال است و یا در مسئله معراج جسمانی ممکن است کسی نتواند آن را هضم کند از باب این که خرق و التیام محال است و یا در مسئله علم الهی ممکن است نتواند درک کند که علم خداوند عین ذات اوست و یا زاید بر ذات او؟ علم حصولی است و یا حضوری ذاتی؟ و بالاتر از همه این‌ها در مسئله ذات خداوند، طائر اندیشه کشتی ندارد.

و فروغ ایزدی و تجلیات ربوی بال و پر ضعیف اندیشه را می‌سوزاند چه نسبت انسان خاکی محدود و متناهی آمیخته با محسوسات را با ذات مطلق لایتناهی و منزه از تمام عیب‌ها و نقص‌ها و بزرگان دین و علم با بیانات مختلف به این نکته متعرض شده‌اند. برای مثال، در روایات می‌گوید: خورشید یکی از مخلوقات کوچک الهی است اگر توانستی مستقیماً به جرم شمس نگاه کنی می‌توانی در ذات حق نیز تأمل کنی، ولی ممکن نیست. آری، به برکت نور شمس ما هر کاری را انجام می‌دهیم، ولی به خود شمس نتوان نظر کرد و یا دانش مند بزرگ معتزلی ابن‌ابی‌الحدید می‌گوید:

فیک یا اعجوبة الكون غدا الفکر كلیلاً انت حیرت ذو اللب و بلبلت العقولاً  
 كلما قدم فکری فیک شراً قرّ میلاً ناکصاً یخبط فی عمیاء لایهدی سبیلاً.

و یا حکیم شبستری در گلشن راز می‌گوید:

در آلا فکر کردن شرط راه است      ولی در ذات حق محض گناه است  
 بود در ذات حق اندیشه باطل      محال محض دان تحصیل حاصل  
 خوشبخت کسی است که موارد کاربرد حکم عقل را به خوبی بازشناسد.

### تنبيه سوم: قطاع

تنبيه سوم از تنبیہات قطع راجع به قطع قطاع (انسان زودباور) است.

مقدمه: انسان‌ها در یک تقسیم سه گروه می‌شوند:

۱. نوع مردم و اکثر عقلای عالم فقط از طرق متعارفه قطع یا ظن به امری پیدا می‌کنند. برای مثال، از راه نصّ کتاب و یا خبر متواتر و یا اجماع محصل و یا قرائن قطعیه قطع پیدا می‌کنند و یا از راه خبر ثقه و ظواهر قرآن ظن به حکم پیدا می‌کنند اما از راه‌های غیر معتاد قطع یا ظن پیدا نمی‌کنند. برای مثال، از راه خبر ثقه و یا ظواهر قطع پیدا نمی‌کنند و یا از راه قول فاسق و مجملات ظن پیدا نمی‌کنند.

۲. درصد قلیلی از انسان‌ها گرفتار وسواس و دیرباوری هستند و در هر امری اهل تشکیک‌اند، یعنی نه تنها از طرق غیر متعارفه برای آن‌ها یقین یا مظنه حاصل نمی‌شود، بلکه حتی از طرق متعارفه نیز قطع یا ظن پیدا نمی‌کنند این گروه جداً مریض هستند و باید خود را معالجه کنند.

۳. گروه قلیلی از انسان‌ها نیز گرفتار زودباوری و خوشبینی هستند، یعنی از هر راهی اعتقاد به امری پیدا می‌کنند. به عبارت دیگر، نه تنها از طرق معتاد و متعارف قاطع می‌شوند، بلکه از طرق غیر متعارف هم قاطع می‌شوند این گروه نیز مریض هستند و باید معالجه شوند.

با حفظ این مقدمه بحث در این است که: همان‌طور که قطع آدم معمولی و میانه‌رو حجت و واجب الاتباع است کما مرّ مفصلاً آیا قطع آدم قطاع و کثیرالقطع نیز حجت است یا خیر؟

قطع قطاع نیز دو شعبه دارد:

۱. قطعی که از راه متعارف به دست آورده مثل سایر عقلا. این قسم از قطاع بالاجماع ارزش‌مند است.

۲. قطعی که از راه غیر متعارف تحصیل کرده مثلاً از قول صبی یا فاسق و... قاطع شده است.

بحث ما در همین قسم است، پس سؤال این است که آیا قطع قطعاً مطلقاً حجت است حتی اگر از طرق غیر معتاد به دست آورده باشد و یا خصوصی قطع‌هایی که از راه معتاد تحصیل کرده ارزش دارد؟ در مسئله سه نظر وجود دارد:

(الف) کاشف الغطا می‌گوید: قطع قطع ارزش ندارد.

(ب) شیخ انصاری<sup>رحمته</sup> می‌گوید: قطع قطع با سایر قطع‌ها فرقی ندارد.

(ب) صاحب الفصول در مسئله قائل به تفصیل است کما سیأتی.

نظریه اول: مرحوم کاشف الغطا که گویا بنیانگذار این بحث است در کشف الغطا می‌گوید: انسان کثیر الشک نباید به شک خود اعتنا کند. سپس فرموده: همچنین انسان کثیر القطع نیز نباید به قطع خود اعتنا کند و نیز انسان کثیرالظن هم به ظنش اعتباری نیست (قیاس نموده کثیر القطع و الظن را به کثیر الشک). مرحوم شیخ می‌فرماید: اما این که گفتید کثیر الشک لاعتبار، به ما نیز قبول داریم به دلیل این که: اولاً ادله‌ای که احکامی را بر روی عنوان شک بار کرده، از قبیل اذا شککت فابن علی الاکثر، ارکع رکعتین بالفاتحة، اسجد سجدتی السهو و... این ادله انصراف دارند به فرد متعارف و آن عبارت است از شک انسان‌های معمولی و شک کثیر الشک را شامل نیست. کما این که در همه جا نوع ملاک است مثلاً عسر و حرج و یسر نوعی ملاک است، یعنی اگر تکلیفی برای مردم عسر داشت از همگان مرتفع است و اگر برای نوع یسر داشت در حق همگان ثابت است.

و ثانیاً در باب کثیر الشک دلیل خاص داریم مبنی بر این که لا سهو لمن کثر علیه السهو یا لا شک لکثیر الشک.

و اما این که گفتید: کثیر الظن لاعتبار بظنه این را هم قبول داریم؛ زیرا ادله‌ای که در پاره‌ای از موارد حکمی را برای مظنه ثابت نموده مثلاً فرموده: صل الی القبلة المظنونة انصراف دارد به ظن حاصل از طرق متعارف برای انسان‌های

متعارف مثل بیّنه و مقابر مسلمین و محاریب مساجد و... و اما ظن حاصل از طرق غیر متعارف را شامل نیست مثل ظن حاصله از نماز خواندن یک انسان فاسق.

و اما این که گفتید: کثیر القطع هم نباید به قطع خودش اعتنا کند، می‌گوییم: قطع دو شعبه دارد ۱. موضوعی، ۲. طریقی.

آیا مراد شما این است که در مواردی که قطع موضوعیت دارد باید از طرق متعارفه حاصل شود و از طرق دیگر ارزشی ندارد که همان قطع قطاع باشد؟ اگر مرادتان این باشد ما هم قبول داریم به دلیل این که ادله‌ای که قطع را در موضوع اخذ کرده مثلاً می‌گوید: اگر برای مجتهد قطع حاصل شد بر مقلد لازم است ترتیب اثر بدهد انصراف دارند به خصوص قطع حاصل از طرق متعارف، یعنی از منابع احکام و اما قطع‌های دیگر را شامل نیست. ولی قطع موضوعی محل بحث نیست.

اما اگر مرادتان این است که در قطع‌های طریقی به قطع اعتباری نیست باز می‌پرسیم: مرادتان از این جمله که (لا اعتبار به) چیست؟ سه احتمال متصور است:

۱. مرادتان این است که کاری به خود قطع نداریم، ولی دیگر انسان‌ها که ناظر به حال قطاع هستند وظیفه دارند که او را از این راه خطا باز دارند یا به این وسیله که از قطاع می‌پرسیم شما از کجا قاطع شدید به وجوب جمعه مثلاً در عصر غیبت؟ خواهد گفت مثلاً از قول فاسق، ما به او می‌گوییم: آقای محترم قول فاسق که یقین‌آور نیست و گرنه قرآن نمی‌گفت: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ...» به هر حال کاری می‌کنیم که او را از مرکب قطع به زیر کشیده و بر مرکب شک سوارش کنیم و یا صریحاً به او بگوییم: تو مریض هستی که وقتی متوجه مرض خود شد خودش در صدد معالجه برمی‌آید و یا اگر می‌توانیم کلاه شرعی سر او بگذاریم، یعنی به او بگوییم: خداوند از تو و امثال تو واقع را

نخواستہ تا شما از هر راهی قاطع شدی بگویی من واقع را می بینم پس باید انجام بدهم، بلکه همان عمل به رساله کافی است البته هر انسانی می داند که خداوند از او واقع را خواسته لذا اگر ملتفت به این امر باشد نمی توان او را فریب داد، ولی اگر به کلی غافل باشد قابل فریب دادن هست و یا از راه های دیگر.

حال اگر مرادتان از این که کثیر القطع لاعتبار بقطعه این معنا باشد که دیگران باید به داد او برسند و ارشادش کنند ما می گوئیم: این ربطی به حجیة القطع ندارد، بلکه در باب ارشاد جاهل<sup>۱</sup> داخل است.

و ادله وجوب ارشاد جاهل تفاوتی قائل نیستند میان قطع و غیر قطع، بلکه دلالت می کنند که در هر جا شخص از روی جهالت گرفتار شد باید راهنمایی شود.

بیان ذلک: در باب احکام شرعیہ ارشاد جاهل واجب است، یعنی اگر کسی جاهل به حکم است باید به او آموخت، ولی در باب موضوعات احکام آن بخش که مربوط به حق الناس می شود چه در نفوس و چه اعراض و چه اموال باز ارشاد جاهل لازم است. برای مثال، حاکم شرع در اثر جهل واقع شخص را مهدور الدم تشخیص داده و در صدد اعدام وی برآمده، ولی عدول مؤمنین می داند که این شخص مقصر نیست باید به قاضی اعلام کنند و هكذا در اعراض و اموال و اما در حقوق الله ارشاد لازم نیست. برای مثال، کسی می داند که بول نجس است و هر نجسی حرام است، ولی نمی داند که آیا این مایع بول هست یا نه اگر خواست بخورد و شما یقین داری به بولیت این جا گفتن و ارشاد لازم نیست و در تمام این موارد لافرق میان قطع و غیر قطع.

۱. جاهل اعم است از شاک که جهل بسیط دارد و ناسی که یادش رفته و قاطع به خلاف که در جهل مرکب به سر می برد.



ان قلت: ادله امر به معروف و نهی از منکر می‌گوید در باب موضوعاتی که مربوط به حق الله می‌شود نیز ممانعت و ردع لازم است پس باید اعلام کرد و فریاد زد.

قلت: اولاً ادله امر به معروف و نهی از منکر مختص است به صورتی که شخص عالم است و مرتکب می‌شود منکری را یا ترک می‌کند واجبی و معروفی را ربطی به جاهل ندارد و ثانیاً بر فرض شمول می‌گوییم: آن ادله هم فرقی نمی‌گذارد میان آدم قطع او خطاست و آدم متعارف، بلکه به طور مساوی هر دو را شامل می‌شود.

۲. مرادتان این است که خود این شخص قطع به قطع خود اعتنا نکند، یعنی با این که قاطع است خود را جاهل و شاک حساب کند و بگوید: من واقع را نمی‌بینم و احکام جاهل را پیاده کند این هم که معقول نیست؛ زیرا چگونه ممکن است به قاطع گفت تو قاطع نباش و همان‌طور که جاهل از اصل-برائت استفاده می‌کند تو هم استفاده کن یا همان‌طور که آدم شاک بنا را بر اکثر می‌گذارد به قاطع هم بگوییم تو که قطع داری به سه رکعت بنا را بر چهار بگذار این معقول نیست قطع از هر راهی و برای هر کسی حاصل شود مادامی که قاطع است احتمال خلاف هم نمی‌دهد تا چه رسد به این که خودش را جاهل حساب کند....

۳. مرادتان این است که شخص قطع باید به قطع خود ترتیب اثر بدهد منتهی اگر بعد از عمل کشف خلاف شد این عمل مجزی نیست و يجب علیه الاعادة اگر مرادتان این باشد می‌گوییم: در قطع‌های موضوعی. آری، این چنین است، یعنی اگر انسان متعارف از طرق متعارف قاطع شد و بر طبق قطع عمل را انجام داد دلیل يجب الصلوة الى القبلة المقطوعة را مثلاً امثال نموده و اگر بعداً معلوم شود که قبله در جهت دیگری بوده او وظیفه‌اش را انجام داده و حاجتی به اعاده نیست اما اگر قطع آن هم از طرق غیر متعارف اگر قاطع شد

به قبله مثلاً از قول صبی سپس کشف خلاف شد مجزی نیست چون وظیفه‌اش را بر طبق دلیل انجام نداده اما بحث ما در قطع طریقی است نه قطع موضوعی و در قطع‌های طریقی تفصیل شما باطل است؛ زیرا لافرق بین القطار و القاطع در هر دو اگر کشف خلاف شد اعاده واجب است روی موازین باب اجزا که شخص وظیفه دارد مصلحت ملزماً واقع را تحصیل کند و بعد از کشف خلاف می‌بیند که به مصلحت واقع نرسیده آن هم مصلحت ملزمه و لازمه التحصیل که شارع مقدس لایرضی بترکه بوجه من الوجوه و لذا یجب الاعاده بنحو ادا یا قضا. بنابراین فرمایشات کاشف در بعضی موارد مقبول است، ولی از محل بحث خارج است و در بعضی موارد هم که محل نزاع است، یعنی قطع طریقی باطل است.

نظریه صاحب فصول: صاحب فصول در باب قطع قاتل به تفصیل است و سه صورت درست کرده:

۱. مکلف در واقع قطار است و خودش هم می‌داند که قطار و مریض است و یقین هم دارد که قطع قطار حجت نیست در این فرض قطع قطار لااعتبار به.
  ۲. مکلف در واقع قطار است و خودش هم می‌داند که قطار است، ولی نمی‌داند که آیا عند الشارع قطع قطار حجت است یا خیر؟ در این جا هم تا زمانی که ردعی از سوی شارع محقق نشده قطع او ارزش دارد، ولی به مجرد این که دلیل آمد و یقین کرد که قطع او حجت نیست باز هم نباید اعتناد کند.
  ۳. شخص در واقع قطار است و خودش هم می‌داند که قطار است و می‌داند که قطع قطار حجت است از راه حکم عقل و بعد بالملازمه امضای شرع را هم تحصیل می‌کند در این فرض قطع قطار معتبر است. البته صور دیگری هم متصور است، ولی چون مطرح نشده ما نیز مطرح نمی‌کنیم.
- حال به عقیده صاحب فصول در دو صورت اول قطع قطار معتبر نیست، ولی در صورت ثالثه معتبر است و دلیل وی بر عدم الاعتبار این است که

حجیت قطع عقلی است و این حکم عقلی مادامی ارزش دارد که از سوی شارع مقدس ردعی صورت نپذیرد و به مجرد ردع از ارزش می‌افتد.

جواب شیخ: فرمایشات صاحب *فصول* را در باب قطع موضوعی می‌توان پذیرفت؛ زیرا در قطع موضوعی ما تابع دلیل هستیم اما در باب قطع طریقی قابل قبول نیست؛ زیرا در قطع طریقی قطع صرفاً طریق است و تمام غرض واقع است و طریقت هم ذاتی قطع است و ممکن نیست که قطع بیاید، ولی واقع‌نما نباشد و پس از انکشاف واقع هم ممکن نیست که شارع بتواند بگوید من واقع را از تو نمی‌خواهم پس این‌جاها جای دخالت جعل و اعتبار نیست نه نفیاً و نه اثباتاً طبق بیاناتی که به تفصیل در اول این شرح آوردیم.

نتیجه:

به عقیده شیخ انصاری رحمته‌الله قطع قطعاً حجت است.

به عقیده کاشف الغطاء رحمته‌الله قطع قطعاً حجت نیست.

به عقیده صاحب *فصول*، قطع قطعاً در دو صورت حجت نیست.

و در یک فرض حجت است به بیانی که ذکر شد.

### تنبیه چهارم: علم اجمالی

مقدمه: علم تفصیلی عبارت است از این‌که حکم واقع صددرصد برای مکلف منکشف است و هیچ‌گونه ابهامی ندارد. برای مثال، یقین دارد که در عصر غیبت معیناً نماز جمعه واجب است و لا غیر.

علم اجمالی عبارت است از این‌که واقع به صورت مجمل و سربسته و به نحو تردید بین این و آن برای مکلف منکشف شده، ولی مشخص نیست مثل این‌که اجمالاً می‌داند یا در واقع در عصر غیبت فقط جمعه واجب است و یا تنها ظهر واجب است اما به تفصیل نمی‌تواند قضاوت کند.

شک عبارت است از این که واقع صد درصد بر مکلف پوشیده است و هیچ راهی به سوی واقع ندارد نه اجمالاً و نه تفصیلاً مثلاً شک دارد که آیا در عصر غیبت هم جمعه واجب است یا خیر؟

مباحثی که تا به حال مطرح بود راجع به علم تفصیلی بود و مباحث شک هم در مقصد سوم کتاب خواهد آمد. فعلاً راجع به علم اجمالی بحث می‌کنیم. پس می‌گوییم: شبهه‌ای نیست در این که علم تفصیلی حجت است، یعنی اگر یک حکم شرعی برای مکلف معلوم بالتفصیل شد حتماً در حق او منجز است و مخالفت آن عقاب دارد منتهی عند المشهور علم تفصیلی از هر راهی و برای هر کسی حاصل شود حجت است و عند الاخباریین اگر از راه مقدمات شرعیه حاصل شود حجت است و عند کاشف الغطا علم تفصیلی آدم متعارف حجت است نه شخص قطاع، ولی فی الجمله حجیت علم تفصیلی از مسلمات است، بلکه عالی‌ترین حجت عقلی و شرعی علم تفصیلی است.

انما الکلام در این است که آیا علم اجمالی نیز همانند علم تفصیلی حجت است یا خیر؟

درباره علم اجمالی از سه ناحیه بحث می‌کنیم:

۱. همان‌طور که علم تفصیلی مثبت تکلیف است و منجز واقع است و حکم معلوم بالتفصیل در حق ما منجز است آیا علم اجمالی هم در این ناحیه ملحق به علم تفصیلی است، یعنی آن هم مثبت تکلیف است و حکم واقعی را در حق ما منجز می‌کند یا این که علم اجمالی کالجهل رأساً، یعنی هیچ تأثیری ندارد، بلکه وجودش کالعدم است و همان‌گونه که عند الجهل بالواقع به اصول عملیه باید مراجعه کنیم همچنین عند العلم الاجمالی نیز باید از اصل قابل جریان استفاده کنیم؟ در مسئله دو نظریه مطرح است:

الف) علم اجمالی ملحق به علم تفصیلی است و مثبت تکلیف است (رای مشهور).

(ب) علم اجمالی ملحق به شک و جهل است و جای رجوع به اصل است (رأی محقق خوانساری).

۲. بر فرض که علم اجمالی مثبت تکلیف باشد آیا فقط مخالفت قطعیه با علم اجمالی حرام است، ولی موافقت قطعیه واجب نیست، بلکه موافقت احتمال هم کافی است؟ یا این که نه تنها مخالفت قطعیه با آن حرام است، بلکه موافقت قطعیه هم واجب است؟ در این مرحله نیز دو نظریه وجود دارد:

(الف) علم اجمالی فقط حرمت مخالفت قطعیه را دلالت می‌کند.

(ب) علم اجمالی خواهان وجوب موافقت قطعیه نیز هست (رأی مشهور).

۳. بر فرض که موافقت قطعیه با علم اجمالی لازم باشد آیا با تمکن از امثال تفصیلی می‌توان به امثال اجمالی قناعت کرد یا خیر؟

توضیح مطلب: در موارد علم اجمالی به وجوب یا حرمت احد الامرین مثلاً گاهی امثال تفصیلی امکان دارد، یعنی مکلف اگرچه فعلاً علم اجمالی دارد، ولی با تحقیق و جست‌وجو می‌تواند علم تفصیلی پیدا کند و همان واجب یا حرام واقعی را امثال کند. برای مثال، مولی گفته: اکرم زیداً و عبد مردّد است که آیا این شخص زید است یا آن شخص، ولی از مردم دیگر که آنجا هستند می‌تواند بپرسد و زید واقعی را بشناسد و همان را اکرام کند یا مثلاً مولی فرموده: صل فی الثوب الطاهر و مکلف دو لباس در اختیار دارد که علم اجمالی دارد به طهارت احدهما، ولی تمکن دارد که با سؤال کردن لباس طاهر را تعیین کند و نمازش را تنها با همان لباس انجام دهد یا مثلاً خطاب آمده به این که صلّ الی القبله و مکلف علم اجمالی دارد که قبله یا در جهت شمال است و یا مشرق مثلاً، ولی می‌تواند از اهل فن و مردم مسلمان سؤال کند و قبله را تعیین کند و امثال تفصیلی انجام دهد و ...

و گاهی امثال تفصیلی ممکن نیست، بلکه حداکثر همان امثال اجمالی میسر است و برای مثال، علم اجمالی داریم که در عصر غیبت یا ظهر واجب

است تعیناً و یا جمعه، ولی هیچ راهی برای تحصیل علم تفصیلی و امثال واقع بما هو معین نداریم یا مثلاً در علم اجمالی به وجوب قصر و اتمام و... . حال در مواردی که راهی برای امثال تفصیلی وجود ندارد بلاشکال به امثال اجمالی می‌توان اکتفا کرد انما الکلام در مواردی است که مکلف از امثال تفصیلی متمکن است در این جا بحث می‌شود که آیا با تمکن از امثال تفصیلی در زیر سایه تحصیل علم تفصیلی یا ظن تفصیلی می‌توانیم به امثال اجمالی و احتیاط اکتفا کنیم یا خیر؟ در این مرحله نیز دو نظریه مطرح است: الف) آری، ب) خیر.

از مجموعه این سه مبحث بحث دوم در مباحث اصالة الاحتیاط و علم اجمالی خواهد آمد ما در این تنبیه چهارم درباره بحث اول و سوم گفت‌وگو می‌کنیم و بحث سوم را چون مختصر است مقدم می‌داریم. پس می‌گوییم: آیا با تمکن از امثال تفصیلی امثال اجمالی کفایت می‌کند یا خیر؟

مقدمه: عمل گاهی یک عمل توصلی است، یعنی ذات العمل مطلوب است بدون دخالت قصد قربت و گاهی عمل تعبدی است، یعنی قصد قربت از ارکان عمل است و در هر کدام از این دو صورت گاهی احتیاط کردن و امثال اجمالی مستلزم تکرار عمل است و گاهی مستلزم تکرار نیست  $2 \times 2 = 4$  و در هر یک از چهار صورت گاهی از امثال تفصیلی تمکن داریم و گاهی نداریم  $2 \times 4 = 8$ .

از مجموع هشت صورت در چهار صورت که تمکن از امثال تفصیلی نداریم بلاشکال امثال اجمالی کافی است و آن‌ها عبارتند از:

۱. عمل توصلی و احتیاط مستلزم تکرار است و امثال تفصیلی ممکن نیست.
۲. عمل توصلی و احتیاط مستلزم تکرار نیست و امثال تفصیلی ممکن

نیست.

۳. عمل تعبدی و احتیاط مستلزم تکرار است و امثال تفصیلی ممکن نیست.

۴. عمل تعبدی و احتیاط مستلزم تکرار نیست و امثال تفصیلی ممکن نیست.

انما الکلام در چهار صورت تمکن از امثال تفصیلی است در هر یک از این چهار صورت نیز دو مرحله از بحث داریم:

۱. مقتضای قاعده، یعنی حکم عقل و عقلاً قطع نظر از دلیل شرعی چیست؟

۲. مقتضای دلیل شرعی چیست؟

صورت اول: عمل توصلی است و احتیاط مستلزم تکرار است مثل این که جملاً می دانم یا ۱۰ درهم به زید بدهکارم و یا ۱۰ دینار به عمرو در این جا احتیاط به این است که هم ۱۰ درهم را به زید بپردازم و هم ۱۰ دینار را به عمرو و ادای دین هم توصلی است. حال در این جا مقتضای حکم عقل و عقلاً این است که امثال اجمالی کفایت می کند و امثال تفصیلی لازم نیست؛ زیرا در توصیلات ذات الفعل مطلوب است و این مکلف ذات العمل را انجام داده اگر در واقع ۱۰ درهم بدهکار بوده داده و اگر در واقع ۱۰ دینار هم بدهکار بوده پرداخته و وقتی مطلوب حاصل شد دیگر چه نیازی به علم تفصیلی و امثال تفصیلی دارد؟ و اما از نظر شرعی هم هیچ دلیلی برخلاف این حکم عقل و مقتضای قاعده نداریم پس قطعاً کفایت می کند.

صورت دوم: عمل توصلی است و احتیاط هم مستلزم تکرار نیست. برای مثال، نمی دانم آیا ۱۰ درهم به زید بدهکارم یا ۱۲ درهم، ادای دین واجب توصلی است و احتیاط هم به این است که اکثر را، یعنی ۱۲ درهم را بدهم و این عمل واحد است نه دو عمل. حال در این مورد هم به همان بیان صورت اول مقتضای قاعده این است که امثال اجمالی کافی است و از نظر شرعی هم مسئله مبتلا به اشکال و دلیل برخلاف نیست.

صورت سوم: عمل تعبدی است و احتیاط هم مستلزم تکرار است مثلاً علم اجمالی دارم به وجوب ظهر یا جمعه و احتیاط به این است که هم ظهر بخوانم و هم جمعه (نماز هم تعبدی است). حال در این جا مقتضای قاعده و حکم عقل این است که باز هم امثال اجمالی کفایت می‌کند؛ زیرا غرض اطاعت واجب واقعی است آن طوری که خدا خواسته و این غرض با احتیاط حاصل می‌شود دیگر چه نیازی به تحصیل امثال تفصیلی دارد؟

سؤال: عبادت قصد قربت می‌خواهد شما قصد قربت را چگونه درست می‌کنید؟

جواب: قصد قربت آسان است به این که بگوید: «اتقرب بها او بصاحبها الی الله تعالی» و همین مقدار کافی است.

سؤال: قصد تمییز را - که باید حین العمل مشخص کند کدام واجب واقعی است تا به همان تقرب بجوید - چه می‌کنید؟

جواب: هیچ دلیلی بر اعتبار آن نیست آن که دلیل دارد قصد قربت است و لاغیر.

اما از نظر شرعی، ادعای اجماع شده بر این که با تمکن از امثال تفصیلی امثال اجمالی جایز نیست و مثال‌های متعددی هم بر این امر اقامه شده پس دلیل شرعی برخلاف مقتضای قاعده حکم می‌کند، ولی خوشبختانه این اجماع هم مبتلابه اشکال است؛ زیرا صاحب المدارک در مسئله مخالفت نموده و زبان حالش این است که امثال تفصیلی لازم نیست. پس دلیل شرعی معتبری برخلاف عقل نداریم. بنابراین در این صورت هم می‌گوییم امثال اجمالی کافی است.

صورت چهارم: عمل تعبدی است و احتیاط هم مستلزم تکرار نیست. برای مثال، اجمالاً می‌دانیم که یا نماز ده جزئی بر ما واجب است و یا نماز نه جزئی که سوره جزء آن نیست در این جا احتیاط به اتیان اکثر است. حال آیا با تمکن



از امثال تفصیلی می‌توانیم به امثال اجمالی قناعت کنیم یا خیر؟ مقتضای قاعده و حکم عقل این است که امثال اجمالی کافی است به همان بیان که در صورت سوم ذکر شد. و اما از نظر شرعی، دلیلی برخلاف مقتضای عقل نداریم تنها چیزی که هست این است که شهرت فتواییه بر آن است که به امثال اجمالی اکتفا نمی‌کنند، بلکه سید رضی و مرتضی فی الجمله ادعای اجماع کرده‌اند بر این امر اما به نظر ما نه شهرت حجیت دارد و نه اجماع منقول و لذا باز هم امثال اجمالی کفایت می‌کند هذا کله راجع به علم تفصیلی بود.

و اما ظن تفصیلی: مقدمه: گاهی تمکن از امثال تفصیلی به واسطه تمکن از علم تفصیلی است مثلاً می‌توانم از امام معصوم سؤال کنم و یقین به یک طرف پیدا کنم، می‌توانم به خبر متواتر یا اجماع محصل و... مراجعه کنم و یقین حاصل کنم و گاهی تمکن از امثال تفصیلی به واسطه تمکن از ظن تفصیلی به یک طرف است.

ظن تفصیلی بر دو نوع است:

۱. ظنون باطله، یعنی ظنونی که دلیل قطعی بر بطلان آن‌ها داریم مثل قیاس.

۲. ظنون معتبره، یعنی ظنونی که دلیل قطعی بر حجیت آن‌ها داریم.

در ظنون معتبره هم دو مبنا وجود دارد:

الف) انسدادیون طرفدار حجیت مطلق هستند، یعنی می‌گویند هر ظنی از هر راهی حاصل شود حجت است به استثنای ظنونی که قطعاً مردود هستند و این مدعا را با دلیل انسداد ثابت می‌کنند که در پایان این جلد انشاءالله تعالی خواهد آمد و طرفدار این نظریه مرحوم میرزای قمی و پیروان او هستند.

ب) مشهور علما که می‌گویند باب علم به روی ما مسدود است، ولی باب علمی و ظن خاص به روی ما مفتوح است و ما آن قدر ظن خاص داریم مثل خبر ثقه و ظواهر کتاب که معظم مشکلات فقهی ما را جوابگو باشند و نیازی

نداریم که قائل به حجیت مطلق الظن باشیم و در موارد نادره هم از اصول عملیه استفاده می‌کنیم.

با حفظ این مقدمه می‌گوییم: ما در این بحث به‌طور کلی سه سؤال داریم:

۱. آیا با تمکن از امثال تفصیلی علمی می‌توانیم به امثال اجمالی اکتفا کنیم یا خیر؟

۲. آیا با تمکن از امثال تفصیلی ظنی بر مبنای ظن مطلق می‌توان به امثال اجمالی بسنده کرد؟

۳. آیا با تمکن از امثال تفصیلی ظنی بر مبنای ظن خاص حق داریم به امثال اجمالی قناعت کنیم؟

اما سؤال اول جوابش قبلاً ذکر شد که چهار صورت داشت و در هر صورت هم به مقتضای عقل و شرع بحث شد.

و اما جواب سؤال دوم: باز هم مسئله دارای چهار صورت است و در هر صورت به مقتضای قاعده و دلیل شرعی بحث می‌کنیم:

صورت اول: عمل توصلی است و احتیاط هم مستلزم تکرار نیست. برای مثال، علم اجمالی دارم به این‌که یا به زید ۱۰ درهم بدهکارم و یا ۱۲ درهم، احتیاط به این است که ۱۲ درهم را بپردازم، ولی می‌توانم از راه بی‌ینه یا سؤال از زید و یا مراجعه به یادداشت‌های خودم ظن به یک طرف پیدا کنم. حال آیا با تمکن از امثال تفصیلی ظنی می‌توانم به امثال اجمالی و احتیاط قناعت کنم یا خیر؟ مقتضای قاعده این است که: آری؛ زیرا در توصلیات غرض انجام واجب واقعی و ذات العمل است و هیچ خصوصیتی دخالت ندارد و با احتیاط هم به واجب واقعی رسیدم. پس غرض حاصل شد پس واجب ساقط شد و از نظر شرعی هم امثال اجمالی بلامانع است.

صورت دوم: عمل توصلی است و احتیاط هم مستلزم تکرار است. برای مثال، اجمالاً می‌دانم که یا به زید ۱۰ درهم بدهکارم و یا به بکر ۱۰ دینار در

این جا احتیاط به این است که دو عمل انجام دهم یکی این که ده درهم به زید بپردازم و دیگر این که ۱۰ دینار هم به بکر بدهم، ولی تمکن دارم از تحصیل ظن تفصیلی به یک طرف آیا با قدرت بر امثال تفصیلی جای امثال اجمالی هست یا خیر؟ مقتضای قاعده این است که آری، به همان بیان صورت اول و شرعاً هم بلا مانع است فی جواز الامثال الاجمالی.

صورت سوم: عمل تعبدی است و احتیاط مستلزم تکرار نیست. برای مثال، علم اجمالی دارم که یا نماز نه جزئی بر من واجب است بدون سوره و یا ده جزئی واجب است که مع السوره باشد، در این جا احتیاط به اتیان نماز ده جزئی است، ولی قدرت دارم که به روایات مراجعه کنم و از طریق خبری که در یک کتاب حدیثی غیر مشهور هم هست ظن به یک طرف پیدا کنم آیا با تمکن از امثال تفصیلی ظنی می توانم به امثال اجمالی قناعت کنم؟ مقتضای قاعده این است که: آری؛ زیرا غرض اطاعت امر مولی و امثال فرمان خداست و این غرض با اتیان اکثر حاصل شده دیگر چه نیازی به تحصیل ظن تفصیلی دارم؟

اما از نظر شرعی دو مانع وجود دارد:

۱. دلیل انسداد: این دلیل می گوید: مواردی که تحصیل ظن ممکن است باید جانب راجح را اخذ کرد و جانب مرجوح را طرح نمود، ولی خوشبختانه این دلیل مانع از احتیاط نیست چون این دلیل می گوید: احتیاط واجب نیست چون عسر و حرج دارد و اکتفا به ظن و اخذ به راجح هم جایز است و این منافاتی با جواز احتیاط ندارد. آری، اگر دلیل انسداد می گفت احتیاط کردن حرام است و اخذ به ظن واجب است جلو امثال اجمالی را می گرفت و لیس فلیس.

۲. مانع دوم قصد وجه است، یعنی قصد الوجوب او الندب گفته شده عبادت قصد وجه لازم دارد چه کل عبادت و چه تک تک اجزایش. حال اگر ما به امثال اجمالی اکتفا کنیم قصد الوجه فوت می شود چون نمی دانیم این

جزء دهم واجب است تا به قصد وجوب انجام دهیم یا مستحب است تا به قصد استحباب انجام دهیم پس نباید احتیاط کرد.

جواب این است که خوشبختانه قصد وجه لازم نیست و هیچ دلیلی بر اعتبار آن نیست فلاشکال من الاخذ بالاحتیاط.

صورت چهارم: عمل تعبدی است و احتیاط هم مستلزم تکرار است. برای مثال، علم اجمالی دارم که یا ظهر واجب است یا جمعه، احتیاط به این است که هم ظهر و هم جمعه بخوانیم، ولی تمکن از تحصیل ظن به یک طرف داریم آیا با تمکن از امثال تفصیلی ظنی می‌توانیم به امثال اجمالی اکتفا کنیم؟ از نظر عقل و عقلاً مانعی نیست به همان بیان که در صورت سوم گفته شد و لکن از نظر شرعی موانع زیادی از احتیاط ذکر شده که اکثر آنها قابل جواب است.

۱. دلیل انسداد می‌گوید با تمکن از تحصیل ظن به سراغ ظن باید رفت این را در صورت سوم جواب دادیم.

۲. قصد قربت را چه می‌کنید؟ این را قبلاً جواب دادیم که قصد قربت آسان است به این که نیت می‌کند.<sup>۱</sup>

۳. قصد وجه را چه می‌کنید؟ این را هم جواب دادیم که معتبر نیست.

۴. قصد تمیز را چه می‌کنید؟ این را هم جواب دادیم که لازم نیست.

۵. سیره مستمره علما در طول تاریخ بر این بوده که با تمکن از تحصیل ظن تفصیلی معتبر به سراغ احتیاط و امثال اجمالی نمی‌رفتند، البته سیره اگر به زمان معصوم منتهی شود ارزش دارد.

۶. در موارد تمکن از تحصیل ظن یا علم تفصیلی رفتن از این طریق مجمع علیه است، ولی رفتن سراغ احتیاط مختلف فیه است و مسئله داخل می‌شود در باب دوران بین التعمین و التخییر و در آن باب عقل می‌گوید جانب تعیین را

۱. اصلی صلوة الظهر لیتحقق بها أو بصاحبها التَّقرُّب الی الله تعالی.

بگیر از باب قدر متیقن پس با تمکن از امثال تفصیلی ولو ظنی رفتن سراغ احتیاط بی احتیاطی است چون از راهی رفته‌ای که مورد اختلاف است.

مرحوم شیخ می‌فرماید: حاصل این است که از نظر عقل و عقلا در این صورت رابعه هم امثال اجمالی کافی است، بلکه کامل‌تر از ظن تفصیلی است چون احتمال خطا ندارد، ولی از نظر شرعی دلیل ۵ و ۶ مانع می‌شود و نوبت به احتیاط نمی‌رسد.<sup>۱</sup>

تبصره: در کجاها احتیاط مستلزم تکرار هست و در کجا نیست؟ در هر جا که دوران بین المتاینین باشد احتیاط مستلزم تکرار است مثل ظهر و جمعه، درهم و دینار و در هر جا که دوران بین اقل و اکثر باشد احتیاط مستلزم تکرار نیست مثل ۱۰ درهم و ۱۲ درهم، ده جزئی و نه جزئی.

و اما جواب سؤال سوم: آیا با تمکن از امثال تفصیلی ظنی از راه تحصیل ظن خاص می‌توانیم به امثال اجمالی قناعت کنیم یا خیر؟ همان‌طور که در جواب سؤال ۱ و ۲ بحث را در چهار صورت مطرح ساختیم و هر صورتی را در دو مقام بحث کردیم همچنین در جواب سؤال سوم می‌گوییم: مسئله دارای چهار صورت است که هر کدام جداگانه باید بررسی شود:

صورت اول: عمل توصلی است و احتیاط مستلزم تکرار نیست. برای مثال، علم اجمالی دارم که یا ۱۰۰ تومان بدهکارم و یا ۱۵۰ تومان در این‌جا ادای دین واجب توصلی است و احتیاط هم به اتیان اکثر است نه انجام دو عمل، ولی تمکن دارم از تحصیل ظن خاص، یعنی از طریق بینه می‌توانم ظن به یک طرف پیدا کنم. حال آیا با تمکن از ظن خاص و به دنبال آن امثال تفصیلی حق دارم به امثال اجمالی قناعت کنم یا خیر؟ مقتضی القاعده این است که: آری، می‌توان به امثال اجمالی اکتفا نمود و شرعاً هم مانعی از احتیاط نیست، بلکه کاملاً احتیاط مطلوب است به همان بیانی که در جواب سؤال اول و دوم ذکر شد.

۱. البته نوع این اشکالات در صورت سوم هم می‌آید، ولی جوابش همین است که گفتیم.

صورت دوم: عمل توصلی است و احتیاط مستلزم تکرار است. برای مثال، اجمالاً می‌دانم که یا ۲۰ درهم بدهکارم و یا ۲۰ دینار، احتیاط به پرداخت ۲۰ درهم و ۲۰ دینار هر دو است، ولی متمکن از تحصیل ظن خاص به یک طرف هستم. حال حتماً باید امتثال تفصیلی حاصل شود یا امتثال اجمالی هم کافی است؟

باز هم مقتضای قاعده و دلیل شرعی این است که احتیاط مانعی ندارد و امتثال تفصیلی لازم نیست.

صورت سوم: عمل تعبدی است و احتیاط هم مستلزم تکرار نیست مثل این که اجمالاً می‌دانم که یا صوم تا استتار قرص شمس بر من واجب است و یا صوم تا ذهاب حمرة مشرقیه لازم است؟

در این جا صوم عملی تعبدی است و احتیاط به این است که اکثر را به جا آورم، یعنی تا ذهاب حمرة امساک کنم، ولی متمکن از امتثال تفصیلی ظنی دارم، یعنی می‌توانم از طریق جست‌وجو در منابع خبر واحد ثقه‌ای به دست آورم مبنی بر این که مثلاً وجوب صوم تا ذهاب حمرة است. حال آیا با متمکن از امتثال تفصیلی حق دارم به امتثال اجمالی قناعت کنم یا خیر؟ باز هم مقتضای قاعده این است که: احتیاط بلامانع است و تحصیل ظن خاص لازم نیست؛ زیرا با احتیاط و اتیان اکثر هم غرض حاصل شده و امر مولی حتماً امتثال می‌شود، ولی از نظر شرعی اشکالاتی شده:

۱. عبادت قصد وجه لازم دارد و اگر به امتثال اجمالی اکتفا کنیم نمی‌دانیم که آیا از استتار قرص تا ذهاب حمرة امساک واجب است تا قصد وجوب کنم یا خیر؟ و لذا به احتیاط نمی‌توان بسنده کرد. این اشکال را مکرر جواب داده‌ایم که قصد وجه معتبر نیست.

۲. پیمودن طریق امتثال تفصیلی ظنی قطعاً و اجمالاً صحیح است و عند الله معذوریم، ولی پیمودن راه احتیاط و امتثال اجمالی مورد اختلاف است که آیا

مجزی است یا نه و در دوران امر بین تعیین و تخییر عقل تعیین را مقدم می‌دارد از باب این‌که اخذ به جانب تعیین اخذ به قدر متیقن است و لذا نباید به احتیاط اکتفا کرد، این‌گونه موارد احتیاط در ترک احتیاط است.

مرحوم شیخ این اشکال را جواب نمی‌دهند و گویا روی همین اصل امثال تفصیلی را مقدم می‌دارند.

صورت چهارم: عمل تعبدی است و احتیاط مستلزم تکرار است. برای مثال، اجمالاً می‌دانم که قبله در یکی از جهات اربع است احتیاط به این است که به هر یک از چهار جهت یک نماز بخوانم و عمل را تکرار کنم، ولی قدرت دارم بروم از طریق امارات معتبره مثل محراب مساجد و مقابر مؤمنین و... ظن پیدا کنم که قبله در فلان جهت است. حالا آیا با تمکن از امثال تفصیلی ظنی می‌توانیم به احتیاط و امثال تفصیلی اکتفا کنیم یا خیر؟ باز هم از لحاظ عقل و عقلاً احتیاط مانعی ندارد و نیازی به تحقیق نیست، بلکه طریق احتیاط کامل‌تر است از طریق اخذ به ظن خاص چون در عمل به ظن احتمال خطا و نرسیدن به واقع وجود دارد به خلاف طریق احتیاط اما از نظر شرعی موانع متعددی ذکر شده مبنی بر این‌که با تمکن از ظن خاص جای احتیاط نیست که قسمت عمده این موانع تا به حال ذکر شده و فهرست‌وار بیان می‌کنیم:

۱. قصد قربت را چگونه درست می‌کنید؟

۲. قصد وجه را چگونه درست می‌کنید؟

۳. قصد تمییز را چگونه حل می‌کنید؟ این موانع را سابقاً رفع کردیم و از

سر راه احتیاط برداشتیم.

۴. ادله ظن خاص می‌گوید: باید به ظن خاص عمل کنید پس نباید احتیاط کرد، جوابش این است که: و ادلة الظنون الخاصة انما دلت علی کفایتها عن الواقع لاتعین العمل بها فی مقام الامتثال.

۵. سیره مستمره فقها بر این مستقر شده که با تمکن از ظن خاص به سراغ ظن می‌روند و به امثال اجمالی اکتفا نمی‌کنند. (این نیز قابل جواب است که

اولاً سیره‌ای ارزش دارد که به زمان معصوم منتهی شود و خود معصوم بدان عمل کرده باشد و یا مورد امضای وی باشد ثانیاً سیره زبان‌دار نیست، بلکه حداکثر دلالت دارد که اخذ به ظن مشروع است اما لزوم را نمی‌رساند).

۶. در دوران امر بین التعین و التخییر باید جانب تعیین را گرفت به بیانی که در صورت سوم ذکر شد.

۷. گاهی شک داریم در این که فلان عمل واجب است یا خیر؟ در شک در اصل وجوب اصل برائت جاری می‌کنیم.

و گاهی به اصل وجوب یقین داریم، ولی شک داریم که آیا واجب توصلی است یا تعبدی؟ این بحث مربوط به باب اوامر است که هل الاصل فی الواجبات التوصلیه او التعبدیه؟

و گاهی وجوب را می‌دانیم و تعبدی بودن را هم می‌دانیم، ولی در کیفیت نیت شک داریم که آیا غرض تعبد به امتثال امر است ولو متمیز نباشد، بلکه قصد قربت به احد الامرین او الامور کافی است؟ و یا تعبد به امتثال امر با این خصوصیت که ممتاز از غیر باشد مطلوب مولی است؟ اگر تمیز باشد و واجب تعبدی را مشخصاً انجام دهیم یقین به امتثال داریم، ولی اگر تمیز نباشد شک می‌کنیم که آیا غرض مولی حاصل شد یا نه؟ هر جا شک در محصل غرض پیدا کنیم اصالة العدم جاری می‌شود پس احتیاط و امتثال اجمالی کافی نیست، بلکه تحصیل ظن لازم است. مرحوم شیخ از دلیل ۵ و ۶ و ۷ جواب نمی‌دهند گویا بر اساس همین ادله امتثال تفصیلی را لازم می‌دانند.

ان قلت: خطاب صادره از مولی اطلاق دارد، یعنی مولی فرموده: «اقیموا الصلوة» و مقید نکرده به این که: اقیموا الصلوة مع قصد الوجه و التمییز و... حال به اطلاق کلام مولی تمسک می‌کنیم و می‌گوییم: مولی در مقام بیان بود و مانعی هم از تقیید نبوده و با این حال، قید نکرده پس معلوم می‌شود این قید در غرض مولی دخالت نداشته و گرنه در خطاب اخذ می‌کرد تا اخلال به



غرض لازم نیاید در نتیجه بدون قصد التمییز هم اتیان به واجب واقعی بلامانع است فیکفی الامتثال الاجمالی.

قلت: در چنین مواردی جای تمسک به اطلاقات نیست.

توضیح مطلب: در تقسیمات اولیه واجب اطلاق و تقیید هر دو ممکن هستند و لذا از عدم التقیید اطلاق را کشف می‌کنیم، ولی در تقسیمات ثانویه واجب تقیید محال است به خاطر لزوم دور و تسلسل. پس اطلاق هم محال خواهد بود؛ زیرا - بر مبنای حق در تقابل اطلاق و تقیید که تقابل ملکه و عدم ملکه باشد - اطلاق و تقیید از حیث امکان و استحاله متلازمند، یعنی هر جا که تقیید محال بود اطلاق هم محال است و هر جا ممکن بود ممکن است و از آن رهگذر که در تقسیمات ثانویه تقیید محال است. پس اطلاق هم محال است و مسئله قصد قربت با همه شعبه‌هایی که دارد از قبیل قصد الوجه و قصد التمییز و... در تقسیمات ثانویه داخلند، یعنی پس از تعلق امر می‌گوییم این عملی که متعلق امر است یا قصد قربت در آن لازم است یا نیست، یا به نیت و جوب اتیان می‌شود یا خیر؟ یا توأم با تمییز عن غیر المأمور به هست یا نیست و در تقسیمات ثانویه تقیید محال است پس اطلاق هم محال است.<sup>۱</sup> پس خطاب مولی نه اطلاق دارد و نه تقیید، بلکه اهمال دارد و لذا دستمان از اصول لفظیه کوتاه است آن‌گاه نوبت به اصول عملیه می‌رسد و اصل عملی در شک در محصل غرض احتیاط است از باب این‌که اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینیه است پس باید کاری کنیم که قطع به حصول غرض مولی حاصل شود و آن به امتثال تفصیلی است نه اجمالی.

بهترین راه: شیخ<sup>رحمته</sup> می‌فرماید: در مواردی که احتیاط مستلزم تکرار است و تمکن از امتثال تفصیلی هم داریم بهترین راه طریقه احتیاط تام و کامل است و آن این‌که: نخست سراغ ظن خاص یا ظن مطلق علی المبنی برویم و به هر

۱. تفصیل مطلب در شرح اصول فقه، ج ۱ آمده است.

طرف از چهار جهت در قبله و یا ظهر و عصر در نماز و... ظن پیدا کردیم همان طرف را با تمام خصوصیات محتمله الدخیل و یا معتبره انجام دهیم مثلاً ظن به ظهر پیدا کردیم ظهر را با قصد قربت و قصد وجه و قصد تمییز انجام دهیم سپس طرف دیگر را هم احتیاطاً انجام دهیم از باب این که شاید ظن ما خطا بوده و واجب واقعی همین طرف باشد البته اگر انجام هم ندهیم و در واقع واجب واقعی همین طرف باشد ما در قیامت معذور خواهیم بود، ولی از باب این که به ثواب برسیم و مصلحت واقع را بالقطع و الجزم احراز کنیم احتیاط نموده و آن طرف را هم انجام می دهیم این بهترین شیوه است.

ان قلت: این شیوه نیز از یک جهت مبتلا به اشکال است و آن این که: شاید در واقع واجب همین طرف باشد و عبادت قصد وجه می طلبد و شما انجام نداده اید.

قلت: این مقدار از اشکال لابد منه است؛ زیرا پس از این که طرف اول را وظیفه تشخیص دادیم و با نیت وجوب اتیان نمودیم دیگر طرف دیگر وظیفه فعلی نیست و هرگز نمی توانیم به نیت وجوب انجام دهیم، در حالی که نیت الوجوب احراز لازم دارد. به عبارت دیگر، احتیاط با قصد الوجه قابل جمع نیست چون قصد الوجه در موردی است که وجوب محرز است و احتیاط در موردی است که وجوب محرز نیست، بلکه صرف احتمال وجوب است و لذا بر فرض که قصد وجه معتبر باشد در مواردی لازم است که ممکن باشد مثل موارد علم یا ظن تفصیلی اما در موارد علم اجمالی و احتیاط قصد وجه قطعاً معتبر نیست چون قابل جمع نیستند. پس باید بگوییم قصد وجه باطل است و یا احتیاط؛ زیرا لازمه اعتبار قصد وجه مطلقاً این است که احتیاط مشروع نیست و لغو است و هیچ دانش مندی به این لوازم ملتزم نیست مگر سید بن زهره در کتاب غنیه که از ظاهر کلامش این معنا استفاده می شود و آن این که: قائلین به این که امر دال بر وجوب است ادله ای دارند یکی از آن ادله این است

که: الوجوب احوط.

**بیان مطلب:** دوران امر است بین وجوب و استحباب و یا حداکثر اباحه. حال اگر انجام بدهیم قطعاً مانعی نیست اما اگر انجام ندهیم احتمال عقاب دارد چون شاید در واقع امر وجوبی باشد و دفع عقاب محتمل لازم است پس از باب احتیاط می‌گوییم اتیان واجب است و الامر للوجوب. سید فرموده: این جاها احتیاط در خلاف احتیاط است؛ زیرا اگر امر را حمل بر وجوب کردید از باب احتیاط به دنبال آن باید ملتزم به وجوب شویم، ملتزم شویم که ترکش عقاب دارد ملتزم شویم که فعل آن ثواب دارد، ملتزم شویم که ترک حرام است و حال آن که نتوان به این امور ملتزم شد لاحتیاط الاستحباب او الاباحه، شیخ رحمته می‌فرماید: سخنان این سید محترم را در مقدمات دلیل انسداد خواهیم آورد و فعلاً جای بحث نیست، البته می‌توان به سید عرض کرد که در فروع دین التزام مهم نیست و مخالفت التزامیه ضرری ندارد عمده مخالفت عملیه است که آن هم لازم نمی‌آید.

**نتیجه:** صور مسئله: در موارد امثال اجمالی گاهی عمل توصلی است و گاهی تعبدی (این دو صورت). و در هر کدام یا احتیاط مستلزم تکرار است یا نیست  $2 \times 2 = 4$  (این هم چهار صورت). و در هر یک از این چهار صورت یا متمکن از امثال تفصیلی هستیم یا نه  $2 \times 4 = 8$  مواردی که متمکن نیستیم از بحث خارج است. می‌ماند چهار صورت؛ در این چهار صورت هم گاهی از علم تفصیلی تمکن داریم و گاهی از ظن مطلق و گاهی از ظن خاص  $3 \times 4 = 12$  از مجموع ۱۲ صورت، چهار صورت مربوط به علم تفصیلی و چهار صورت مربوط به ظن مطلق و چهار صورت مربوط به ظن خاص است و در هر کدام از چهار صورت هم دو مقام بحث بود؛ یکی مقتضای قاعده و یکی مقتضای دلیل شرعی. در دو صورت که عمل توصلی نباشد مشکلی نبود و در صورت سوم هم که عمل تعبدی، ولی احتیاط مستلزم تکرار نیست مشکلی

نبود تنها در صورت رابعه که احتیاط مستلزم تکرار باشد موانع و مشکلاتی پیش آمد که نتوانستیم اکتفا کنیم به امثال اجمالی و راه امثال تفصیلی را با احتیاط کامل پیمودیم.

بحث سوم تا این جا تمام شد. برمی گردیم به بحث اول و دوم.

### ارزش مندی علم اجمالی

بحث اول و دوم در باب علم اجمالی در این باره بود که آیا علم اجمالی همانند علم تفصیلی واقع را بر مکلف منجز می کند و یا همانند جهل و شک است؟ در این باره دو مقام از بحث وجود دارد:

مقام اول: آیا مخالفت قطعی با علم اجمالی جایز است یا حرام؟

مقام دوم: بر فرض حرمت مخالفت قطعی آیا موافقت قطعی با علم اجمالی واجب است یا موافقت احتمالی هم کافی است؟

تحقیق در مقام دوم از بحث را موکول می کنیم به مباحث اصالة الاحتیاط در مقصد سوم کتاب و فعلاً در این تنبیه چهارم پیرامون مقام اول گفت و گو می کنیم: آیا مخالفت قطعی با علم اجمالی حرام است یا خیر؟

برای مثال، علم اجمالی داریم به وجوب احدا الامرین آیا می توانیم هر دو را ترک کنیم یا حق نداریم؟

یا مثلاً علم اجمالی به حرمت احدا الامرین داریم آیا ارتکاب هر دو امر جایز است یا خیر؟

در آغاز باید صور مختلف مسئله را بیان کنیم سپس پیرامون احکام هر صورتی بحث کنیم. پس می گوئیم: به طور کلی گاهی شبهه، از شبهات بدویه است و گاهی شبهه مقرونه به علم اجمالی است و هذا مورد البحث.

شبهات مقرونه به علم اجمالی است در یک تقسیم سه قسم می شوند:

۱. گاهی نسبت به نوع التکلیف تفصیلاً آگاهی داریم، ولی نسبت به متعلق التکلیف اجمال و اشتباه در کار است و امر بر ما مشتبه است. دو مثال:

الف) یقین داریم که خطاب صادره از مولی وجوب است و فرموده صل، ولی مردّدیم در این که مولی فرموده: صل الظهر یا صل الجمعة، تعلق وجوب به ظهر یا جمعه مشکوک است این مثال از شبهات حکمیه بود.

ب) یقین داریم که حکم شرعی حرمت ارتکاب و شرب است، ولی نمی‌دانیم که آیا حرمت تعلق گرفته به شرب این مایع خارجی یا به شرب آن مایع دیگر (شبهه موضوعیه).

۲. و گاهی نسبت به موضوع تکلیف کاملاً واقفیم و آن را به تفصیل می‌دانیم، ولی نسبت به نوع الحکم امر بر ما مشتبه شده. باز هم دو مثال:

الف) موضوع کلی ما عبارت است از مثلاً دفن المیت الکافر، ولی نمی‌دانیم خطاب صادره از شارع ادفن است یا لاتدفن؟ نوع الحکم که وجوب است یا حرمت بر ما مشتبه است (شبهه حکمیه).

ب) موضوع جزئی عبارت است از این مرثه خارجیّه، ولی زوج نمی‌داند آیا قسم خورده بر وطی این زن تا واجب باشد بر او وطی و یا قسم خورده بر ترک وطی تا مجامعت با این زن بر او حرام باشد (شبهه موضوعیه).

۳. و گاهی هم نسبت به نوع حکم و هم نسبت به موضوع آن اجمال و ابهام در کار است، یعنی حکم شرعی هم بین احدالامرین مردّد است موضوع حکم هم همچنین. دو مثال:

الف) یقین دارم که خطابی از مولی صادر شده و حکمی را بر موضوعی بار کرد، ولی نمی‌دانم که آیا خطاب صادره افعال بود یا لاتفعل؟ و هر کدام که باشند نمی‌دانم آیا خطاب به دفن میت کافر تعلق گرفته و یا به دعا عند رؤیة الهلال؟ (شبهه حکمیه).

ب) یقین دارم که قسمی خورده‌ام، ولی نمی‌دانم آیا قسم بر فعل ذبح خورده‌ام تا ذبح واجب باشد یا بر ترک آن تا ذبح حرام باشد؟ و در هر حال نمی‌دانم که قسم بر فعل یا ترک نسبت به ذبح این غنم بوده یا آن غنم؟ که شبهه موضوعیه است.

در هر یک از این سه صورت گاهی شبهه حکمیه است و گاهی موضوعیه  
 $2 \times 3 = 6$ .

شبهه حکمیه عبارت است از این که: اشتباه در نفس حکم شرعی فرعی کلی است، یعنی نمی دانیم که خطاب صادره از مولی کدام است؟ افعَل یا لاتفعَل؟ صل الظهر یا صل الجمعة؟ و ... .

شبهه موضوعیه عبارت است از این که: اشتباه در یک حکم شرعی فرعی جزئی که مربوط به مصداق معین خارجی است حاصل شده، یعنی حکم صادره از مولی را می دانیم که اجتناب از نجس مثلاً واجب است، ولی در خصوص این فرد خارجی شک دارم که آیا هذا نجس حتی یجب اجتناباً ام لا؟

میان شبهات موضوعیه و حکمیه فرقها وجود دارد که در جلد چهارم شرح اصول فقه آنها را آورده‌ام و در مباحث شک کتاب شریف رسائل نیز خواهد آمد در این جا به پیروی از متن به یکی از فرقها اشاره می‌کنم:  
 در شبهات حکمیه منشأ شبهه خطاب صادره از مولی است.  
 در شبهات موضوعیه منشأ شبهه موضوعات خارجی است که ارتباطی به مولی ندارد.

در مواردی که شبهه موضوعیه است باز دو قسم متصور است:

۱. گاهی اشتباه در ناحیه مکلف به و عمل است مثل این که نمی دانم شرب این مایع حرام است یا آن مایع؟
۲. و گاهی اشتباه در جانب مکلف و عامل است. این قسم به نوبت خود دو قسم می‌شود:

الف) گاهی دو طرف شبهه شخص واحد و مکلف واحد است مثل ختشی که یک شخص است، ولی نمی‌داند که آیا مکلف به تکالیف مردان است؟ و یا مکلف به تکالیف زنان؟

ب) و گاهی در طرف شبهه دو انسان مکلف است مثل دو انسانی که یک شلوار مشترک دارند و در آن منی مشاهده نموده‌اند هر کدام از دو نفر علم اجمالی دارند که یا خود او و یا رفیقش جنب شده در این جا پای دو کس در میان است.

حال باید احکام تمام این اقسام را بیان کنیم:

باز هم قبل از تعرض به احکام این اقسام برای روشن‌تر شدن محل نزاع دو نکته را تذکر می‌دهیم:

**نکته اول:** مکرر گفته‌ایم که قطع یا طریقی است و یا موضوعی و نیز مکرر گفته‌ایم که قطع موضوعی از محور بحث ما خارج است به دلیل این‌که در قطع موضوعی ما تابع خطاب شارع هستیم اگر شارع اقدس قطع تفصیلی را در موضوع اخذ نموده و فرموده: اذا قطعت بخمریة شیء تفصیلاً کذا و کذا می‌گوییم قطع تفصیلی ملاک است و حکم دایر مدار آن است اگر باشد حکم هست، وگرنه خیر. بنابراین اگر علم اجمالی به خمریت پیدا کردیم اعتباری ندارد و وجوب اجتناب نمی‌آورد. و اگر شارع متعال قطع اجمالی را در موضوع اخذ کرد مثلاً فرموده اذا قطعت بحرمة شیء ولو اجمالاً فهو کذا و کذا باز هم ما تابع دلیل هستیم و اگر شارع مقدس مطلق العلم را اعم از تفصیلی و اجمالی موضوع قرار داد ما متابعت می‌کنیم انما الکلام در قطع طریقی است که در علم تفصیلی طریق هم تفصیلی است و در علم اجمالی طریق اجمالی است، یعنی علم اجمالی می‌گوید واقع و لوح محفوظ یا این است یا آن. اما صددرصد و جزماً نمی‌گوید این است. حال قطع تفصیلی طریقی حجت و واجب الاتباع بود بحث در این است که آیا قطع اجمالی طریقی هم حجیت و ارزش دارد یا خیر؟

**نکته دوم:** علم تفصیلی به یک امری از راه‌های گوناگون متکون و متولد می‌شود مثلاً از راه خبر متواتر و نص قرآن و... و گاهی هم از علم اجمالی

زاييده مي‌شود، يعني منشأ اين علم تفصيلي يك علم اجمالي است. براي مثال، علم تفصيلي داريم به اين‌که نمازمان باطل شده منتهي منشأ آن عبارت است از اين‌که اجمالاً مي‌دانيم که يا در اثنای نماز محدث شدیم و يا پشت به قبله کردیم که هر کدام باشد مبطل نماز است.

يا مثلاً علم تفصيلي داريم به بطلان نماز و منشأش عبارت است از علم اجمالي به اين‌که يا رکني از ارکان نماز را کم کردیم و يا مبطلی از مبطلات نماز را انجام داده‌ايم.

يا مثلاً مأموم در نماز جماعت يقين صددرصد دارد به اين‌که نمازش باطل شده، ولي منشأش اين است که اجمالاً مي‌داند يا خود او فاقد شرايط بوده مثلاً جنب بوده و يا امام جماعت فاقد شرايط بوده، البته در اين‌جا دو مبنا وجود دارد يکي اين‌که صحت صلوة مأموم مشروط است به اين‌که امام جماعت در علم مأموم و اعتقاد او واجد شرايط باشد ديگري اين‌که صحت نماز مأموم مشروط است به اين‌که امام جماعت در علم خودش واجد شرايط باشد، اين مثال بر مبنای اول به درد ما مي‌خورد نه مبنای دوم و توضيح بيش‌تر ان‌شاءالله تعالی خواهد آمد.

حال بحث در اين است که: آيا علم تفصيلي متولد از علم اجمالي هم مثل ساير علوم تفصيليه حجت است يا خير؟ مقتضای مباحث گذشته اين است که: آری، علم تفصيلي مطلقاً حجت است و از هر راهی که حاصل شود به حکم عقل متابعتش واجب است و احدي قدرت ندارد نفياً يا اثباتاً در آن دخالت کند.

اما به شرع مقدس که مراجعه مي‌کنيم با مواردی برخورد مي‌کنيم که به حسب ظاهر با اين قاعده منافات دارد، يعني دلالت دارد بر اين‌که علم تفصيلي اگر از علم اجمالي متولد شود ارزشی ندارد. حال ببينيم آن موارد کدام است و سپس چه جوابی براي آن‌ها داريم:



مرحوم شیخ در حدود هشت مورد را مثال می‌زنند و در پایان هم مدعی هستند که مثال‌های فراوان دیگری هم یافت می‌شود، ولی ما به این مقدار اکتفا می‌کنیم:

مثال اول: در مواردی که علمای امت در یک مسئله‌ای دو گروه شده‌اند: گروهی می‌گویند مثلاً نماز جمعه در عصر غیبت واجب است و گروهی می‌گویند نماز ظهر واجب است معیناً و ما هم یقین تفصیلی داریم که امام علیه السلام در یکی از این دو گروه داخل است و طرفدار قول ثالث نیست پس احداث قول ثالث مخالف با علم تفصیلی است و هیچ کدام از دو دسته یک دلیل معتبری اقامه نکرده‌اند در چنین موردی مشهور فقها قائل به تخییر هستند، یعنی می‌گویند ما مخیریم بین انتخاب قول گروه اول یا گروه دوم و اما حق نداریم سراغ قول ثالث برویم، ولی جماعتی گفته‌اند: هر دو قول را طرح می‌کنیم و به اصول عملیه مراجعه می‌کنیم خواه مقتضای اصل عملی با یکی از دو قول موافق باشد همانند دوران بین اقل و اکثر که نصف امت می‌گویند اکثر واجب است و نصف می‌گویند اقل واجب است در این‌جا اگر هر دو قول را طرح کنیم و بگوییم حکم الله نه وجوب اقل است و نه اکثر فقط مخالفت التزامیه لازم می‌آید اما مخالفت عملیه با علم تفصیلی لازم نمی‌آید؛ چون اصل عملی یا اصالة الاحتیاط است که با قول یک عده موافق است و یا اصل برائت است که با قول عده دیگر که اقل را واجب می‌دانند موافق است و در هر حال مخالفت احتمالی است و نه قطعی آن هم با علم تفصیلی و خواه مقتضای اصل با هر دو نظریه مخالف باشد مثل دوران بین المتباینین که نصف امت گفته‌اند جمعه واجب است و نصف گفته‌اند ظهر واجب است و یقین داریم که امام قول ثالثی ندارد. در این‌جا اگر ما اصالة البرائة جاری کنیم و هر دو را ترک کنیم یقین داریم که حکم واقعی مخالفت شده این قول مستلزم مخالفت با علم تفصیلی است و بعضی از فقها همانند شیخ طوسی فرموده‌اند: در این موارد

حکم تخییر است البته تخییر دو قسم است: ۱. ظاهری، ۲. واقعی. تخییر ظاهری در موارد متعارضین است که چون دستمان از واقع کوتاه است در ظاهر یکی از دو دلیل متعارض را انتخاب می‌کنیم. این مخالفت با علم تفصیلی نیست؛ چون با یک طرف موافقت شده، ولی تخییر واقعی عبارت است از این که بگوییم: در این گونه موارد حکم الله الواقعی تخییر است این می‌شود مخالفت قطعی با علم تفصیلی؛ چون ما اجمالاً می‌دانیم یا امام علیه السلام با گروه اول است و معیناً جمعه را واجب می‌داند پس قائل به تخییر نیست و یا با گروه دوم است و معیناً ظهر را واجب می‌داند پس باز هم قائل به تخییر نیست و هر کدام که باشد یقین تفصیلی داریم که قول به تخییر واقعی احداث قول ثالث است و مخالفت با علم تفصیلی.

حال اگر شیخ طوسی تخییر ظاهری را می‌گفت بحثی نبود، ولی ظاهراً مراد ایشان تخییر واقعی است به دلیل این که دنبال سخن قبلی فرموده: بنابراین لایجوز الاجماع بعد الاختلاف، یعنی در زمان بعدی اتفاق بر یک طرف صحیح نیست چون ما در عصر قبلی تخییر را اختیار می‌کنیم و حکم الله تغییرپذیر نیست خوب اگر تخییر حکم واقعی باشد تغییر و تبدیل بر نمی‌دارد، ولی اگر حکم ظاهری باشد که بحثی نیست پس فتوای شیخ هم مستلزم مخالفت با علم تفصیلی است با این حال، به این علم تفصیلی اعتنا نشده.

**مثال دوم:** در موارد شبهات محصوره که علم اجمالی داریم به حرمت احلال‌المرین و یا نجاست آن بعضی از فقها فرموده‌اند: جایز است ارتکاب هر دو طرف شبهه خواه دفعه<sup>۱</sup> و در آن واحد هر دو را مرتکب شود و یا تدریجاً با این که در مواردی این ارتکاب دو طرف منجر می‌شود به این که علم تفصیلی به حرمت یا نجاست پیدا شود با این حال، به این علم تفصیلی اعتنا نشده مثال: دو حیوان داریم که یقیناً یکی از آن دو مذکی و دیگر میته است این علم اجمالی است آمدیم و با این دو حیوان کنیزی را خریداری کردیم. حال به

صورت دفعی که میته را با مذکی ضمیمه نموده و کل کنیز را در برابر آن خریدیم و یا به صورت تدریجی که اول نصف کنیز را با یکی از این دو خریدیم و پس از مدتی نصف دیگر را با حیوان دیگر خریدیم در این جا یقین می‌کنیم تفصیلاً که معامله باطل است به دلیل این که باید چیزی را عوض قرار دهیم که مالیت داشته باشد و در این جا میته مالیت ندارد و لذا معامله باطل است و به دنبال آن علم تفصیلی پیدا می‌کنیم به این که مباشرت با این کنیز حرام است این هم نمونه دیگر از مواردی که به علم تفصیلی اعتنا نشده.

مثال سوم: دو انسان را تصور کنید که شلوار مشترک دارند و در این لباس منی مشاهده شده در این جا هر یک از دو نفر علم اجمالی دارد به این که یا خود او جنب شده و یا رفیق او با این حال، بعضی فقها فتوا داده‌اند به این که یکی از این دو نفر می‌تواند به دیگری اقتدا کند با این که مأموم یقین دارد به این که نمازش باطل است یا به واسطه جنابت امام و یا خود مأموم با این حال، به این علم تفصیلی اعتنا نشده چون از علم اجمالی متولد شده.

مثال چهارم: دو انسان بر سر منزلی مثلاً نزاع دارند و هر کدام مدعی هستند که تمام منزل ملک اوست. در این جا اگر یک طرف بینه داشته باشد به نفع وی حکم می‌شود، ولی اگر هر دو طرف بینه داشتند و دو بینه تعارض و تساقط نمودند و یا هیچ کدام بینه نداشتند و نوبت به تحالف رسید و هر دو قسم خوردند. در این جا شرعاً حاکم شرع دستور می‌دهد که منزل را تنصیف کنند نصف را به زید و نصف را به عمرو می‌دهد با این که علم اجمالی دارد که یکی از دو نفر کاذب هستند این شد مخالفت با علم اجمالی و وقتی حکم حاکم آمد استفاده از نصف در ظاهر برای هر کدام مشروع است و دیگران می‌توانند آثار ملکیت را بار کنند. روی این اصل شخص ثالثی آمد و هر دو نصف را از زید و عمرو خریداری کرد الآن یقین تفصیلی دارد که تمام این مبیع از ملک مالک اصلی به او منتقل نشده و در نتیجه تصرف در آن حرام

است. با این حال، به این علم تفصیلی اعتنا نشده و فتوای به تنصیف صادر شده است.

**مثال پنجم:** دو انسان را فرض کنید که یکی دو درهم پیش شخص امین به امانت گذارده و دیگری یک درهم پس از مدتی یکی از این سه درهم نزد امین بدون افراط و تفریط تلف شد ما یقین داریم که کل آن یک درهم یا از آن مالک دو درهم بوده و یا از آن صاحب یک درهم با این حال، حکم این است که یک درهم و نصف از دو درهم باقیمانده را به صاحب دو درهم می‌دهیم و نصف درهم را به مالک یک درهم این می‌شود مخالفت عملیه با علم اجمالی چون اجمالاً می‌دانیم که یا آن نصف که به مالک دو درهم رسیده ملک او نیست و یا نصفی که به مالک یک درهم رسیده. حال پس از حکم حاکم آمد و شخص ثالث این یک درهم مشترک را از آن دو گرفت یا به عنوان هبه و یا ثمن مبیع این شخص یقین دارد تفصیلاً که کل این درهم از مالک اصلی به وی منتقل نشده با این حال، به این علم تفصیلی اعتنا نشده و مخالفت آن تجویز شده است.

**مثال ششم:** انسان عاقلی در محکمه اقرار نمود به این که این کتاب مثلاً مال زید است سپس اقرار نمود به این که: این کتابی که در دست من است ملک عمرو است در اینجا قاضی حکم می‌کند به این که باید کتاب را به زید که مقرله اولی است بدهی و قیمت آن را به عمرو که مقرله دومی است بپردازد با این که یقین دارد که یکی از دو اقرار مقرر کذب است این شد مخالفت با علم اجمالی سپس فرد ثالثی آمد و کتاب را از زید و قیمت آن را از عمرو خریداری کرد الآن علم تفصیلی دارد که یکی از این دو مال از ملک مالک اصلی به او منتقل نشده سپس مجموع عین و قیمت را به شخص چهارمی می‌فروشد و ثمن را می‌گیرد یقین تفصیلی دارد که کل ثمن به او منتقل نشده با این حال، به این علم تفصیلی اعتنا نشده است.

مثال هفتم: معامله‌ای انجام گرفته و بایع و مشتری در تعیین ثمن یا مثنم نزاع دارند در این جا گاهی یکی از دو نفر بینه دارند قول همان مقدم است و گاهی هر دو بینه دارند و یا هیچ کدام بینه ندارند حاکم حکم می‌کند به انفساخ بیع. برای مثال، هر دو قبول دارند که ثمن ۱۰۰۰ درهم است، ولی نزاع بر سر این است که مشتری می‌گوید مثنم عبد است و بایع می‌گوید مثنم جاریه است حاکم حکم می‌کند به بطلان معامله و در نتیجه ثمن برمی‌گردد به ملک مشتری با این که علم تفصیلی داریم به این که ثمن از ملک مشتری خارج شده یا در قبال عبد و یا امه با این حال، به این علم تفصیلی اعتنا نشده یا مثلاً هر دو قبول دارند که مثنم فلان کنیز است، ولی نزاع بر سر ثمن است مشتری می‌گوید ثمن آن ۱۰۰ درهم بوده و بایع می‌گوید: ثمن آن ۱۰ دینار بوده باز هم حاکم معامله را باطل اعلام می‌کند و در نتیجه جاریه برمی‌گردد به ملک بایع در حالی که بایع یقین تفصیلی دارد به انتقال او از ملکش با این حال، به این علم تفصیلی اعتنا نشده است.

مثال هشتم: دو انسان بر سر جاریه‌ای نزاع دارند یکی می‌گوید این جاریه را به من هبه کرده‌ای و دیگری که مالک باشد می‌گوید جاریه را به تو به صد تومان مثلاً فروخته‌ام در این جا هم بعد از تحالف حاکم حکم می‌کند به استرداد جاریه به مالک اصلی در حالی که یقین تفصیلی داریم که جاریه از ملک او منتقل شده، ولی به این علم تفصیلی اعتنا نشده. این‌ها بود چند نمونه از موارد مخالفت با علم تفصیلی. حال با این موارد چه کنیم؟ آیا به خاطر این ظواهر شرعیه از آن قانون مسلم عقلی که می‌گفت: علم تفصیلی از هر راهی حاصل شود حجت و واجب الاتباع است دست برداریم و آن قاعده را تخصیص بزنیم، یعنی بگوییم: کل علم تفصیلی حجة الا العلم التفصیلی المتولد من العلم الاجمالی؟ و یا این که به واسطه این قانون مسلم عقلی از آن ظواهر رفع ید کنیم و آن‌ها را به نحوی توجیه کنیم تا با این قاعده منافاتی نداشته

باشند؟ بدیهی است که حکم عقلی قطعی کلیت داشته و قابل تخصیص با اجماع و ظواهر روایات و آیات نیست و لذا از این قطع عقلی که نمی‌توانیم چشم‌پوشیم به ناچار باید در ظواهر این مثال‌ها و فتاوای علما دخل و تصرف انجام دهیم، در مقام توجیه مرحوم شیخ رحمته‌الله می‌فرماید: من سه جواب و راه حل در اختیار شما می‌گذارم که شما می‌توانید تمام آن مثال‌ها را با این سه جواب حل کنید و این جواب‌ها به صورت قضیه منفصله مانعة الخلو است، یعنی هیچ کدام از مثال‌های مذکور خالی از این توجیهاست نیست اما مانعة الجمع نیست، یعنی این‌گونه نیست که در پاره‌ای از مثال‌ها فقط جواب اول جاری و ساری باشد و در پاره‌ای از مثال‌ها فقط جواب دوم و لاغیر و در برخی تنها جواب سوم قابل قبول باشد و لاغیر، بلکه ممکن است برخی از مثال‌ها به دو جواب قابل توجیه باشد و برخی با سه جواب و برخی هم با یک جواب. پس مانعة الخلو است نه مانعة الجمع. البته بعد از ملاحظه روشن خواهد شد که در واقع مرحوم شیخ، شش جواب ذکر می‌کنند، نه سه جواب:

جواب اول: از اول گفته‌ایم بحث ما در علم طریقی است. حال می‌گوییم در پاره‌ای از این مثال‌ها علم موضوعیت دارد آن هم نه مطلق العلم، بلکه خصوص علم تفصیلی. بنابراین اگر علم تفصیلی بود حکم هم هست و اگر نبود چه علم اجمالی باشد یا نه حکم نیست آن‌گاه نوبت به این نمی‌رسد که علم تفصیلی متولد حکمش چیست؟ این جواب در مثال دوم و سوم جاری است اما در مثال دوم، این‌که بعضی‌ها فتوا دادند به جواز ارتکاب هر دو طرف شبهه به خاطر این است که حکم وجوب اجتناب بر علم تفصیلی به بولیت یا نجس بودن یا میته بودن مترتب است پس اگر علم اجمالی داشتیم حکم به نجاست قطعاً نیست و یقین داریم که این دو مایع مشتبه در واقع پاک هستند فلامخالفة فی البین، و هکذا در مثال سوم، بطلان نماز متفرع بر علم تفصیلی به حدث است، یعنی اگر مأموم علم تفصیلی به محدث بودن خود دارد نماز

باطل است و یا اگر تفصیلاً می‌داند امام محدث است نماز باطل می‌شود، ولی اگر علم اجمالی داشته باشد اثری ندارد، بلکه هر دو در واقع پاکند و یجوز الایتمام.

جواب دوم: از نظر اسلام در موارد زیادی اگر انسانی در ظاهر محکوم به حکمی شد دیگران وظیفه دارند آن حکم ظاهری در حق این شخص را به منزله حکم واقعی در حق خودشان حساب کنند و تمام آثار حکم واقعی را بر این حکم ظاهری مترتب کنند، یعنی فرض کنند که این شخص واقعاً دارای چنین حکمی است و همان‌طور که وجداناً اگر می‌دانستیم او دارای این حکم است آثار مترتب می‌شد حالا هم که تعبداً و ظاهراً وی محکوم به این حکم گشته ما تمام آثار را مترتب می‌کنیم باز هم نوبت به مخالفت قطعیه با علم تفصیلی نمی‌رسد. حال این جواب از مثال سوم تا مثال هشتم جاری است. به این بیان، در مثال سوم امام جماعت وقتی به حساب خودش رسیدگی می‌کند که آیا جنب هستم یا خیر؟ می‌بیند که شک در اصل جنابت دارد و اصل برائت جاری می‌کند آن‌گاه در ظاهر خود را متطهر می‌داند و وارد نماز می‌شود. آن‌گاه مأموم همین حکم ظاهری در حق امام را برای خودش حکم واقعی حساب می‌کند، یعنی می‌گوید: همان‌طور که اگر امام واقعاً متطهر بود من می‌توانستم اقتدا کنم همچنین الآن که در ظاهر خود را طاهر می‌داند من می‌توانم اقتدا کنم پس از ناحیه امام جماعت مشکلی نیست می‌ماند خود مأموم آن هم نسبت به خود شک در تکلیف دارد اصل برائت جاری می‌کند، فیجوز الایتمام. پس علم اجمالی از هم پاشیده شد و نوبت به علم تفصیلی متولد نمی‌رسد.

در مثال چهارم، وقتی حاکم شرع حکم به تنصیف نمود هر کدام از دو تا مدعی در ظاهر مالک نصف می‌شوند آن‌گاه شخص ثالث مجاز است که این ملکیت ظاهریه را به منزله ملکیت واقعیه بداند و تمام آثار ملکیت واقعیه را بر این ملکیت ظاهریه مترتب کند از جمله این‌که حق دارد هر دو نصف را از دو

مالک خریداری کند و به دنبال آن تمام مال واقعاً به او منتقل می‌شود. آن‌گاه تصرف در این مال حرام نخواهد بود فلاشکال و هکذا در مثال‌های پنجم و ششم و هفتم و هشتم، علیکم بالمحاسبه.

جواب سوم: در بعضی از موارد ملتزم می‌شویم به این‌که: فتوای آقایان مطلق و نامحدود نیست، یعنی این‌که گفته‌اند مخالفت با علم اجمالی جایز است و ارتکاب اطراف شبهه مانعی ندارد این مال مواردی است که ارتکاب اطراف شبهه مستلزم مخالفت قطعیه با علم تفصیلی نباشد و الا این‌ها هم قبول دارند که با منجر شدن مسئله به مخالفت با علم تفصیلی ارتکاب جایز نیست، این جواب در مثال اول و دوم و چهارم و پنجم و ششم می‌آید. در مثال اول این‌که بعضی‌ها گفته‌اند: هر دو قول را طرح نموده و به اصول عملیه رجوع می‌کنیم این مال مواردی است که اصل عملی. در نتیجه با یکی از دو قول موافق باشد مثل اقل و اکثر که قبلاً توضیح دادیم اما در مواردی که اصل عملی در نتیجه با یکی از دو قول موافق نباشد، بلکه مخالف هر دو و مخالف علم تفصیلی به حکم باشد خیر، حق رجوع به اصل نداریم، در مثال دوم که بعضی گفتند ارتکاب اطراف شبهه بلامانع است مادامی است که منجر به مخالفت قطعیه با واقع نشود مثل این‌که تدریجاً دو مایع را بیاشامد که در هیچ کدام حین العمل یقین به مخالفت ندارد اما اگر مستلزم مخالفت با علم تفصیلی شود مثل ارتکاب هر دو در یک‌آن خیر، این‌ها هم تجویز نمی‌کنند. در مثال چهارم حکم به تنصیف مادامی است که شخص ثالث نیاید و هر دو را خریداری و تصرف نکند، بلکه مثلاً این نصف در دست همین مدعی بماند یا به شخص ثالثی بفروشد و نصف دیگر در دست مدعی دیگر بماند یا به شخص رابعی بفروشد این بلاشکال است اما اگر منجر به مخالفت قطعی شود مثل این‌که شخص ثالث هر دو نصف را خریداری نموده و به دنبال آن تصرف کند این جایز نیست و هکذا در مثال پنجم و ششم.



جواب چهارم: ما در اسلام قانون تقاص قهری هم داریم که اگر زید از بکر طلبکار است و بکر مامله می‌کند زید حق دارد مخفیانه به مقدار طلب خود از اموال بکر بردارد و به عنوان تقاص استفاده کند. حال بعضی از این موارد بر اساس قانون تقاص است و آن مورد هفتم و هشتم است در مثال هفتم مشتری می‌گوید: این صد درهم را بابت خرید عبد به تو پرداخته‌ام اگر عبد را می‌دهی فهو المطلوب وگرنه این صد درهم تو را بابت عبدی که از تو طلبکارم تقاص می‌کنم و هكذا در مثال هشتم.

جواب پنجم: بنابر فتوای جماعتی یکی از عوامل انفساخ معامله تحالف است وقتی که دو طرف قسم می‌خورند معامله خودبه‌خود باطل می‌شود. آن‌گاه ثمن قطعاً برمی‌گردد به مشتری و مثنی به بایع دیگر علم تفصیلی ندارد به انتقال ثمن از مشتری و مثنی از بایع تا مخالفت شود این توجیه در مثال هفتم و هشتم می‌آید البته بحثی است که آیا تحالف موجب انفساخ بیع از اصل وقوع می‌شود یا از حین تحالف که ثمره نزاع در نمائات ظاهر می‌گردد.

جواب ششم: مثال چهارم و پنجم از باب مصالحه قهریه است چون هیچ راه دیگری برای رفع نزاع نیست لذا حاکم حکم به تنصیف کتاب و درهم می‌کند تا نزاع بخوابد مصالحه هم که راهی شرعی است پس در هیچ کدام از این موارد مخالفت با علم تفصیلی پیش نمی‌آید و هر کدام معیاری دارند.

### مخالفت قطعیه با علم اجمالی

پس از بیان این دو نکته برمی‌گردیم به اصل مطلب که آیا مخالفت قطعیه با علم اجمالی جایز است یا حرام؟ به‌طور کلی مخالفت با علم اجمالی دو قسم است:

۱. مخالفت احتمالی. برای مثال، علم اجمالی دارم به وجوب احدا لامرین یا ظهر جمعه اگر یکی از آن دو را ترک کنم احتمال دارد که واجب واقعی همان بوده و من مخالفت کرده‌ام پس مخالفت احتمالی است کما این که موافقت

احتمالیه هم دارد یا مثل علم اجمالی به حرمت احدا الامرین و ارتکاب یکی از آن دو که احتمال مخالفت دارد.

۲. مخالفت قطعی. برای مثال، در مثال اول هر دو را ترک کنم یا در مثال دوم هر دو را مرتکب شوم یقین می‌کنم که حکم واقعی هر کدام بوده مخالفت شده، فعلاً بحث ما راجع به مخالفت قطعی با علم اجمالی است. مخالفت قطعی خود سه نوع است:

الف) مخالفت قطعی التزامیه و آن عبارت است از این‌که: فقط و فقط حکم شرعی واقعی معلوم بالاجمال را ملتزم نشوم و اعتقاد قلبی به آن نداشته باشم چه این‌که ملتزم به خلاف آن شوم و یا در لالتزامی به سر برم اما در مقام عمل هیچ‌گونه مخالفت قطعی‌ای پیش نیاید و این گاهی در شبهات موضوعیه است از قبیل این‌که شخص علم اجمالی دارد که یا قسم خورده بر آمیزش با همسرش، پس مباشرت واجب شده. و یا قسم بر ترک آمیزش خورده، پس مجامعت حرام شده. در این‌جا می‌گویند اصل عدم قسم بر آمیزش است. پس آمیزش واجب نیست و هكذا اصل عدم تعلق قسم بر ترک آن است، پس حرام هم نیست. در نتیجه به اباحه ملتزم می‌شود این مخالفت التزامیه است و اما در مقام عمل یا مجامعت می‌کند. پس با احتمال وجوب موافقت کرده و یا ترک مجامعت می‌کند. پس با احتمال حرمت موافقت شده، پس مخالفت قطعی عملیه در کار نیست. البته این مثال یک شرط هم دارد که (مع اتحاد زمانی الوجوب و الحرمة)

بیان مطلب: گاهی زمان احتمال وجوب و حرمت یک زمان مشخص خارجی است مثلاً ساعت ۱۰ شب جمعه اول ماه و گاهی دو زمان است مثلاً زمان احتمال وجوب امشب است و زمان احتمال حرمت فردا شب. حال این مثال در فرض اول مثال برای مخالفت التزامیه تنها می‌شود، ولی در فرض دوم امکان مخالفت عملیه قطعی وجود دارد به این‌که امشب را

ترک کند و فردا شب را آمیزش کند. پس یقین می‌کند که حکم واقعی مخالفت شده. حال در هر طرف که باشد. و گاهی در شبهات حکمیه است. برای مثال، علم اجمالی دارم که در اسلام یا دفن میت کافر حرام است و یا واجب با این حال، می‌گویم: الاصل عدم الوجوب و الاصل عدم الحرمة و اباحه ملتزم می‌شوم این شد مخالفت التزامیه اما مخالفت عملیه‌ای در کار نیست؛ زیرا در مقام عمل یا انجام می‌دهم که با احتمال وجوب هماهنگ است و یا ترک می‌کنم که با احتمال حرمت دمساز است البته در این مثال هم قیدی داریم که (مع عدم کون احدهما المعین تعبدیاً). اجمال قضیه این است که گاهی هر یک از احتمال وجوب و حرمت تعبدی است و گاهی هر دو توصلی‌اند و گاهی احدهما المعین تعبدی است و گاهی احدهما المنخیر تعبدی است. حال مثال فوق تنها در فرض دوم و چهارم مثال می‌شود برای مخالفت التزامیه تنها، ولی در دو فرض دیگر امکان مخالفت قطعیه عملیه وجود دارد.

اگر هر دو را توصلی حساب کنیم، اگر با اصل وجوب و حرمت را نفی کردیم مباح خواهد شد، ولی در عمل حتماً با احدی الطرفین موافقت شده. فلا يلزم المخالفة العملية.

و اگر هر دو را تعبدی فرض کنیم مخالفت عملیه هم لازم می‌آید؛ زیرا وقتی اصل عدم وجوب و حرمت را جاری نمودیم مخالفت التزامیه است و اما عملاً اگر انجام بدهید چون قصد قربت نبوده پس ارزشی ندارد. و اگر ترک کنید چون بدون قصد قربت ترک شده باز هم مخالفت عملیه خواهد بود و اگر احدهما المعین تعبدی باشد. برای مثال، جانب وجوب این‌جا هم وقتی اصل جاری کردیم مخالفت التزامیه پیش می‌آید، ولی اگر انجام دادیم مخالفت عملیه هم هست چون یا حرام را مرتکب شدیم و یا واجبی را بدون قصد قربت انجام داده‌ایم پس باز هم مخالفت عملیه ممکن است.

و اگر احدهما لا علی التعیین تعبدی و دیگری توصلی باشد باز تنها مخالفت التزامی است نه عملی؛ زیرا اگر انجام دهم شاید جانب وجوب توصلی بوده و ایتان شده فلا یلزم المخالفة القطعیة و اگر ترک کنم شاید جانب ترک توصلی بوده پس مخالفت قطعیه لازم نمی آید و لذا باید صورتی را فرض کنیم که تنها التزاماً مخالفت شده دون العمل و آن مورد دوران بین المحذورین در توصلیات است.

ب) مخالفت قطعیه عملیه تنها: یعنی حکم واقعی معلوم بالأجمال را قبول دارد و ملتزم به آن است، ولی در مقام عمل مخالفت می کند. برای مثال، علم اجمالی دارد که احدالمایعین حرام است و ملتزم به حرمت هم هست با این حال، مخالفت نموده و هر دو را سر می کشد نظیر این که ما مسلمانها به واجبات و محرمات تفصیلیه ملتزم هستیم و باور قلبی داریم با این حال، از روی بی مبالاتی آنها را انجام می دهیم و به انتظار رسیدن زمان پیری و توبه می افتیم.

ج) مخالفت قطعیه التزامیه و عملیه با هم: یعنی با حکم واقعی معلوم بالعلم الاجمالی هم در مقام التزام و هم در مقام عمل مخالفت قطعیه می کنیم. برای مثال، علم اجمالی داریم که یا ظهر واجب است و یا جمعه می گوئیم: الاصل عدم وجوب الظهر و الجمعة و به اباحه ملتزم می شویم آن گاه در مقام عمل هم نه ظهر می خوانیم و نه جمعه و هکذا در جانب علم اجمالی به حرمت احدالامرین... .

فعلاً بحث ما در قسم اول و سوم است. پس می گوئیم:

### مخالفت قطعیه التزامیه

در احکام شرعیه فرعیه عملیه آن که مهم است اطاعت و عصیان است و عمل مهم است اما التزام بر فرض باشد مقدمه عمل است و گرنه استقلال ندارد و لذا مخالفت و موافقت التزامیه تنها مهم نیست پس اشکالی هم ندارد و در

این حکم فرقی نیست در این که شبهه موضوعیه باشد مثل مثال مرئه مشتبّه و یا حکمیه باشد مثل دفن الکافر و نیز لافرق در این که هر دو حکم مشتبّه به یک موضوع تعلق داشته باشند مانند دو مثال مذکور و یا به دو موضوع متعلق باشند مانند شخصی که یقین داشت به طهارت بدن و به حدث نفس سپس با مایعی که مردّد بود میان بول و آب وضو ساخت الآن دو احتمال می دهد:

۱. شاید این مایع آب بوده و در نتیجه نه تنها بدن طاهر است، بلکه حدث باطنی هم مرتفع شده.

۲. و شاید بول بوده پس الآن نه تنها حدث زایل نشده، بلکه بدن هم متنجّس گردیده است.

پس علم اجمالی دارد که یا طهارت بدن رفته و خبث آمده و یا حدث باطنی مرتفع شده و طهارت آمده خلاصه یکی از طهارت و حدث قطعاً مرتفع شده، ولی کدام است نمی داند طهارت حکم بدن است و حدث حکم نفس پس دو حکم و دو موضوع است. حال در این جا استصحاب می کند بقای طهارت بدن و بقای حدث نفس را و ملتزم می شود به این که هم اکنون محدث است و طاهر این می شود مخالفت التزامیه با علم اجمالی، ولی مخالفت عملیه پیش نیامده؛ زیرا عملاً کأنّ او هیچ کاری نکرده و باید دوباره وضو بسازد و نماز بخواند. بنابراین مخالفت التزامیه در تمام این موارد جایز است.

جواز مخالفت التزامیه در شبهات موضوعیه: مقدمه: به طور کلی اصول عملیه در موارد شبهه جاری می شوند. حال گاهی شبهه در موضوع حکم است در این صورت اصل جاری شونده در شبهه اصل موضوعی است و گاهی شبهه در خود حکم است در این صورت اصل را اصل حکمی گویند و هر جا که شبهه در موضوع باشد شبهه در حکم هم خواهد بود، ولی گاهی شبهه در حکم است بدون شبهه در موضوع و اصل در موضوع مقدم است بر اصل در حکم.

با حفظ این مقدمه می‌گوییم: اما در شبهات موضوعیه مخالفت التزامیه بلامانع است به دلیل این‌که اصول عملیه‌ای که در شبهات موضوعیه جاری می‌شوند اصل موضوعی هستند، یعنی در موضوع جاری می‌شوند و در نتیجه مجرای این اصول از تحت عنوان موضوع کلی حکم واقعی بیرون می‌رود و وقتی از آن موضوع خارج شد احکام آن موضوع هم برای مجرای این اصل ثابت نمی‌شود از باب این‌که حکم تابع موضوع است و موضوع که اصلاح شد حکم هم اصلاح می‌گردد. برای مثال، در مثال مرئه مشتبه موضوع حکم واقعی، یعنی وجوب مثلاً عبارت است از المرئۃ المحلوفۃ علی وطیها اصل عملی می‌گوید: الاصل عدم تعلق الحلف بوطی هذه المرئۃ در نتیجه این مرئه از تحت آن عنوان کلی خارج می‌شود و در نتیجه حکم وجوب هم منتفی می‌شود از باب سالبه به انتفای موضوع و موضوع حرمت واقعیه عبارت است از: المرئۃ المحلوفۃ علی ترک وطیها اصل عملی می‌گوید: الاصل عدم تعلق الحلف بترک وطی هذه المرئۃ الخارجیۃ در نتیجه این زن از تحت آن عنوان کلی خارج می‌شود و به دنبال آن حکم حرمت هم منتفی می‌شود چون موضوع ندارد، و هكذا در مثال طهارت بدن و بقای حدث موضوع واقعی نجس شدن بدن عبارت است از عنوان الملاقی للنجس نجس و ما شک داریم که بدن ملاقات با نجس کرده تا نجس شده باشد یا خیر؟ می‌گوییم الاصل عدم الملاقات در نتیجه حکم به نجاست می‌رود و استصحاب بقای طهارت می‌آید و موضوع ارتفاع حدث و حصول تطهر و توضی عبارت است از التوضی بالماء و ما شک داریم که آیا توضی بالماء محقق شده یا خیر؟ اصالة العدم جاری می‌کنیم و در نتیجه حکم می‌کنیم به بقای حدث پس در شبهات موضوعیه مشکلی نداریم.

و اما در شبهات حکمیه از قبیل مثال دفن الکافر: در این موارد هم به عقیده ما مخالفت التزامیه اشکالی ندارد. به دلیل این‌که: در شبهات حکمیه، اگرچه

اصل عملی باعث نمی‌شود که مجرای آن از تحت موضوع حکم واقعی خارج شود چون کاری به موضوع ندارد، بلکه مستقیماً به جنگ خود حکم واقعی می‌آید. برای مثال، اصالة الاباحه در دفن کافر مستقیماً با وجوب و حرمت منافات دارد اما در عین حال جاری می‌شود و مانعی ندارد؛ زیرا در احکام فرعی دو مطلب داریم یکی عمل خارجی و یکی التزام قلبی اما عملاً که فرض این است هیچ‌گونه مخالفت قطعیه‌ای پیش نمی‌آید؛ زیرا مکلف یا دفن کافر می‌کند پس با احتمال وجوب موافقت کرده و یا نمی‌کند پس با احتمال حرمت موافقت نموده و در هر حال قطع به مخالفت ندارد و اما التزاماً قدری قابل بحث است. پس می‌گوییم:

مبحث التزام و اعتقاد قلبی اصالتاً یک مبحث کلامی است و هم در مسائل اعتقادی مطرح است هم در مسائل فقه و اصول فقه اما در اعتقادات: لاشک در این که التزام واجب است آن هم به وجوب نفسی چون غرض اصلی در اصول دین عقد القلب است انما الکلام در فروع دین است از قبیل وجوب نماز، صوم، حج و... و حرمت ربا، زنا، غیبت و... در این‌ها آیا اصولاً التزام لازم است یا خیر؟ و بر فرض لزوم آیا واجب نفسی است یا خیر؟

مقدمتاً باید بدانیم که التزام به احکام خداوند به سه نحو متصور است:

۱. التزامی که شرط الایمان است و در حقیقت از امور اعتقادی است که هر انسانی باید پیامبر را تصدیق کند و ملتزم شود بما جاء به النبی علی ما جاء به. آن‌گاه قبل از تحقیق و تفحص التزام اجمالی است و بعد از تحقیق و تحصیل علم یا ظن تفصیلی التزام تفصیلی است و به قول صاحب المعالم در ص ۷۸ در بحث واجب موسع:

بل لان العزم علی فعل کل واجب اجمالاً حیث یکون الالتفات إلیه بطریق الاجمال و تفصیلاً عند کونه متذکراً له بخصوصه حکم من احکام الإیمان یثبت مع ثبوت الإیمان سواء دخل وقت الواجب أو لم یدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات الی الواجبات اجمالاً أو تفصیلاً انتهى.

۲. التزامی که مقدمه از برای اطاعت و امتثال امر است، یعنی اگر ملتزم نشود عمل را نمی‌تواند انجام دهد التزام به این معنا در احکام تعبدیه لازم است چون قصد قربت لازم دارد و بدون التزام قلبی قصد قربت ممکن نیست و بدون آن عمل میسر نیست و اطاعت حاصل نیست و اما در توصیلات لازم نیست؛ زیرا غرض اتیان ذات الفعل است و آن هم بدون التزام حاصل است فلاوجه لوجوب الالتزام.

۳. التزامی که واجب نفسی است، یعنی بگوییم: همان‌طور که در اعتقادات اعتقاد واجب به وجوب نفسی است و مخالفت با آن عقاب دارد همچنان در فروع دین هم اصل عمل واجب است و التزام به آن هم علی‌حده واجب است چه در مسائل عبادی و چه توصیلی این قسم محل بحث است عده‌ای می‌گویند: التزام واجب است و عده‌ای می‌گویند واجب نیست و مشهور علما، از جمله مرحوم شیخ منکر وجوب نفسی‌اند.

با حفظ این مقدمه می‌گوییم: در مسائل فرعیه عمل مهم است و المفروض انه لامخالفة فی العمل و اما التزام موضوعیت ندارد فلذا مخالفت آن حرام نیست و بر فرض که واجب باشد وجوب نفسی ندارد، بلکه از باب مقدمه و شرط صحت عمل است و مثل اصول اعتقادات نیست که اعتقاد به آن‌ها واجب نفسی است و وقتی مقدمی شد تنها در تعبدیات لازم است نه در توصیلات و بحث ما در توصیلات است پس وجوب مقدمی هم ندارد.

و اما وجوب نفسی: طرفداران وجوب التزام به احکام خدا به نحو وجوب نفسی دلایل فراوانی از عقل و نقل اقامه کرده‌اند برای وجوب التزام بما جاء به الشارع، علی ما جاء به، ولی ما می‌گوییم: بر فرض چنین ادله‌ای داشته باشیم باز هم در ما نحن فیه که معلوم بالاجمال است و به طریق اولی در شبهات بدویه سودی ندارد. آری، در موارد علم تفصیلی التزام واجب خواهد بود دلیل مطلب این است که اصول عملیه در شبهات حکمیه بالنسبة به وجوب الالتزام



همانند اصول عملیه هستند در شبهات موضوعیه که مجرای خودشان را از تحت موضوع حکم واقعی خارج می‌سازند و وقتی موضوع نبود حکم هم ناپدید می‌شود، به این بیان: ادله وجوب التزام می‌گوید: یجب الالتزام بالوجوب که موضوع وجوب التزام احراز وجوب است و ما شک داریم در وجوب می‌گوییم: الاصل عدم الوجوب در نتیجه حکم به التزام هم منتفی می‌شود و یا موضوع وجوب التزام حرمت واقعی است و ما شک در حرمت داریم اصل عدم حرمت جاری می‌کنیم در نتیجه التزام منتفی می‌شود چون موضوع منتفی شده. بنابراین وجوب التزام فرع بر احراز حکم واقعی است و آن منحصر است به موارد علم تفصیلی.

و لكن التحقيق: تحقیق اقتضا دارد که از سخن فوق رفع ید نموده و بگوییم: اصول عملیه تا وقتی جاری می‌شوند که موجب مخالفت قطعیه عملیه نشوند و اگر ما وجوب التزام را یک وجوب نفسی دانستیم دیگر جای جریان اصول نیست چون تنها مخالفت التزامی آن هم با خطاب اجمالی نیست، بلکه سر از مخالفت عملیه با خطاب تفصیلی در می‌آورد منتهی خطاب تفصیلی متولد از علم اجمالی به این بیان که: ما اجمالاً می‌دانیم که حکم واقعی در واقعه دفن الکافر یا وجوب است و یا حرمت پس به قدر جامع علم تفصیلی پیدا می‌کنیم، یعنی یقین می‌کنیم که یک حکم الزامی در این جا هست و وقتی این معنا محرز شد ادله التزام این جا را می‌گیرد و می‌گوید: یجب الالتزام بالواقع علی ما هو علیه و این خطاب تفصیلی از آن خطاب اجمالی متولد شد و قبلاً گفتیم که خطاب تفصیلی از هر راهی حاصل شود متابعت آن واجب و مخالفت آن حرام است چه در شبهات حکمیه و چه موضوعیه. پس صرف مخالفت التزامی نیست، بلکه مخالفت قطعیه عملیه پیش می‌آید منتهی موافقت و مخالفت هر تکلیفی متناسب با همان تکلیف است اگر متعلق تکلیف فعل جوارحی است موافقت آن انجام عمل در خارج است و مخالفت آن ترک

العمل فى الخارج است و اگر فعل جوانحی است موافقت آن التزام قلبی است و مخالفت آن ترک الالتزام است.

فالحق: با این بیانات به این نتیجه می‌رسیم که در احکام شرعیه فرعیه غرض اصلی اطاعت و معصیت است و اما التزام موضوعیتی ندارد و لذا در وجوب و عدم وجوب التزام تابع دلیل باید باشیم. حال اگر دلیل داشتیم بر این که در احکام شرعیه هم التزام مستقلاً واجب است فهو المطلوب، ولی اگر دلیل نداشتیم بر وجوب التزام می‌گوییم و حتی در موارد علم تفصیلی هم التزام قبلی واجب نیست و ترک الحکم التزاماً اشکالی ندارد (مگر در تعبدیات که فعلاً مورد بحث ما نیست) چون وجوب دلیل می‌طلبد و علی الفرض نداریم تا چه رسد به موارد علم اجمالی که در این جا به طریق اولی التزام واجب نیست البته در باب علم اجمالی دو مبنا وجود دارد:

۱. اصول عملیه حتی در اطراف علم اجمالی هم جاری است.

۲. اصول عملیه مختص به شبهات بدویه هستند.

حال بنابر مبنای اول که عدم وجوب التزام پرواضح است؛ زیرا نه تنها دلیلی بر وجوب التزام نداریم، بلکه برخلاف آن دلیل داریم که همان اصول عملیه باشند پس قطعاً التزام واجب نیست و مخالفت آن حرام نیست و بنابر مبنای دوم هم می‌گوییم التزام واجب نیست به همان بیانی که در موارد علم تفصیلی ذکر شد و آن این که وجوب التزام دلیل می‌خواهد و دلیل نداریم پس واجب نیست حاصل کلام در دلیل اول ما این شد که: مخالفت التزامیه آن مخالفتی نیست که ضرر برساند مهم مخالفت عملیه است که آن هم لازم نمی‌آید.

دلیل دوم مرحوم شیخ برای جواز مخالفت التزامیه عبارت است از یک قیاس استثنایی اتصالی:

اگر التزام به حکم واقعی واجب باشد از سه حال خارج نیست:

(الف) یا باید به هر دو طرف علم اجمالی ملتزم شویم، یعنی هم به وجوب و هم به حرمت این احتمال تالی فاسد دارد و آن این که مستلزم اجتماع ضدین است، یعنی مستلزم این است که در موضوع دفن کافر حکم الله هم وجوب باشد و هم حرمت.

(ب) و یا باید به یک طرف معین ملتزم شویم، یعنی بگوییم حکم واقعی معیناً وجوب است و من به وجوب ملتزم می‌شوم و هکذا در جانب حرمت پس بر من واجب است که به حکم واقعی علی التبعین ملتزم شوم این احتمال هم مستلزم تکلیف بلا بیان است، مستلزم تکلیف بما لایطاق است و هو ایضاً محال.

(ج) و یا باید به یک طرف علی التخییر ملتزم شویم، یعنی همان‌طور که در خصال کفاره به احدا الامرین یا احدا الامور علی التخییر ملتزم شویم، در ما نحن فیه هم بگوییم: يجب علينا الالتزام باحدهما المخیر. این احتمال هم تالی فاسد دارد؛ زیرا التزام به احدهما تخییراً دلیل لازم دارد و دلیل نداریم نه از خود خطاب مجمل و نه از دلیل خارجی. اما از خود خطاب مجمل که نمی‌دانیم مولی فرموده افعال یا لاتفعل تخییر استفاده نمی‌شود. به دلیل این که لسان این خطاب لسان تعیین است نه تخییر خطاب واقعی یا معیناً افعال است و لاغیر و یا معیناً لاتفعل است و لاغیر و اما از خارج نمی‌توانیم تخییر را استفاده کنیم. به دلیل این که خطاب خارجی اگر باشد یا خطاب توصلی خواهد بود که مولی بگوید: اعمل احد هذین الحکمین المحتملین و یا تعبدی است که مولی بگوید: التزام باحد الحکمین تخییراً. اما خطاب توصلی اولاً لا دلیل علیه و لا وجود له فی المنابع و ثانیاً غیر معقول است؛ زیرا در دوران بین المحذورین عقلاً ما بین الفعل و الترك مخیر هستیم چه خطاب شرعی باشد یا نه و لذا حاجتی به این خطاب نیست، بلکه عبث و لغو است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود. و به بیان مرحوم شیخ انصاری، طلب الحاصل است، در حالی که

طلب به امر استقبالی تعلق می‌گیرد و طلب الحاصل مثل تحصیل حاصل از محالات است. و اما خطاب تبعدی هم متأسفانه نداریم تا بدان ملتزم شویم. بنابراین اللازم باقسامه الثلاثة باطل فالملزوم مثله، یعنی وجوب التزام هم باطل می‌شود و وقتی وجوب رفت خودبه‌خود عدم وجوب می‌آید و وقتی واجب نبود التزام پس مخالفت با آن حرام نیست.

ان قلت: ادله اربعه از عقل و کتاب و سنت و اجماع دلالت دارند بر این‌که ما باید پیامبر را تصدیق کنیم و ملتزم شویم به ما جاء به النبی علی ما جاء به. و باید به حکم واقعی ملتزم شویم آن‌گاه شما چگونه می‌فرمایید: لا دلیل علیه؟ قلت: اولاً این ادله مال التزام شرطی است که گذشت و ثانیاً بر فرض مربوط به التزام نفسی باشد می‌گوییم لسان ادله عبارت است از التزام به حکم واقعی علی ما هو علیه واقعاً، یعنی اگر تفصیلاً واقع را می‌دانی باید تفصیلاً ملتزم باشی و اگر اجمالاً می‌دانی باید اجمالاً معتقد باشی اما دلالت ندارد بر التزام باحدهما المعین واقعاً و یا التزام باحدهما المخیر پس این ادله نیز به درد شما نمی‌خورد پس التزام واجب نیست.

فافهم: شاید اشاره به یک اشکال و جواب باشد و آن این‌که: اگر ادله اربعه می‌گوید التزام به واقع واجب است پس شما چرا در موارد علم اجمالی به وجوب یا حرمت ملتزم به اباحه شدید؟ جواب این است که منافاتی ندارد که ما واقع را علی ما هو علیه ملتزم باشیم با این حال، چون علم تفصیلی نداریم در ظاهر به اباحه ملتزم می‌شویم کما فی موارد التعارض که تخییر ظاهری را ملتزم می‌شویم.

و لکن الظاهر: تا به حال به این نتیجه رسیدیم که در احکام شرعی فرعیه مخالفت التزامیه اشکالی ندارد و لکن به کلمات اصحاب که مراجعه می‌کنیم می‌بینیم عده‌ای از اصحاب در مسئله اجماع مرکب به‌طور مطلق گفته‌اند حق نداریم رجوع کنیم به حکمی که قطعاً حکم امام نیست. به عبارت دیگر،

احداث قول ثالث مطلقاً جایز نیست چه مستلزم مخالفت عملیه باشد و چه صرف مخالفت التزامیه باشد و نیز در مسئله عدم فصل بین دو مسئله از حیث حکم گفته‌اند ما حق نداریم قائل به فصل شویم، چون مستلزم طرح قول امام است چه طرح در مقام عمل و چه صرفاً طرح در مقام التزام پس عبارت این دسته اطلاق دارد.

تبصره: اجماع مرکب چیست؟ عدم الفصل کدام است؟ و فرقتان چیست؟  
اجماع دو نوع است:

۱. اجماع بسیط و آن عبارت است از اتفاق جمیع امت بر حکمی از احکام شرعیه مثل اجماع بر این‌که آب قلیل به مجرد ملاقات با نجس متنجس می‌شود.

۲. اجماع مرکب و آن عبارت است از این‌که نصف امت می‌گویند مثلاً جمعه واجب و نصف می‌گویند ظهر واجب است و هر دو گروه متفق هستند بر این‌که حکم ثالثی از قبیل اباحه نیست و یا شیء ثالثی واجب نیست. حال گاهی خرق اجماع مرکب و احداث قول ثالث مستلزم مخالفت عملیه با حکم امام است مثل مثال معالم الاصول ص ۱۷۹:

منها ان يطأ المشتري البكر ثم يجد بها عيبا فقبل الوطي يمنع الرد و قبل بل يردھا مع ارش النقصان و هو تفاوت قيمتها بکراً و ثیباً فالقول بردها مجاناً قول ثالث.

و گاهی خرق اجماع فقط موجب مخالفت التزامیه است مثل دوران بین المحذورین که نصف امت می‌گویند دفن کافر واجب است و نصف امت می‌گویند حرام است و امام با یکی از این دو است و هر دو گروه متفق القول می‌گویند: دفن کافر مباح نیست. حال اگر ما اصل جاری کنیم و به اباحه ملتزم شویم مخالفت التزامیه با حکم امام پیش می‌آید، ولی در عمل مخالفت قطعیه نیست. حال بعضی‌ها فرق گذاشته‌اند بین دو صورت و در هر دو گفته‌اند طرح قول امام جایز نیست.

و اما عدم القول بالفصل عبارت است از این که امت میان دو مسئله تفصیل نداده‌اند و فرق نگذاشته‌اند، بلکه حکم هر دو را یکسان دانسته‌اند منتهی نصف امت گفته‌اند حکم این دو مسئله فلان است و نصف دیگر گفته‌اند حکم مسئله امر دیگری است، ولی هر دو گروه متفقاً قول به فصل را رد می‌کنند؛ چون مخالف با قول امام است. برای مثال، در باب ارث دو مسئله داریم:

۱. زنی مرده و از او زوج و ابوین باقی مانده‌اند آیا سهم مادر ثلث اصل ترکه است یا ثلث باقی مانده؟

۲. مردی از دنیا رفته و از او همسرش و پدر و مادری باقی مانده‌اند آیا سهم مادر ثلث اصل ترکه است یا ثلث بقیه؟

نصف امت گفته‌اند: در هر دو مسئله سهم مادر ثلث اصل ترکه است و فرقی میان دو مسئله نگذاشته‌اند نصف دیگر گفته‌اند: در هر دو مسئله سهم مادر ثلث باقیمانده بعد از سهم زوج یا زوجه است و باز تفصیل نداده‌اند. حال کسی بگوید در مسئله اول سهم مادر ثلث الاصل و در مسئله دوم ثلث الباقی یا به عکس این فتوا داد این قول به فصل است و هو مخالف لقول الامام، پس جایز نیست.

و اما فرق: معمولاً اجماع مرکب در یک مسئله و یک موضوع مطرح می‌شود همانند مثال‌هایی که زدیم، ولی عدم القول بالفصل میان دو مسئله مطرح می‌شود که هر کدام موضوع علی حده دارند.

نعم: در مقابل گروه قبلی عده دیگری از اصحاب در همان مسئله اجماع مرکب تصریح کرده‌اند به این که هرگاه دو اصل مستلزم مخالفت با واقع باشند (مثل اصل عدم وجوب دفن کافر و عدم حرمت آن که با حکم واقعی الزام منافات دارند) ما می‌توانیم به آن دو اصل عمل کنیم (چون بیش از مخالفت التزامیه پیش نمی‌آید) و برخی از همین عده قیاس نموده‌اند اصول عملیه در احکام را به اصول عملیه در موضوعات و گفته‌اند همان‌طور که در شبهات

موضوعیه مثل مرثه مشتبه می‌توانیم به اصول عملیه رجوع کنیم همچنان در شبهات حکمیه نیز می‌توانیم به اصول مراجعه کنیم.

و لكن القیاس: شیخ می‌فرماید: اصل سختنان صحیح است که اجرای اصلین مادامی که منجر به مخالفت عملیه نشود مانعی ندارد، ولی قیاستان مع الفارق است به دلیل این که اصول عملیه در شبهات موضوعیه بر ادلة الاحکام تقدم دارند چون دلیل حکم را برای موضوع ثابت می‌کند و ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له پس باید موضوع محرز باشد تا دلیل حکم را بر آن سوار کند و وقتی در موضوع شک داشتیم یا اصل موضوع را برمی‌داریم در نتیجه نوبت به حکم نمی‌رسد از این باب که موضوع ندارد. برای مثال، در مثال مرثه مشتبه موضوع برای وجوب مباشرت عبارت است از المرثة المحلوفة علی وطیها و نسبت به این مرثه خارجیة شک داریم که آیا حلف بر وطی آن تعلق گرفته حتی یجب الوطی یا نگرفته؟ اصالة العدم جاری می‌کنیم و نوبت به حکم نمی‌رسد. و هكذا موضوع حرمت وطی عبارت است از المرثة المحلوفة علی ترک وطیها و ما شک داریم که آیا این مرثه خارجیة قسم بر ترک وطی آن محقق شده یا نه؟ اصل می‌گوید: قسم به این ترک تعلق نگرفته در نتیجه نوبت به حکم نمی‌رسد همیشه اصل موضوعی تقدم دارد بر ادلة الاحکام.

اما به خلاف شبهات حکمیه که در این جا موضوع محرز است و هو دفن الکافر و اجمال در نفس الحکم است و لذا اصلی که جاری می‌شود مستقیماً با خود حکم واقعی معارض است از طرفی علم اجمالی می‌گوید این موضوع حتماً دارای یکی از وجوب یا حرمت هست و از طرفی اصل عملی در دو طرف می‌گوید این موضوع نه محکوم به وجوب است و نه حرمت. پس تعارض می‌کنند فالقیاس مع الفارق.

و لكن: اما خوشبختانه این مقدار از فرق میان شبهات حکمیه و موضوعیه از حیث جریان اصل باعث نمی‌شود که در شبهات حکمیه نتوانیم از اصول

عملیه استفاده کنیم؛ زیرا فرض بحث در این است که اجرای اصلین حداکثر مستلزم مخالفت التزامیه می‌گردد آن هم که ثابت شد که اشکالی ندارد پس اصل حرف صحیح است که اصول عملیه در اطراف علم اجمالی جاری می‌شود چه در شبهات حکمیه و چه موضوعیه مادامی که مستلزم مخالفت عملیه نباشد.

و لا یبعد: آن دسته از علما هم که به قول مطلق فرمودند: در مسئله اجماع مرکب طرح قول امام جایز نیست چه مخالفت عملیه لازم بیاید و چه تنها التزامی باشد هیچ بعدی ندارد که اطلاق کلام مرادشان نباشد، بلکه مرادشان مواردی باشد که مخالفت عملیه لازم می‌آید؛ زیرا اولاً قدر متیقن از کلمات آقایان در ابواب مختلفه همین است و ثانیاً متبادر به ذهن هم همین است که طرح عملی صحیح نیست.

فرق تبادر و قدر متیقن: تبادر در موردی است که برای کلام ظهوری باشد که در ما نحن فیه هست و بر فرض که ظهور نباشد و کلام مجمل باشد قدر مسلم و متیقن که مورد قبول همگان است مخالفت عملیه است.

به عنوان نمونه در مسئله اختلاف امت علی قولین که هیچ کدام هم دلیل معتبر ندارند آقایان فرموده‌اند خرق اجماع مرکب روا نیست چون مستلزم طرح قول امام است و در عین حال گروهی مثل شیخ طوسی رحمته‌الله سخن از تخییر واقعی به میان آورده‌اند در حالی که قطعاً تخییر واقعی حکم ثالثی است و امام آن را نگفته منتهی شیخ فتوا داده به دلیل این که تخییر فقط مستلزم مخالفت التزامیه با قول امام است و لذا مانعی ندارد و بعضی‌ها سخن از طرح قولین و رجوع به اصل به میان آورده‌اند که قبلاً گفتیم قدر متیقن مواردی است که رجوع به اصل مستلزم مخالفت عملیه قطعیه با علم تفصیلی نباشد، ولی مخالفت التزامیه حتمی است. با این حال، تجویز کرده‌اند. پس معلوم می‌شود مراد آقایان هم طرح عملی است و گرنه طرح التزامی را قبول دارند.



نعم ظاهرهم: اگرچه ما در مسئله اجماع مرکب اطلاق کلمات بعض الاصحاب را حمل کردیم بر مخالفت عملیه و گفتیم مراد این‌ها از این‌که طرح قول امام جایز نیست و یا مخالفت با قول امام جایز نیست خصوص مخالفت عملیه منظور است نه مطلق مخالفت ولو التزاماً و شاهد هم آوردیم، ولی مسئله دیگری داریم به نام دوران بین المحذورین که علم اجمالی داریم یا به وجوب و یا حرمت در این مسئله علما اجماع کرده‌اند بر این‌که حق نداریم به اباحه قائل شویم، بلکه برخی گفته‌اند منخیر هستیم بین اخذ به جانب حرمت یا وجوب از باب این‌که ترجیح بلامرجح باطل است و برخی گفته‌اند معیناً باید جانب تحریم را انتخاب کنیم و ملتزم شویم از باب این‌که دفع المفسده اولی من جلب المنفعة، ولی هر دو گروه اتفاق نظر دارند بر عدم رجوع به اباحه در حالی که قول به اباحه تنها موجب مخالفت التزامیه با حکم واقعی می‌گردد. با این حال، تجویز نکرده‌اند و این مطلب دیگر قابل توجیه نیست که بگوییم شاید مرادشان مخالفت عملیه باشد. خیر، حتماً مراد مخالفت التزامیه است و در عین حال گفته‌اند لایجوز الرجوع الی الاباحه.

و الانصاف: آخرین سخن ما در باب مخالفت التزامیه این است که گاهی واقعه یک‌بار بیش‌تر اتفاق نمی‌افتد. برای مثال، نمی‌داند آیا در شب اول ماه ربیع قسم بر فعل الوطی خورده تا واجب باشد یا بر ترک آن تا حرام باشد این یک عمل بیش‌تر نیست و در واقعه واحده مخالفت عملیه پیش نمی‌آید؛ زیرا یا انجام می‌دهد فیوافق الوجوب و یا ترک می‌کند فیخالف الحرمة. آری، اگر به اباحه ملتزم شد تنها مخالفت التزامیه محقق شده که آن هم بلامانع است.

و گاهی وقایع متعدد در کار است، یعنی ممکن است شخص مکلف در مدت عمرش صدها مرتبه با این حادثه برخورد نماید در این صورت هم گاهی مخالفت عملیه در دفعه واحده ممکن است مثل این‌که اجمالاً می‌داند یا در روز جمعه از هر هفته ظهر واجب است و یا جمعه اگر اصل عملی جاری

نمود و هر دو را ترک کرد می‌شود مخالفت عملیه قطعیه دفعیه این قسم هم بلاشکال جایز نیست و گفتیم اصول عملیه تا زمانی جاری می‌شوند که مستلزم مخالفت عملیه با علم اجمالی نباشند و گاهی مخالفت عملیه در یک دفعه و یک حادثه ممکن نیست، ولی تدریجاً و در دفعات متعدد و وقایع گوناگون امکان‌پذیر است. برای مثال، در دوران بین الوجوب و الحرمة علم اجمالی دارد که یا دفن کافر واجب است و یا حرام اگر اصل جاری کند و به اباحه ملتزم شود خاصیت اباحه این است که شخص آزاد است؛ اگر خواست انجام می‌دهد و اگر نخواست انجام نمی‌دهد. مثل سایر مباحات که قد یفعل و قد یترک آن‌گاه ممکن است امروز با میت کافری برخورد کند و دفن نکند این‌جا مخالفت قطعیه عملیه نیست، ولی فردا با میت کافر دیگری روبه‌رو می‌شود و دفن می‌کند در این‌جا یقین می‌کند که مخالفت با مولی نموده و معصیت کرده؛ زیرا دفن الکافر یا حرام بوده پس امروز که دفن کرده مخالفت کرده و یا واجب بوده پس دیروز که ترک کرده مخالفت کرده. حال مخالفت عملیه تدریجیه دو گونه است:

۱. گاهی مجوز شرعی دارد همانند موارد تخییر شرعی در هر واقعه البته تخییر گاهی ابتدایی است، یعنی در واقعه اولیه مکلف مخیر است، ولی در وقایع بعدی مخیر نیست مثل زن‌های مضطربه که در بار اول مخیر است به روایت سته سته عمل کند و یا به روایت سبعة سبعة و یا ثلثة و عشرة، ولی وقتی یکی از این سه را اخذ نمود در ماه‌های بعدی وقایع بعدی باید به همان عمل کند و گاهی استمراری است، یعنی در هر واقعه‌ای که برخورد می‌کند مخیر است مثل تخییر مقلد در تقلید میان دو مجتهد مساوی شارع مقلد را آزاد گذاشته. حال امروز از آقای زید تقلید می‌کند که می‌گوید جمعه واجب است و جمعه را می‌خواند نه ظهر دوباره هفته آینده از آقای بکر تقلید می‌کند که می‌گوید ظهر واجب است و او ظهر را می‌خواند نه جمعه. حال یقین می‌کند

که یا هفته گذشته مخالفت شده یا این هفته، ولی مجوز شرعی دارد و اشکالی ندارد و هکذا نسبت به هفته‌های آتیه و مثل تخییر مجتهد میان دو حدیث متعارض بنابر این که تخییر استمراری باشد. حال در تخییر ابتدایی هم مخالفت عملیه قطعیه پیش نمی‌آید، ولی در تخییرهای استمراری شرعی مخالفت عملیه قطعیه پیش می‌آید متهمی چون مجوز شرعی دارد اشکالی نیست و قبحی ندارد به هر واقعه که می‌رسد دلیل تخییر را می‌گیرد و بدان عمل می‌کند.

۲. و گاهی مجوز شرعی ندارد مثل ما نحن فیه که دوران بین المحذورین است و اگر ملتزم به اباحه شود تدریجاً منجر به مخالفت عملیه می‌شود آن هم مخالفتی عمدی و آگاهانه و بدون مجوز شرعی و لاشک در این که عقل می‌گوید مادامی که مجوزی نداری معصیت مولی قبیح است و حرام چه دفعی باشد و یا تدریجی، فرقی ندارد که بنده مبعوض مولی را در واقعه واحده مرتکب شود یا در وقایع کثیره هر کدام که باشد روا نیست در نتیجه باز هم مرحوم شیخ به سخن خود باقی است که مخالفت التزامیه بما هی مخالفة التزامیه با قطع نظر از مخالفت عملیه اشکالی ندارد، ولی از باب این که منجر می‌شود به مخالفت عملیه تدریجیه مشکل خواهد بود.

بعد می‌فرماید: ممکن است ما این سخن را - که در دوران بین وجوب و حرمت نباید به اباحه ملتزم شویم، بلکه باید به احد الاحتمالین ملتزم شویم - از فحوای اخبار تخییر در متعارضین استفاده کنیم به این که بگوییم: اگر در تعارض خبرین ما حق نداریم هر دو را طرح کنیم، بلکه باید به یکی ملتزم شویم پس در تعارض احتمالین در باب علم اجمالی به طریق اولی حق نداریم هر دو را طرح نموده و به حکم ثالثی ملتزم شویم وجه اولویت این است که خبرین متعارضین چه بسا هر دو کذب و خلاف واقع بوده و حکم الله امر دیگری باشد با این حال، حق نداریم هر دو را طرح کنیم اما در تعارض احتمالین یقیناً احدهما موافق با واقع است پس قطعاً نمی‌توانیم هر دو را طرح کنیم و برویم سراغ حکم ثالث مگر مجوز شرعی داشته باشیم.

فتأمل: شاید اشاره باشد به این که در موارد علم اجمالی هم اگر ما اصلین را جاری دانستیم و به اباحه ملتزم شدیم اباحه حکم ظاهری است و مجوز شرعی می شود همان طور که تخییر استمراری مجوز بود در نتیجه نباید این مخالفت عملیه اشکال داشته باشد چون با اذن شارع است منتهی در جای خود خواهد آمد که اجرای اصلین در اطراف علم اجمالی اگر مستلزم مخالفت عملیه بشود جایز نیست.

### مخالفت قطعیه عملیه

مبحث مخالفت التزامیه با علم اجمالی به پایان رسید و اما بحث مخالفت عملیه با علم اجمالی:  
آیا مخالفت عملیه با علم اجمالی جایز است یا خیر؟ مسئله دو صورت دارد:

۱. گاهی در مورد علم اجمالی یک خطاب تفصیلی داریم.

۲. و گاهی خطاب هم مجمل است و مردّد.

اما مخالفت با علم اجمالی و خطاب تفصیلی: به عقیده مرحوم شیخ، این گونه مخالفت عملیه ای مطلقاً جایز نیست چه در شبهات موضوعیه و چه در شبهات حکمیه، ما ابتدائاً سه مثال می آوریم و سپس دلیل مطلب را ذکر می کنیم و سپس به اشکالات می پردازیم. اما مثال ها:

۱. علم اجمالی دارم به این که یا این اناء نجس است و یا آن اناء اگر در هر دو اثناء اصالة الطهارة جاری کنم و هر دو را شرب کنم لازم می آید خطاب تفصیلی اجتنب عن النجس را مخالفت کرده باشم و هو لایجوز این مثال برای شبهه موضوعیه تحریمیه بود چون کل نجس حرام... .

۲. علم اجمالی دارم به این که یا این شخص زید است و باید اکرام کنم یا آن شخص در این جا اگر اصالة العدم جاری کنم و هیچ کدام را اکرام نکنم لازم می آید خطاب تفصیلی اکرم زیداً را معصیت کرده باشم و هو لایجوز این مثال از شبهه موضوعیه وجوبیه است.

۳. شخصی که چهار فرسخ مسافرت نموده و یک شب در آنجا توقف نموده دوباره برگشته به وطن علم اجمالی دارد به این که یا نماز قصر بر او واجب است و یا نماز تمام در اینجا اگر اصل جاری کند و بگوید الاصل عدم وجوب القصر و الاتمام و هر دو را ترک کند لازم می آید با خطاب تفصیلی صل الظهر و العصر مخالفت نموده باشد و هو لایجوز این مثال از شبهات حکمیه بود.

**دلیل مطلب:** سر این که مخالفت عملیه با خطاب تفصیلی جایز نیست آن است که مخالفت آن معصیت مولی است و معصیت مولی به حکم عقل قبیح است و موجب عقاب می شود پس عقل اجازه مخالفت نمی دهد.

**اشکال:** مستشکل می گوید: در شبهات حکمیه مخالفت عملیه با خطاب تفصیلی ممنوع است به دلیل این که اصول عملیه در اینجا مستقیماً با خود حکم تنافی دارد و لذا مخالفت عملیه قطعیه با خطاب مولی لازم می آید و جایز نیست؛ زیرا سیاتی تفصیلاً که اصول عملیه بر فرض در اطراف علم اجمالی جاری شوند مادامی است که به مخالفت عملیه منجر نشود، ولی در شبهات موضوعیه ما این مطلب را قبول نداریم به دلیل این که اصل عملی با خود حکم مزاحمتی ندارد، بلکه اصل در موضوع جاری می شود و باعث می گردد که مجرای اصل از تحت موضوع خطاب تفصیلی بیرون رود و در نتیجه حکم واقعی در این موضوع پیاده نشود از باب سالبه بانتفاء موضوع و لذا مانعی ندارد که اصول عملیه را جاری نموده و علم اجمالی را نادیده بگیریم ولو مخالفت عملیه لازم آید. برای مثال، در مورد دو اثناء مشتبّه به نجس خطاب تفصیلی می گوید: اجتنب عن النجس حکم و وجوب اجتناب و موضوع نجس ما نسبت به این اثناء شک داریم که نجس است تا وجوب اجتناب داشته باشد یا خیر؟ اصالة العدم جاری می کنیم و هکذا نسبت به اثناء دیگر و از موضوع نجس بودن بیرون می رود در نتیجه خطاب اجتنب پیاده

نمی‌شود پس در شبهات موضوعیه مخالفت عملیه ولو با خطاب تفصیلی اشکالی ندارد.

جواب: مرحوم شیخ دو جواب می‌دهند:

۱. اصل عملی در هر یک از دو طرف شبهه بخصوصه جاری می‌شود و دلالت می‌کند بر جواز ارتکاب همان طرف با قطع نظر از طرف دیگر، ولی ما یقین داریم که بین این دو نجسی هست آن نجس معلوم را با چه اصلی برمی‌دارید؟ خلاصه این‌که اصل عملی با قطع نظر از علم اجمالی جاری است، ولی با توجه به علم اجمالی قابل جریان نیست. به عبارت دیگر، موارد علم چه اجمالی و چه تفصیلی موضوعاً خارج است از مجاری اصول و لذا در موارد علم اجمالی یا باید از هر دو طرف اجتناب کنیم تا موافقت قطعیه حاصل شود و یا لااقل از یک طرف اجتناب کنیم تا مخالفت قطعیه پیش نیاید علی اختلاف المبانی و به بیان کامل‌تر دلیل اصالة الطهارة عبارت است از کل شیء طاهر حتی تعرف انه قدر و غایت اصالة الطهارة علم به قذارت است و با آمدن علم جاری نیست و علم اعم است از اجمالی و تفصیلی پس اگر علم اجمالی هم باشد غایت حاصل شده و جاری نیست.

۲. از طرفی ما یقین داریم که خطاب منجزی از شارع صادر شده مبنی بر این‌که اجتنب عن النجس و ما می‌دانیم که در این‌جا نجسی هست پس وجوب اجتناب حتمی است و از طرف دیگر اگر اصل جاری کنیم و مجرای آن را از تحت موضوع اجتنب عن النجس خارج کنیم معنایش آن است که در این‌جا اجتناب واجب نیست و این تناقض است و لزوم تناقض قرینه عقلیه می‌شود بر این‌که اصول عملیه در اطراف علم اجمالی جاری نشود و اختصاص پیدا کند به شبهات بدویه.

فتأمل: اشاره به یک اشکال و جواب است و آن این‌که: خود شما در مسئله دوران بین المحذورین گفتید اصول عملیه در اطراف علم اجمالی جاری

می‌شود چرا در این جا نمی‌گویید؟ جوابش این است که: آن جا مخالفت عملیه لازم نمی‌آمد و ما تجویز کردیم، ولی در این جا لازم می‌آید فلا يجوز. و اما مخالفت با علم اجمالی و خطاب اجمالی، یعنی مخالفت با خطابی که مردد است بین الخطابین: ابتدا چهار مثال می‌آوریم، سپس انظار را مطرح می‌کنیم:

مثال اول: شبهه موضوعیه و دو خطاب مجمل از یک نوع باشند مثلاً اجمالاً می‌دانیم که یا اجتناب از این مایع واجب است چون نجس است و یا اجتناب از آن زن واجب است چون اجنبیه است پس خطاب اجتنب داریم، ولی مردد است که آیا اجتنب عن النجس و یا اجتنب عن الاجنبیه؟

مثال دوم: شبهه حکمیه و دو خطاب مجمل از یک نوع باشند مثلاً اجمالاً می‌دانیم که یا دعا در وقت رؤیت هلال واجب است و یا صلوات بر پیامبر و آل او پس خطاب افعال داریم، ولی مردد است که آیا يجب الدعاء عند الرؤیه و یا يجب الصلاة علی النبی؟

مثال سوم: شبهه موضوعیه و خطابین از دو نوع باشند مثلاً اجمالاً می‌دانیم که یا آمیزش با این زن حرام است و یا ذبح آن گوسفند واجب است پس خطاب مردد است بین افعال و لاتفعل متعلق الخطاب هم مردد است که آیا ذبح است یا مباشرت؟

مثال چهارم: شبهه حکمیه و خطابین از دو نوع باشند مثلاً اجمالاً می‌داند که یا در اسلام نماز واجب شده و یا شرب خمر حرام شده که خطاب مردد است بین صل و لاتشرب الخمر.

حال آیا مخالفت عملیه با خطاب مجمل جایز است یا خیر؟ در مسئله چهار نظریه ابراز شده است:

۱. مخالفت عملیه با علم اجمالی و خطاب مجمل جایز است مطلقاً، یعنی چه در شبهات حکمیه و چه موضوعیه، چه دو خطاب از یک نوع و سنخ

باشند و یا از دو سنخ که یکی وجوبی و دیگری تحریمی باشد و خلاصه در تمام مثال‌های مذکور يجوز المخالفة العملية.

دلیل مطلب: از طرفی متعلق واقعی خطاب که خصوص خمر باشد مثلاً و یا خصوص اجنبیه و یا خصوص دعا و... تعین و تشخیص ندارد، بلکه مردّد است فما هو المتعلق لیس بمتعین از طرف دیگر آن‌که تعین دارد، یعنی ما از آن آگاهیم عبارت است از الشیء المردد بین الخمر و الصلوة و النجس و الاجنبیة و... و فرض این است که در هیچ آیه یا روایتی خطاب به واحد مردّد بین الامرین تعلق نگرفته، یعنی نفرموده: اجتنب عن المردّد بین المرثة الاجنبیة و النجس و... و ما هو المتعین لیس بمتعلق الخطاب پس خطاب منجزی نداریم فیجوز المخالفة، شیخ رحمته الله می‌فرماید: مبنای این عقیده آن است که اطاعت و عصیان مخصوص خطابات تفصیلیه است و خطاب اجمالی کفایت نمی‌کند، ولی جواب ما این است که حاکم در باب اطاعت و معصیت عقل مستقل است و عقل فرقی نمی‌گذارد میان خطاب تفصیلی و اجمالی، بلکه می‌گوید: معصیت مولی بدون اذن و رخصت قبیح است مطلقاً و این‌که شما می‌گویید حرمت مخالفت مخصوص خطابات تفصیلیه است دلیل ندارد.

۲. مخالفت عملیه با خطاب مجمل جایز نیست مطلقاً به دلیل این‌که عقل می‌گوید معصیت مولی قبیح است چه در ضمن یک عمل و یا صد عمل و شما اجمالاً می‌دانید که در یکی از دو کار معصیت مولی است پس اگر هر دو را مرتکب شوید معذور نخواهید بود. به بیان بهتر خطابات روی واقع و نفس الامر رفته، یعنی شارع فرموده اجتنب عن الحرام الواقعی و این خطاب شامل می‌شود موارد علم تفصیلی را و موارد علم اجمالی را و موارد شک بدوی.

۳. گروهی از اصولیین میان شبهات موضوعیه با حکمیة فرق گذاشته‌اند، یعنی مدعی شده‌اند که در شبهات موضوعیه مخالفت عملیه با علم اجمالی و خطاب مجمل اشکالی ندارد، ولی در شبهات حکمیة جایز نیست و استدلال



کرده‌اند به این‌که: در شبهات موضوعیه مخالفت قطعیه عملیه فراوان است و انسان وقتی در موارد فقه جست‌وجو می‌کند آن‌ها را می‌یابد از قبیل حکم حاکم به تصیف دارد و یا تصیف درهم در مسئله ودعی و یا مسئله اقرار و... که در اول مبحث علم اجمالی چند مورد را آوردیم.

ولی در شبهات حکمیه ما نیافتیم موردی را که فقها حکم به جواز کرده باشند، بلکه به عکس مواردی داریم که آقایان تصریح کرده‌اند به عدم جواز مخالفت قطعیه از قبیل مسئله اجماع مرکب و عدم القول بالفصل و... که سابقاً اشاره شد. پس در موضوعات مخالفت قطعیه جایز است، ولی در احکام جایز نیست شیخ می‌فرماید: شاید مبنای این نظریه همان است که ما قبلاً بیان کردیم و آن این‌که: در شبهات موضوعیه اصول عملیه در موضوع جاری می‌شوند و باعث می‌شوند که مجرای آن‌ها از تحت موضوع خطاب واقعی خارج گردد و در نتیجه حکم واقعی در آن‌ها منجز نشود و مخالفت آن جایز باشد به خلاف شبهات حکمیه که اصل عملی در آن‌ها مستقیماً با خود حکم منافی است.

ولی این سخن را ما در بحث مخالفت با علم اجمالی و خطاب تفصیلی ابطال کردیم و گفتیم اولاً موارد علم اجمالی یا تفصیلی موضوعاً از مجاری اصول خارج است و ثانیاً بر فرض شمول تخصیصاً و حکماً خارج است کما مرّ و اما این‌که شما گفتید مخالفت قطعیه با خطاب مجمل در موارد شبهات موضوعیه فراوان است ما سابقاً تمام آن موارد را توجیه نموده و جواب دادیم یکی از جواب‌ها این بود که این فتاوا محدود هستند به این مخالفت عملیه قطعیه‌ای پیش نیاید و گرنه جایز نیست.

بنابراین تفصیل باطل است و عقل فرق نمی‌گذارد میان شبهات موضوعیه و حکمیه در عدم جواز معصیت مولی.

۴. عده‌ای فرق گذاشته‌اند میان این‌که دو خطاب مجمل از یک نوع و سنخ باشند، یعنی هر دو وجوبی یا تحریمی باشند و یا از دو سنخ باشند، یعنی یکی

وجوبی و دیگری تحریمی و گفته‌اند اگر از یک نوع باشند چه در شبهات حکمیه و چه موضوعیه مخالفت قطعیه جایز نیست مثل مثال اول و دوم صدر این بحث و اگر از دو سنخ باشند مخالفت اشکالی ندارد مثل مثال سوم و چهارم. دلیل این دسته آن است در مواردی که دو حکم از یک سنخ باشند دو خطاب به منزله خطاب واحد است و مخالفت آن جایز نیست توضیح ذلک: ما می‌دانیم که خداوند واجبات فراوانی دارد و به هر کدام خطابی دارد و هکذا در محرمات. حال این خطابات مفصله به منزله آن است که خداوند فهرستی یا لیستی تهیه نموده و نام همه واجبات را در آن ثبت نموده و در صدر آنها فرموده افعال امور ذیل را و یا در لیست محرمات فرموده لاتفعل امور ذیل را پس خطابات ولو متعدد است، ولی به منزله خطاب واحد است و از مجموع آنها یک خطاب تفصیلی انتزاع می‌شود. حال در این‌گونه موارد لافرق که شیء معلوم معینی به علم تفصیلی را مرتکب شود یا ترک کند و یا احدالامرین را در هر حال با خطاب تفصیلی انتزاعی مخالفت نموده و هو لایجوز. البته این که آیا موافقت قطعیه لازم است یا موافقت احتمالیه هم کافی است بحث دیگری است فعلاً بحث ما در حرمت مخالفت قطعیه است. اما به خلاف مواردی که حکمین از دو نوع باشند، یعنی نمی‌دانیم افعال گفته یا لاتفعل در نتیجه نمی‌دانیم آیا داخل در خطاب تفصیلی انتزاعی افعال الواجبات است و یا لاتفعل المحرمات و لذا مخالفت با آن جایز است.

جواب ما این است که اولاً خطابات انتزاعیه ارزشی ندارد چه در متحد النوع و چه مختلف النوع و ثانیاً در مختلف النوع هم می‌توان یک خطاب تفصیلی انتزاعی تراشید به این که مولی فرموده: حکم الزامی باید امتثال شود و ما این جا می‌دانیم که یک الزامی هست پس باید احتیاط کرد.

مرحوم شیخ می‌فرماید: به نظر من حق قول دوم است به همان دلیل که گذشت و اگر این را نپذیرفتم حق قول اول است؛ زیرا عندالعقل اگر معصیت مولی جایز باشد فرقی نیست میان احکام و موضوعات و میان اتحاد

نوع و اختلاف نوع و اگر از این هم بگذریم تفصیل سوم را تقویت می‌کنم؛ زیرا باز هم وجه قابل قبولی دارد، ولی قول رابع اساساً بی‌وجه است.

### اشتباه از حیث مکلف

در اوایل بحث علم اجمالی فرمودند: گاهی اجمال و اشتباه در عمل و مکلف‌به است و گاهی اجمال در عامل و شخص مکلف است. مباحثی که تا به حال مطرح شد مربوط به اشتباه در مکلف‌به بود و اما بحث اجمال مکلف این خود دو قسم می‌شود:

۱. گاهی دو طرف شبهه دو انسان مکلف هستند همانند واجدی المنی فی الثوب المشترك.

۲. و گاهی طرفین شبهه یک شخص است همانند خنثی که نمی‌داند آیا مخاطب به خطاب مردان است یا زنان؟

بحث اول: خلاصه سخن این‌که: اگر تکلیف میان دو یا چند نفر مردّد شد بر هیچ کدام امثال لازم نیست؛ زیرا میزان در باب اطاعت و معصیت این است که شخص خاصی مخاطب به خطاب باشد و در این جا نیست فما هو مخاطب بالخطاب لیس بمتعین و حال آن‌که آن‌چه مسلم است این است که جنب در ما نحن فیه مردد است بین احدالفردین فما هو المتعین لیس بمتعلق الخطاب. خلاصه این‌که خطاب می‌گوید: يجب علی الجنب الغسل و در ما نحن فیه کلّ من الطرفين شک دارند که آیا جنب هست تا غسل بر او واجب باشد یا خیر؟ نسبت به وظیفه خودش اصالة البرائة جاری می‌کند و کاری به طرف دیگر ندارد چون او مورد ابتلای من نیست و به من ارتباطی ندارد و لذا هر جا در علم اجمالی پای یک شخص در میان باشد آن علم اجمالی مؤثر است و هر جا پای دو کس در میان باشد آن علم ارزش ندارد. بلی، اگر احدهما علم تفصیلی پیدا کرد به این‌که خطابی به او متوجه است مثل اقتدای احد واجدی

المنی به دیگری یا شخص ثالثی علم پیدا کرد به این که خطابی متوجه او شده مثلاً نذر کرده که اگر جنب را دیدم یک درهم صدقه بدهم و این دو نفر را دید و یقین دارد که جنب واقعی را دیده یا مثلاً شخص ثالث به هر دو اقتدا کرد در یک نماز چنین موردی داخل می‌شود در باب اشتباه متعلق التکلیف و یا مکلف به که بحث آن گذشت در این مقام چند فرع فقهی را مطرح می‌کنند و با موازین علم اجمالی که تا به حال ذکر شد تطبیق می‌کنند.

فرع اول: دو انسانی که دارای جامهٔ مشترک بوده و در آن منی مشاهده کرده‌اند اگر یکی از آن دو دیگری را اجیر کرد تا او را به دوش کشیده و وارد مسجد سازد. حال برای امر طواف یا امور دیگر در این جا یک بحث راجع به شخص حامل (حمل کننده) داریم و یک بحث راجع به شخص محمول (حمل شونده).

و اما حامل: چند مطلب را مقدمتاً تذکر می‌دهیم:

۱. آیا ادخال جنب در مسجد حرام است یا خیر؟ مورد بحث است.
۲. آیا ادخال نجاست غیر متعدیه (لو كان النجاسة باقية على الجنب المرد فیهما) در مسجد حرام است یا خیر؟

۳. آیا تعدد عنوان موجب تعدد معنون می‌شود یا خیر؟

هر کدام از این‌ها در جای خود قابل بحث است دو بحث اول در فقه و سومی در اصول فعلاً بحث ما بنابر این است که ادخال جنب واقعی در مسجد و یا ادخال نجاست ظاهریه در مسجد حرام باشد.

با حفظ این مقدمه می‌گوییم: ما یک عنوان دخول در مسجد داریم که مربوط به خود حامل است و یک عنوان ادخال به مسجد دارد که مربوط به حمل حامل محمول است. حال اگر گفتیم تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی‌شود و عنوان دخول و ادخال در خارج به یک عمل و یک حرمت موجودند که همان حمل و ورود در مسجد باشد، یعنی این عمل هم دخول

است و هم ادخال چنین موردی داخل می‌شود در باب مخالفت عملیه قطعیه با علم تفصیلی چون یقین دارد که این عمل حرام است، ولی منشأ این علم تفصیلی عبارت است از علم اجمالی به این‌که یا دخول بر او حرام است چون خود او جنب است و یا ادخال رفیق بر او حرام است لکنه جنباً، و قد سبق تفصیلاً ان مخالفة العلم التفصیلی لیس بجایز لان العلم طریق الی الواقع بنفس ذاته الخ و اما اگر تعدد عنوان موجب تعدد معنون بشود، یعنی بگوییم همان‌طور که عنوان دخول فی المسجد و ادخال الی المسجد در ذهن دو معنای متفاوت دارند در خارج هم دو ما به ازای متفاوت دارند با دقت عقلی در این صورت باز دو قسم می‌شود: ۱. یا هر یک از عنوان دخول و ادخال به یک عنوان بازمی‌گردد که همان قدر مشترک بینهما است و آن عبارت است از این‌که ادخال الجنب حرام است اعم از این‌که ادخال النفس باشد یا ادخال الغیر در این صورت مخالفت قطعیه با خطاب تفصیلی پیش می‌آید چون تفصیلاً می‌داند که لا تُدخِلُ الجنب فی المسجد و او ادخال کرده نظیر ارتکاب دو مایع مشتبه به نجس که با خطاب تفصیلی اجتنب عن النجس مخالفت کرده و حکم مخالفت با خطاب تفصیلی هم قبلاً گذشت که لایجوز مطلقاً.

۲. هر کدام از دو عنوان دخول و ادخال مستقل بوده و هیچ کدام داخل در دیگری نیست و قدر جامع هم ندارند در این صورت مخالفت عملیه قطعیه با خطاب اجمالی پیش می‌آید چون اجمالاً می‌داند که یا مخاطب است به خطاب لا تُدخِلُ المسجد جنباً و یا به خطاب لا تُدخِلُ الجنب فی المسجد و احکام مخالفت با خطاب اجمالی را گفتیم که چهار صورت دارد و قول دوم حق است.

و اما محمول: مقدمه: بحثی است که آیا حکم ظاهری در حق هر مکلفی نافذ است واقعاً در حق مکلف دیگر یا خیر؟ مشهور نظرشان نفوذ است با حفظ این نکته می‌گوییم: (با قطع نظر از حرمت دخول و ادخال بر حامل و یا

با فرض عدم حرمت که در مبانی بحث ضمن سه مقدمه اشاره شد) شخص محمول هم که حامل را اجیر کرده علم اجمالی دارد که احدالحرامین از او صادر شده و با خطاب مجمل مخالفت کرده یا حرمت دخول المسجد جنباً و یا حرمت استیجار الجنب للدخول فی المسجد و اقوال اربعه در این جا نیز جاری و ساری است مگر این که بگوییم: استیجار تابع حکم اجیر است، یعنی اگر اجیر خود را جنب می‌شمارد استیجار آن بر دیگری حرام است و اگر خود را پاک می‌داند و ورود در مسجد را برای خود مباح می‌داند دیگری هم می‌تواند او را اجیر کند و خلاصه حکم ظاهری در حق کسی نافذ است واقعاً در حق دیگری که در این صورت استیجار صحیح است و الا باطل است.

فرع دوم: مقدمه در باب شرایط عبادات این بحث مطرح است که پاره‌ای از شرایط صحت شرط واقعی هستند، یعنی وجود واقعی این امر شرطیت دارد چه مکلف عالم باشد و یا نباشد پس اگر در واقع این شرط را دارد عمل او صحیح است و اگر ندارد عمل باطل است مثلاً طهارت نسبت به نماز چنین است و برخی از شرایط هم شرط علمی هستند، یعنی اگر علم و التفات داری فلان امر شرط است، ولی اگر ناسی و یا جاهل هستی این شرط نیست نظیر اباحه مکان که شرط علمی و ذکری است و... هکذا در باب موانع برخی از موانع، مانع واقعی هستند، یعنی وجود واقعی آن شیء مانع است کالحدث در قبال طهارت (هر چیزی وجودش شرط بود عدم آن مانع است) و برخی از اشیا مانع علمی هستند همانند غصبیت مکان و اثبات این مطلب و تمییز شروط واقعی از علمی به واسطه خطاب مولی میسر است.

با حفظ این مقدمه می‌گوییم: اگر شخص ثالثی به دو انسان واجد المنی فی الثوب المشترك اقتدا نمود. حال در یک نماز به این که اول به یکی از آن دو اقتدا نمود، ولی وی در اثنای نماز محدث شد و کنار رفت آن دیگری آمد و به جای او نماز را ادامه داد این جا شخص ثالث نصف نماز را به امامت اولی و

نصف را به امامت دومی به جای آورده و یا در دو نماز اقتدا کند، یعنی مثلاً نماز ظهر را با یکی از آن دو نفر واجد منی به جا آورد و نماز عصر را به دیگری اقتدا نماید در این مثال روی مبانی حساب می‌کنیم: اگر جنابت را مانع واقعی بدانیم، یعنی بگوییم: عدم جواز اقتدا از آثار جنابت واقعیه است در این جا سه صورت متصور است: ۱. در یک نماز به هر دو اقتدا کرده باشد علم تفصیلی پیدا می‌کند به بطلان نماز و منشأ آن یک علم اجمالی است، ولی لافرق فی حرمة المخالفة مع العلم التفصیلی الطریقی مطلقاً ۲. در دو نماز به آن دو اقتدا نموده، یعنی مثلاً ظهر را به یکی و عصر را به دیگری اقتدا کرده در این صورت مخالفت قطعیه با خطاب تفصیلی کرده که خطاب می‌گوید: اقتدا به جنب حرام است و مبطل نماز و در این جا حاصل شده ۳. فقط یک نماز را با یکی از آن دو خوانده باشد این از قبیل ارتکاب احد المشتهین بالنجس است که شک می‌کند در صحت نماز و حصول غرض مولی اصالة الاشتغال می‌گوید: اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینه است.

ولی اگر جنابت را مانع علمی بشماریم، یعنی بگوییم عدم جواز اقتدا از آثار جنابت معلومه بالتفصیل است، یعنی اذا علمت تفصیلاً به جنابت شخصی لایجوز الاقتداء، وگرنه یجوز و از طرفی حکم ظاهری در حق هر کسی را نافذ بدانیم واقعاً در حق دیگری در این جا مانعی از اقتدا نیست؛ زیرا هر یک از دو نفر به حساب خود می‌رسند و اصالة عدم الجنابة جاری می‌کنند و در ظاهر حکم به طهارت می‌کنند آن گاه ما موظفیم این حکم ظاهری را در حق هر یک به منزله حکم واقعی بدانیم در حق خودمان و لذا یجوز الاقتدا بهما در یک نماز تا چه رسد به دو نماز.

عقیده شیخ: حق آن است که حدث اکبر جنابت مانع واقعی از اقتدا کردن است. بنابراین اقتدا در یک نماز یا دو نماز جایز نیست و سر این که مانع واقعی است آن است که دلیل می‌گوید اقتدا به جنب موجب بطلان است و در این جا جنب در واقع هست ...

فرع سوم: آیا شخص ثالث می‌تواند هر یک از این دو نفر را اجیر کند برای جاروب کردن مسجد یا خیر؟ مسئله مبتنی بر این است که آیا حکم ظاهری در حق هر کسی نافذ است واقعاً در حق دیگری یا خیر؟ اگر گفتیم نافذ است در این جا استیجار هر دو جایز است چون کل منهما به حساب خود که رسیدند دیدند شاک در جنابت هستند و اصاله الطهارة جاری کردند و در ظاهر ورود به مسجد را برای خود مباح ساختند آن‌گاه شخص ثالث این حکم ظاهری را به منزله واقعی باید حساب کند.

ولی اگر گفتیم نافذ نیست در این جا استیجار هر دو جایز نیست چون منجر می‌شود به مخالف قطعیه با علم اجمالی و خطاب تفصیلی و یا اجمالی و هو لایجوز.

حق آن است که در عبادات مثل اقتدا در جماعت طهارت از حدث اصغر و اکبر شرط واقعی و خود حدث مانع واقعی است، ولی در معاملات، یعنی توصلیات مثل کنس المسجد حدث مانع علمی است نه واقعی و حکم ظاهری هم در حق هر کس نافذ است واقعاً در حق دیگری.

در خاتمه می‌فرماید: با این ضابطه شما می‌توانید تمام احکام مربوط به جنب را حل کنید که در کجاها جنابت واقعی منظور است و در کجاها جنابت علمی مؤثر است؟

### خنثی

آخرین بحث در باب علم اجمالی در کتاب القطع، مبحث خنثی است خنثی، یعنی کسی یا هم آلت رجولیت دارد و هم آلت انوثیت و یا هیچ کدام را ندارد. درباره خنثی مباحثی مطرح است:

۱. آیا خنثی طبیعت ثالثه‌ای است؟ یعنی در واقع انسان‌ها سه گروهند: مردان و زنان و افراد خنثی و هر کدام با دیگری در جنس مخالفند و یا خنثی در واقع داخل در یکی از دو گروه قبل است، یعنی زن‌ها یا مردها؟ عده‌ای



گفته‌اند خنثی طبیعت سومی است و دلایلی دارند و عده‌ای گفته‌اند خنثی رجوع می‌کند به یکی از دو گروه و در واقع یا مرد است و یا زن و استدلال کرده‌اند به آیه شریفه ذیل: «يَهْبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَانَا وَيَهْبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورُ»<sup>۱</sup> بحث ما بر مبنای این است که خنثی طبیعت ثالثه نیست، بلکه یا مرد است و وظایف مردها را دارد و یا زن است و حکم زن‌ها را دارد که همین مبنا حق است.

۲. خنثی بر دو قسم است:

الف) خنثای غیر مشکل: عبارت است از خنثایی که علایم و مشخصاتی دارد که می‌توان فهمید که مرد است یا زن مثلاً اگر حیاض می‌شود یا از مجرای زنانگی بول می‌کند دلیل آن است که زن است و اگر از مجرای آلت رجولیت ادرار می‌کند دلیل مرد بودن اوست.

ب) خنثای مشکل: عبارت است از خنثایی که هم آلت رجولیت دارد و هم انوثیت و قابل تشخیص هم نیست، یعنی حیض نمی‌شود تا یقین کنم که زن است (عدم حیض دلیل مرد بودن نیست چون شاید زن باشد و لعارض حیاض نشود) و بول کردن هم مختص به آلت رجولیت یا انوثیت نیست، بلکه از هر دو بالسویه بول می‌کند و یا خنثایی که نه آلت رجولیت دارد و نه انوثیت، بلکه فقط سوراخی که از آن خبث را دفع می‌کند.

حال خنثای غیر مشکل حکمش مشکل نیست، بلکه با تشخیص این‌که زن است یا مرد به وظایف همان گروه عمل می‌کند انما الکلام در خنثای مشکل است.

۳. در مورد خنثای مشکل هم یک بحث راجع به وظایف مشترک میان مردها و زن‌هاست از قبیل وجوب نماز و روزه و... و یک بحث راجع به وظایف مختصه هر یک از زنان و مردان است اما تکالیف مشترکه برای خنثی هم ثابت است انما الکلام در تکالیف مختصه است.

با حفظ این مقدمات وارد بحث می‌شویم. درباره خنثی در دو مقام بحث می‌کنیم و هر کدام که باشد بحث ما در اجمال المکلف در باب خنثی برمی‌گردد به باب اشتباه مکلف به و عمل چون که خنثی علم اجمالی دارد به این‌که یا مرد است یا زن پس علم اجمالی دارد که یا مخاطب است به خطابات مختصه به مردها و یا به خطابات زن‌ها پس علم اجمالی دارد و شک در مکلف به دارد.

### مقام اول: رفتار خنثی با دیگران (از زن و مرد و خنثی)

در این مرحله چند بحث مطرح است:

۱. وظیفه خنثی از حیث نگاه کردن به مردها و زن‌ها: در مسئله سه قول است: الف) خنثی آزاد است هم می‌تواند به مردها نگاه کند و هم به زن‌ها و علم اجمالی او کالجهل رأساً است، یعنی اثر ندارد این سخن را ما ابطال کردیم و ثابت شد که مخالفت قطعیه با علم اجمالی جایز نیست.

ب) مخالفت قطعیه با علم اجمالی حرام است، ولی موافقت قطعیه واجب نیست؛ یعنی حق ندارد به هر دو گروه زنان و مردان نگاه کند، ولی لازم هم نیست از هر دو گروه اجتناب کند، بلکه به اختیار خودش آزاد است که از یک گروه اجتناب کند و از گروه دیگر هم اجتناب نکند.

ج) نه تنها مخالفت قطعیه حرام است، بلکه موافقت قطعیه هم واجب است، یعنی خنثی باید از هر دو گروه چشم‌پوشد نه حق دارد به مردها نظر کند و نه به زن‌ها.

مرحوم شیخ می‌فرماید: بر اساس قانون علم اجمالی، همین قول سوم صحیح است؛ زیرا قانون علم اجمالی این است که الاشتغال الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی و هو یحصل بالاحتیاط. پس باید خنثی از باب مقدمه علمیه از هر دو طرف شبهه اجتناب کند تا یقین کند که وظیفه‌اش را انجام داده بعضی‌ها خیال کرده‌اند که این مسئله هم از باب علم اجمالی و خطاب اجمالی است و در آنجا یک نظر این بود که احتیاط لازم نیست و مخالفت هم جایز است.

بیان ذلك: مردها مخاطبند به این که: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يُغْضَوْنَ مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ...»<sup>۱</sup>

و زنها مخاطبند به این که: «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ»<sup>۲</sup>

حال خنثی علم اجمالی دارد که یا مرد است و یا زن در نتیجه علم اجمالی دارد که یا مخاطب است به خطاب مردها و یا زنها، ولی تفصیلاً خطاب را نمی‌داند پس علم اجمالی و خطاب اجمالی است و در چنین موردی احتیاط لازم نیست، بلکه به اختیار خود از یک طرف شبهه اجتناب می‌کند.

مرحوم شیخ می‌فرماید: اولاً بر فرض که علم اجمالی و خطاب هم اجمالی باشد باز هم ما می‌گوییم احتیاط باید بکند و مخالفت مولی جایز نیست. ثانیاً در ما نحن فیه علم تفصیلی مطرح است؛ زیرا یقین دارد که یا بر او واجب است غض از رجال و یا غض از نساء. پس اصل الغض به‌طور کلی واجب تفصیلی است و خصوصیات را نمی‌داند و منشأ این علم تفصیلی علم اجمالی به این است که مخاطب به احد الخطائین است و مکرر گفته‌ایم که مخالفت با علم تفصیلی حرام است از هر طریقی که حاصل شود. و ثالثاً ما قبول نداریم که خطاب مجمل باشد، بلکه می‌توانیم هر دو خطاب مذکور را به یک خطاب برگردانیم و آن این که: یحرم نظر کل انسان بالغ الی کل انسان بالغ لایماتله فی الذکوریة و الانوئیة عدا من یحرم نکاحه.

و این خطاب تفصیلی را از آن دو خطاب انتزاع کردیم و لاشک در این که خطاب تفصیلی امثال لازم دارد و آن هم با احتیاط کردن میسور است پس احتیاط واجب است.

و لکن یمكن: سپس مرحوم شیخ رحمته به هر دو جوابش (ثانیاً و ثالثاً)

۱. سوره نور، آیه ۳۰.

۲. سوره نور، آیه ۳۱.

اشکال می‌کند.

جواب دوم ما اشکالش این است که احتیاط بر فرض وجوبش تا مادامی لازم می‌آید که مستلزم عسر و حرج نباشد وگرنه احتیاط حسن نخواهد بود و در ما نحن فیه احتیاط بر خنثی مستلزم عسر و حرج است به این‌که از همهٔ مردها و زن‌ها به غیر از محارم خود چشم‌پوشد فلایجب الاحتیاط، بلکه عسر و حرج در این‌جا به مراتب شدیدتر است از عسر و حرج در باب شبهات غیر محصوره از قبیل اجتناب از همهٔ اساس البیت و... در عین حال در شبهه غیر محصوره احتیاط واجب نیست. پس در ما نحن فیه که عسر و حرج شدیدتر است به طریق اولی احتیاط واجب نیست.

و اما جواب سوم ما: خطاب تفصیلی بر فرض که باشد انتزاعی است و خطاب انتزاعی خیلی قدرت ندارد، بلکه حداکثر بر حرمت مخالفت قطعیه دلالت دارد، ولی بر وجوب موافقت قطعیه دلالت ندارد.

سپس می‌گوید: فافهم شاید اشاره به این باشد که حرمت مخالفت قطعیه که از خود خطاب مجمل هم فهمیده می‌شود و نیازی به خطاب تفصیلی ندارد پس خطاب تفصیلی برای اثبات وجوب موافقت قطعیه و احتیاط است.

۲. لباس خنثی: مردها از حیث لباس مختصاتی دارند که بر زن‌ها حرام است مثل کمربند، عمامه و... زن‌ها نیز از حیث لباس مختصاتی دارند که بر مردها حرام است از قبیل ابریشم و طلا. حال خنثی علم اجمالی دارد که یا مختصات رجال بر او حرام است و یا مختصات نساء باز هم قانون علم اجمالی اقتضا دارد احتیاط و وجوب اجتناب از هر دو را از باب مقدمه علمی.

۳. ساتر در نماز: خنثی علم اجمالی دارد که یا مرد است، پس باید از لباس حریر اجتناب کند، وگرنه نمازش باطل است و یا زن است، پس باید تمام بدن را بپوشاند به غیر از وجه و کفین. باز قانون علم اجمالی مقتضی احتیاط و لزوم اجتناب است.

۴. **جهر و اخفات:** در نماز ظهر و عصر که بر هر انسانی اخفات واجب است چه مرد و یا زن و یا خنثی، ولی در نمازهای صبح و مغرب و عشا بر خصوص مرد جهر واجب است و بر زن هم اگر نامحرم صدای او را می شنود اخفات واجب است، ولی اگر نامحرمی نباشد محل بحث است که آیا باز هم اخفات واجب است و یا مخیر است بین الجهر و الاخفات. حال خنثی و وظیفه اش چیست؟ آیا جهر است؟ یا اخفات؟ یا تخیر؟ یا تکرار عمل؟

باید روی مبانی گوناگون حساب کنیم: اگر گفتیم اخفات برای زن رخصت است، یعنی می تواند آهسته بخواند برخلاف مرد که جهر واجب و اخفات حرام است خنثی باید جهراً بخواند؛ زیرا علم اجمالی دارد که یا مرد است. پس جهر بر او متعین است و یا زن است پس مخیر است بین الجهر و الاخفات و چنین موردی از باب دوران امر بین التعین و التخییر است و عقل می گوید جانب تعیین را بگیر؛ زیرا مستلزم امثال یقینی است اگر در واقع تعیین بوده امثال شده و اگر هم در واقع تخیر بوده باز هم یک طرف قضیه جهر است پس قدر متیقن را اخذ می کنیم و اگر گفتیم اخفات بر زن عزیمت و فریضه است در این صورت مقتضای قانون علم اجمالی که الاشتغال یقینی استدعی الفراغ یقینی این است که خنثی احتیاط کند و نماز را تکرار کند، یعنی یک بار جهراً و یکبار اخفاتاً از باب مقدمه علمیه مگر این که اجماع قائم شود بر این که تکرار لازم نیست و احتیاط در این مورد واجب نیست که در این فرض می گوئیم احتمال دارد جهر واجب باشد و احتمال دارد اخفات واجب باشد و هر دو احتمال مساوی اند و ترجیح بلامرجح هم که محال است فلذا خنثی مخیر خواهد بود میان جهر و اخفات.

قد یقال: بعضی از علما گفته اند: خنثی مخیر است بین الجهر و الاخفات مطلقاً، یعنی چه اخفات نسبت به زن ها رخصت باشد و چه عزیمت خنثی مخیر است به دلیل این که روایاتی داریم مبنی بر این که در باب جهر و اخفات

انسان جاهل معذور است (یعنی لو اتفق المخالفة لم يعاقب) و ختشی هم که جاهل است. پس داخل در آن کبرای کلی است که الجاهل معذور و لذا آزاد است.

مرحوم شیخ می‌فرماید: اولاً جاهل دو قسم است:

۱. جاهل به جهل مرکب یا آدم غافل و آن عبارت است از کسی که به کلی غافل بود که در اسلام مسئله‌ای به نام جهل و اخفات در نماز وجود دارد و مدتی نماز خواند بعداً ملتفت شد.

۲. جاهل بسیط یا شاک، یعنی شخصی از بدو امر به مطلب توجه دارد و مردد است که آیا وظیفه او چیست؟

حال روایات که می‌گوید: الجاهل معذور، مربوط به غافل است انسان غافل اگر در خلاف واقع بیفتند معذور است، ولی انسان شاک معذور نیست؛ زیرا وظیفه دارد برود تحصیل علم یا ظن معتبر به حکم پیدا کند. اگر مجتهد است از طرق اجتهادی و اگر مقلد است با رجوع به فتوای مجتهد رفع جهل باید بکند و در ما نحن فیه ختشی غافل نیست، بلکه شاک است. حال اگر جاهل به جهل مرکب به حکم روایات معذور باشد دلیل آن نیست که ختشی هم که شاک است معذور باشد و لذا این روایات ردّ بر حرف ما نیست.

و ثانیاً: جاهل بر دو قسم است:

۱. جاهل به حکم شرعی؛ برای مثال، نمی‌داند فلان امر حکمش در اسلام چیست؟

۲. جاهل به موضوع که آیا این مایع خلل است یا خمر؟ و...

حال متبادر به ذهن از روایات این است که جاهل به حکم معذور است و ربطی به شبهه موضوعیه ندارد و در ما نحن فیه که ختشی باشد شبهه موضوعیه است چون ختشی مردد است که داخل در موضوع رجال است یا نساء پس از روایات نتوان فهمید که ختشی آزاد است، بلکه علی المبنی باید حساب کنیم.

و اما قاضی: اگر کسی بگوید: ما موردی را سراغ داریم که شبهه در موضوع است و با این حال، حکم به تخیر شده میان جهر و اخفات و آن عبارت است از انسانی که یک نماز از پنج نمازش قضا شده و هیچ کدام یادش نیست. وظیفه اش به حکم روایات این است که سه نماز باید بخواند؛ یک دو رکعتی و یک سه رکعتی و یک چهار رکعتی. و در نماز چهار رکعتی مخیر است میان جهر و اخفات، با این که شبهه در موضوع است؛ چون نمی داند آیا این چهار رکعت در واقع ظهر و عصر است تا اخفات واجب باشد یا عشا است تا جهر لازم باشد. پس در شبهات موضوعیه و جاهل به موضوع هم مخیر است.

جواب: در خصوص نماز قضا روایاتی داریم که اگر اجمالاً می داند یکی از صلوات یومیه او فوت شده، ولی تفصیلاً نمی داند می تواند به سه نماز اکتفا کند و لازمه این حکم آن است که نسبت به این شخص نه جهر واجب است و نه اخفات، بلکه مخیر است؛ زیرا در یک نماز چهار رکعتی که امکان ندارد هم جهر باشد و هم اخفات. حال این مورد دلیل دارد اما دلیل آن نیست که در همه جا جاهل به موضوع مخیر باشد و احتیاط لازم نباشد.

### مقام دوم. رفتار دیگران با خنثی

بعضی از فقها فرموده اند: هر یک از مردها و زنها آزادند و می توانند به این خنثی نظر کنند، از باب این که وقتی در باب علم اجمالی پای دو کس به میان آمد، کل منهما وظیفه دارد به حساب خودش برسد. مردها می گویند: ما شک داریم که آیا خنثی از جنس زن هاست تا بر ما واجب باشد غض بصر یا نیست تا واجب نباشد. در نتیجه شک می کنیم که آیا نظر جایز است یا خیر؟ اصالة الاباحه جاری می کنیم و هكذا زنها....

شیخ رحمته الله می فرماید: این جا جای اصالة الاباحه نیست؛ زیرا عمومی داریم مبنی بر این که زنها مؤمنه باید از همه انسان های بالغ چشم بپوشند؛ چه زنها و چه مردهای محرم و نامحرم و چه خنثی از تحت این عام خارج شد

زن‌ها و مردهای محرم. حال شک داریم که آیا خنثی هم خارج شده یا نه؟ به اصالة العموم تمسک می‌کنیم و نتیجه می‌گیریم که يجب الغض عن الخنثی همچنین عمومی داریم مبنی بر این که بر مردهای مؤمن واجب است از همگان غض بصر کنند؛ چه مردهای دیگر و چه زن‌های محرم یا نامحرم و چه خنثائی از تحت این عموم خارج شد مردها که مماثلند و زن‌های محرم و نسبت به خنثی شک داریم که آیا خارج شد یا خیر؟ به اصالة العموم تمسک می‌کنیم فیجب علی الرجال الغض عن الخنثائی.

**فتأمل:** اشاره به این است که ما نحن فيه از قبیل شک در مصداق منحصص است و در شبهات مصداقیه دلیل خاص جای تمسک به اصالة العموم نیست. بیان ذلك: قبل از تخصیص عام ظهور در عموم داشت و شامل خنثائی هم می‌شد، ولی بعد از تخصیص عام منحصص ظهور پیدا می‌کند در ماعدا الخاص و لذا نسبت به مواردی که قطعاً داخل در خاص است به دلیل منحصص عمل می‌شود و مواردی که قطعاً داخل در عام است به عام عمل می‌شود و نسبت به فرد مشکوک و مردد نه جای تمسک به عام است و نه جای تمسک به خاص پس باید احتیاط کنند و به خنثی نگاه نکنند.

### مسئله تناکح

درباره امر نکاح خنثی دو بحث مطرح است:

۱. آیا خنثی می‌تواند ازدواج کند، یعنی زن اختیار کند یا خیر؟

۲. آیا خنثی می‌تواند ازدواج کند، یعنی شوهر اختیار کند یا خیر؟

**مطلب اول:** خنثی حق ندارد زن اختیار کند به دو دلیل:

۱. خنثی شک دارد که آیا مذکر است تا بتواند همسر انتخاب کند یا نه؟

اصل عدم ذکوریت جاری می‌کند.

ان قلت: این اصل معارض است با اصل عدم انوئیت و در اثر تعارض

تساقط می‌کنند پس جای تمسک به این اصل نیست.



قلت: منظور ما از این اصل آن است که شرط تأثیر صیغه نکاح و ایجاد علقه زوجیت عبارت است از احراز ذکوریت و در این جا محرز نیست لذا شک می‌کند که آیا این انکحت و قبلت تأثیر گذارد و علقه زوجیت آورد یا نه؟ استصحاب می‌کند عدم علقه زوجیت را فلايجوز لها التزويج.

۲. به نص قرآن: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ \* ... وَالَّذِينَ هُمْ يُفْرَوْنَهُمْ حَافِظُونَ \* إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾.<sup>۱</sup> بر هر انسانی واجب است که از همه زن‌ها عورت خود را بپوشاند مگر از همسر و کنیز خود و این ختنی شک دارد که آیا این زن با این عقد همسر او شد تا حفظ الفرج از او واجب نباشد یا خیر؟ استصحاب می‌کند بقای وجوب حفظ فرج را (اصل اولی موضوعی و اصل دومی حکمی است).

مطلب دوم: ختنی حق ندارد با مردی ازدواج کند به دلیل این که اصل عدم زن بودن اوست.

ان قلت: اصل عدم انوثیت معارض است با اصل عدم ذکوریت... .

قلت: منظور ما این است که شرط تزوج احراز انوثیت است و در این جا محرز نیست لذا شک دارد در تأثیر این عقد اصل عدم تأثیر و استصحاب عدم زوجیت جاری می‌شود فلايجوز لها التزويج.

در خاتمه: شیخ طوسی در باب ارث فرضیه‌ای را ذکر کرده و آن این که اگر وارث میت ختنای مشکل بود در حالی که زوج است ارث او چقدر است؟ یا زوجه است ارث چقدر می‌برد؟ پس معلوم می‌شود ختنی می‌تواند ازدواج کند فافهم: شاید مراد این باشد که فرض شیخ صرف فرض است و دلیل بر وقوع آن نیست.

تبصره: دو اصلی که مرحوم شیخ به آن استدلال نمودند، یعنی اصالة عدم الذکورية در قسمت تزويج و اصالة عدم الانوثية در قسمت تزويج و سپس

فرمودند: به معنای عدم ترتب الاثر... و ما گفتیم این جمله دفع دخل است و در ضمن این قلت و قلت عنوان کردیم در حقیقت از باب سبب و مسبب است، یعنی اصل عدم ذکوریت اصل سببی است و اصل عدم زوجیت اصل مسببی است و در جای خود خواهد آمد که اگر اصل سببی بلامانع باشد همان اصل جاری می‌شود، ولی اگر مبتلابه مانع از قبیل تعارض شد اصل سببی ساقط می‌شود آن‌گاه نوبت به اصل مسببی می‌رسد و آن چون مانعی ندارد جاری می‌شود. خذ فاغتنم.



مقصد دوم:

نظن



هرگاه انسان مکلف از طریقی از طرق آتیه به حکمی از احکام شرعیه ظن پیدا کرد. برای مثال، از راه خبر ثقه به وجوب جمعه گمان پیدا کرد آیا مجاز است به این مظنه عمل کند یا خیر؟ دربارهٔ ظن به احکام در دو مقام بحث می‌شود:

اما مقام امکان به ظن: آیا تعبد به خبر واحد ممکن است یا محال؟  
به عبارت دیگر، آیا شارع مقدس می‌تواند بندگان را در برابر ظنون متعبد سازد یا خیر؟

به عبارت سوم، آیا امارات ظنیه همانند قطع در حق ما حجت و واجب الاتباع هستند یا خیر؟

منظور از تعبد، یعنی این‌که بنده وقتی می‌خواهد عملی را بر اساس اماره انجام دهد، بتواند به خداوند استناد دهد و بگوید: چون مولی دستور داده، من انجام می‌دهم و مقام عبودیت و ربوبیت اقتضا دارد که متعبد به این عمل شوم چه آن عمل تعبدی باشد و چه توصلی.

و منظور از امکان و امتناع عبارت است از این‌که بر این تعبد تالی فاسدی مترتب نشود یا بشود ممکن است، یعنی تالی فاسد عقلی ندارد و ممتنع است، یعنی تالی فاسد دارد ضمناً مراد امکان و استحالهٔ وقوعی است نه امکان و استحالهٔ ذاتی.

و اما مقام وقوع: یعنی پس از فرض امکان تعبد به ظن آیا در خارج هم تعبد به ظن واقع شده یا خیر؟ آیا از دید عقل ظنون حجیت دارند و واجب الاتباع هستند کما یدعیه الانسدادی یا نه؟ آیا از دیدگاه شرع مقدس پاره‌ای از امارات ظنیه حجت شده یا خیر؟ و به عبارت واضح‌تر آیا در خارج و در جهان امارات می‌توانیم روی اماره به خصوصى انگشت گذاشت و ادعا کنیم که این اماره شرعاً یا عقلاً حجت شده یا خیر؟

### مقام اول: امکان تعبد به ظن

در مرحله امکان و استحاله تعبد به ظن دو نظریه وجود دارد:

۱. جناب ابن‌قبه که از متکلمین برجسته امامیه بوده و در آغاز از دانش‌مندان عامه بوده سپس توفیق رفیق او گشته و مستبصر گردیده و مسلک امامیه را انتخاب نموده می‌گوید: تعبد به امارات ظنیه تالی فاسد دارد و محال است که شارع ما را به آن‌ها متعبد کند البته ابن‌قبه این سخن را درباره ممنوعیت عمل به خبر واحد بر زبان جاری ساخته، ولی در ضمن استدلال بر این مدعا دو دلیل اقامه نموده که دلیل دوم ایشان عام است و مطلق امارات ظنیه اعم از خبر و اجماع منقول و... را شامل می‌شود، بلکه مطلق امارات را در بر می‌گیرد چه اماراتی که مفید ظن شخصی هستند کالاجبار المتظافرة و چه آن‌ها که مفید ظن نوعی هستند مثل خبر واحد ثقّه و چه اماراتی که اصلاً مفید ظن نیستند همانند قانون قرعه و... .

۲. مشهور فقها و متکلمین امامیه از قدیم الایام الی یومنا هذا طرفدار امکان تعبد هستند و می‌گویند بر تعبد به امارات ظنیه تالی فاسدی مترتب نیست.

### دلایل ابن‌قبه

ایشان دو دلیل دارند:

دلیل اول: اگر در فروع دین تعبد به خبر واحد ممکن باشد. برای مثال، زراره می‌گوید: امام صادق علیه السلام چنین فرموده و یا رسول الله صلی الله علیه و آله چنان فرموده ما فوری بپذیریم.

لازم می‌آید که در اصول دین هم تعبد به خبر واحد ممکن باشد. برای مثال، تا شخصی به ظاهر موثق ادعا کرد که من پیامبر خدا هستم و از طرف خدا احکامی آورده‌ام باید متعبد شویم. و اللازم باطل فالملزوم مثله.

بیان ملازمه: چون هر دو خبر واحد ثقه هستند و خلاصه هر دو به ظاهر دارای شرایط و ارکان حجیت هستند فالمناط فی کلیهما واحد.

بیان ابطال لازم: اجماع همه شرایع و ادیان آسمانی قائم است بر این که در اصول دین تعبد به خبر واحد جایز نیست و با صرف ادعا نتوان نبوت کسی را پذیرفت، بلکه معجزه می‌طلبد و... فالملزوم مثله، یعنی در فروع دین هم نتوان به خبر واحد متعبد شد.

دلیل دوم: مقدمه: می‌دانیم که خبر واحد از جمله امارات ظنیه است و امارات ظنیه این چنین نیست که پیوسته مصیب و مطابق واقع باشند، بلکه در بسیاری از موارد مکلف را به حکم واقعی هدایت می‌کنند و گاهی هم خطا کرده و ما را به خلاف واقع هدایت می‌کنند. برای مثال، در ۲۰٪ موارد اماره خطا می‌کند. با این حال، اگر ما بخواهیم به اماره ترتیب اثر بدهیم و اماره در حق ما حجت باشد. در برخی موارد، یعنی مثلاً ۱۰٪ القا در مفسده پیش می‌آید و آن در مواردی است که حکم واقعی حرمت بود و اماره بر حلیت یا وجوب قیام کرد و ما اتیان کردیم. این القا در مفسده است و به تعبیر متن این تحلیل حرام است و در برخی موارد، یعنی مثلاً ۱۰٪ تفویت مصلحت پیش می‌آید و آن جایی است که حکم واقعی وجوب بوده و اماره بر حرمت دلالت نموده و ما آن عمل را ترک کردیم این تفویت مصلحت است و به تعبیر کتاب



تحریم حلال شده و عامل اصلی این تحلیل‌ها و تحریم‌های بی‌جا و یا ابقا در مفسده‌ها و تقویت مصلحت‌های بی‌جهت تعبد به اماره ظنیه بوده است.

با حفظ این مقدمه می‌گوییم: اگر خبر واحد و یا هر اماره‌ای حجت باشد و بر طبق آن عمل کنیم لازم می‌آید تحلیل حرام و تحریم حلال و به عبارت مقدمه لازم می‌آید القا در مفسده و یا تقویت مصلحت و ال‌لازم باطل؛ چون قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود فالملزوم مثله پس تعبد به اماره صحیح نیست.

استدلال مشهور: مشهور علما برای اثبات امکان تعبد استدلال کرده‌اند که: ما قطع داریم به این‌که از تعبد به ظن هیچ‌گونه محالی و تالی فاسدی لازم نمی‌آید و بر طبق قطع خودمان عمل می‌کنیم، یعنی حکم می‌کنیم به امکان تعبد.

مرحوم شیخ می‌فرماید: ادعای قطع به این‌که تعبد به ظن در واقع مفسده‌ای ندارد خیلی ادعای بزرگی است در چنین ادعایی اولاً باید عقل ما به تمام مصالح و مفاسد واقعیه این مطلب واقف باشد و ثانیاً قاطع باشد که هیچ کدام از آن مفاسد و جهات قبح واقعی در این‌جا نیست تا بتواند قاطعانه ادعای مذکور را داشته باشد، ولی چنین احاطه و آگاهی اولاً از محدوده درک ما بیرون است و تنها عالم الغیب از آن آگاه است و ثانیاً ما هم تنها در ضروریات می‌توانیم ادراک داشته باشیم، ولی نه مسئله تعبد به ظن از ضروریات است تا چنین ادعایی صحیح باشد و نه ما عالم الغیب هستیم. پس به ضرس قاطع ادعا کردن مشکل است.

و لذا خود مرحوم شیخ به شیوه عقلا تمسک می‌کنند و آن این‌که: عقلای عالم وقتی چیزی را می‌شنوند و یا تصور می‌کنند. برای مثال، آیا انسان هفت‌سر ممکن است یا نه؟ آیا دریایی از جیوه ممکن است یا خیر؟ آیا کوهی از یاقوت ممکن است یا خیر؟ بلافاصله قضاوت نمی‌کنند و نمی‌گویند: محال

است یا ممکن، بلکه در اطراف آن شیء مطالعه می‌کنند و جهات استحاله و توالی فاسده را ملاحظه می‌کنند که آیا این امر مستلزم دور هست یا خیر؟ مستلزم تناقض هست یا نه؟ خلاف حکمت الهی است یا خیر؟ خلاف عدل است یا نه؟ و... و هنگامی که مطمئن شدند که هیچ کدام از جهات قبیح و استحاله را ندارد به امکان آن شیء فتوا می‌دهند و می‌گویند مادامی که برهان قاطع برخلاف آن از راه نرسیده آن امر ممکن است و جناب شیخ الرئيس ابن سینا هم به همین نکته نظر دارد آن‌جا که می‌فرماید:

كل ما قرع سمعك و لم يقم على امتناعه دليل فذره في بقعة الامكان.

حال در مورد بحث ما هم که مسئله تعبد به امارات ظنیه باشد ما هرچه گشتیم تالی فاسدی برای تعبد نیافتیم و لذا فعلاً حکم به امکان می‌کنیم، مگر در آینده دور یا نزدیک دلیلی و برهانی خلاف آن را ثابت کند، ولی فعلاً امکان را که ثابت کردیم وقوع را هم بعداً ثابت می‌کنیم و وظیفه عملی خودمان را مشخص می‌سازیم.

### جواب دو دلیل ابن‌قبة

مرحوم شیخ به دلیل اول ابن‌قبة چهار جواب می‌دهند:

۱. این یک قیاس است که تعبد به خبر را در فروع دین با تعبد به خبر در اصول دین مقایسه کرده‌اید و لیس من مذهبنا قیاس.
۲. بر فرض که قیاس را بپذیریم این قیاس مع الفارق است و قابل قبول نیست و فرقی این است که در باب اخبار عن الله تعالی دواعی و انگیزه‌های نفسانی فراوان و فراهم است چون ادعای نبوت و ریاست عامه دارد، ولی در اخبار عن النبی در فروع دین این دواعی نفسانیه نیست یا نادر است و لذا اگر در اصول دین تعبد روا نیست دلیل نمی‌شود که در فروع دین هم روا نباشد.

۳. شما گفتید والتالی باطل بالاجماع. ما می‌گوییم: اولاً مسئله امکان و استحاله یک مسئله عقلی است و اجماع یک دلیل تبعیدی شرعی است و با یک دلیل تبعیدی نمی‌توان یک حکم عقلی را اثبات کرد و ثانیاً اساساً اجماع مربوط به مقام وقوع است نه امکان، یعنی اجماع می‌گوید: خبر الواحد فی الاصول لیس بحجة نه این که بگوید لایمکن ان یكون حجة.

۴. بر فرض که از تمام اشکالات قبلی چشم پوشیم، می‌گوییم: اگر ما بخواهیم تمام پایه‌های مکتب را با خبر واحد اثبات کنیم چه اصول دین و چه فروع دین جای این نگرانی هست، ولی خوشبختانه اصول دین ما با براهین قاطعه ثابت است و فروع دین هم قسمت عمده‌اش با دلیل قطعی از کتاب و سنت و اجماع و حکم عقل ثابت است متهی علل و عوامل خارجی از قبیل کثرت واسطه‌ها وجود کذابین و ظلم ظالمین و... سبب شده که مسائل درجه چندم فقهی و عملی کما هو حق به دست ما نرسد و در این جا هم تازه با چندین شرط خبر واحد را حجت می‌دانیم تا هرگونه اضطرابی از میان برود پس در ما نحن فیه جای این سخن نیست.

و اما جواب دلیل دوم ابن‌قبه:

صاحب *فصول* به این دلیل دو جواب داده: ۱. جواب نقضی ۲. جواب حلی. جواب نقضی: تردیدی نیست در این که فتوا از امور ظنیه است و همان بیان شما درباره‌اش جاری است که امارات ظنیه در مواردی خطا می‌کنند. پس نباید فتوای مجتهد در حق مقلد حجت باشد، در حالی که مسلماً حجت است. همچنین قاعده ید و بینة و قاعده سوق المسلمین و... نیز از امارات ظنیه و داخل همان بیان شما هستند. با این حال، بلاشکال حجت هستند. حال از شما می‌پرسیم این موارد را چگونه پاسخ می‌دهید؟ هر جوابی که شما بدهید ما به خودتان برمی‌گردانیم و در تعبد به خبر واحد می‌دهیم، بلکه بالاتر از ظنون، قطع هم گاهی خطا می‌کند و در واقع جهل مرکب است و عمل به آن مستلزم

تحلیل حرام و تحریم حلال می‌شود. با این حال، شما و ما می‌گوییم: القطع حجة و به حکم عقل واجب الاتباع است. حال هر جوابی دادید به خودتان برمی‌گردانیم پس ادعای شما موارد نقض بسیاری دارد.

جواب حلی: احکام شرعی دو قسمند: ۱. احکام واقعی، ۲. احکام ظاهری.

منظور از احکام واقعی عبارت است از حکمی که در واقع و نفس الامر ثابت است؛ چه در ظاهر طریقی به سوی آن داشته باشیم یا نه بدانیم یا خیر؟ و منظور از حکم ظاهری عبارت است از آن حکمی که مؤدای اماره‌ای از امارات یا اصلی از اصول باشد. با حفظ این نکته می‌گوییم: شما که می‌گویید عمل به اماره ظنیه مستلزم تحلیل حرام یا تحریم حلال می‌شود، مرادتان کدام حلال و حرام است؟ حلال و حرام واقعی یا ظاهری؟

اگر بگویید حلال ظاهری را حرام کرد و یا حرام ظاهری را حلال کرد، خواهیم گفت: این غیر معقول است؛ زیرا با قطع نظر از قیام اماره حرامی در ظاهر نیست تا حلال شود و نیز حلالی در ظاهر نبود تا حرام شود، بلکه حرام ظاهری یا حلال ظاهری همین است که اماره بر آن قائم شده فلا یلزم هذا المحال. و اگر بگویید حلال واقعی حرام شد و یا حرام واقعی با قیام اماره حلال می‌شود، خواهیم گفت: این امر استحاله‌ای ندارد؛ زیرا به زودی خواهد آمد که احکام الهی دو دسته است: ۱. واقعی، ۲. ظاهری. و خواهیم گفت که اگر دسترسی به حکم واقعی نداشتیم وظیفه ما عمل به حکم ظاهری و مؤدای اماره است. آن‌گاه اگر مؤدای اماره با واقع منطبق شد فهو المطلوب و اگر مخالف با واقع درآمد ما معذور خواهیم بود.

مرحوم شیخ انصاری هیچ‌کدام از دو جواب *فصول* به صورت کلی و در همه موارد قبول ندارد و لذا خودشان جواب دیگری می‌دهند و تشقیق شقوق می‌کنند که ضمن بیانات ایشان نقاط ضعف جواب *فصول* هم روشن خواهد شد. ما قبل از بیان جواب ایشان دو نکته را از باب مقدمه بیان می‌داریم:

**نکته اول:** دربارهٔ انسداد و انفتاح باب علم نسبت به احکام شرعیه سه مبنا وجود دارد:

۱. گروهی از قدمای اصحاب همانند سید مرتضی و پیروان ایشان، طرفدار انفتاح باب علم نسبت به احکام فرعیه بودند و معتقد بودند که نسبت به معظم احکام شرعیه باب العلم به روی ما مفتوح است و نیازی به رجوع به ظنون و خبر واحد نمی‌دیدند. (انفتاحیون حقیقی)

۲. گروهی از متأخران اصحاب، مثل میرزای قمی و پیروان وی طرفدار انسداد باب علم و علمی هستند؛ یعنی می‌گویند نسبت به معظم احکام فقه هم باب العلم و هم باب العلمی به روی ما مسدود است و لذا به حکم عقل چاره‌ای نداریم از رجوع به ظن مطلق. بر همین اساس، طرفدار حجیت مطلق‌الظن هستند. این عده را انسدادیون حقیقی می‌نامیم.

۳. مشهور اصولیین متأخر می‌گویند: نسبت به معظم احکام شرعیه باب العلم به روی ما منسد است، ولی باب العلمی، یعنی ظن خاص به روی ما مفتوح است و می‌توانیم معظم احکام را از طریق علمی تحصیل کنیم و لذا نیازی به بحث از حجیت ظن مطلق نداریم. (انفتاحیون حکمی)

**نکته دوم:** دربارهٔ حجیت امارات ظنیه دو مبنا وجود دارد:

۱. گروهی می‌گویند: امارات ظنیه بر فرض انسداد باب علم حجیت دارند، اما در فرض انفتاح باب علم فقط وظیفهٔ ما رجوع به علم و تحصیل قطع است.

۲. ولی مشهور علمای شیعه و سنی می‌گویند: امارات ظنیه مطلقاً حجیت دارند؛ چه در فرض انسداد و چه در فرض انفتاح. خود این‌ها دو گروهند:

الف) عده‌ای می‌گویند: حجیت امارات از باب طریقت و کاشفیت است به این معنا که در مؤدای خود اماره هیچ‌گونه مصلحتی به وجود نمی‌آید، بلکه تمام مصلحت از آن واقع است و امارات صرفاً و بحتاً طریق به سوی واقع هستند و عند المصادفة واقع را در حق ما منجز می‌کنند؛ زیرا عند المخالفة موجب عذر عبد عند المولی می‌شوند و بیش از این سمتی ندارند.

ب) عدهٔ دیگر می‌گویند: حجیت امارات از باب سببیت است، یعنی قیام اماره بر حکمی از احکام موجب می‌شود که بر طبق مؤدای اماره مصلحتی حادث شود به اندازهٔ مصلحت واقع یا بیش از آن و در صورت مخالفت اماره با واقع این مصلحت حادثه جای آن مصلحت فائده واقع را می‌گیرد و نیازی به اعاده نیست. البته سببیت خود سه چهره دارد: سببیت اشعری، سببیت معتزلی و مصلحت سلوکیهٔ شیخ انصاری. ما در این قسمت بر اساس تمام این مبانی بحث را دنبال خواهیم کرد. با حفظ این دو نکته در سه مرحله بحث می‌کنیم:

**بحث اول.** بنابر مبنای انسداد باب علم: اگر مراد ابن‌قبه این است که بر فرض انسداد باب علم به خبر واحد نباید ترتیب اثر داد؛ چون مستلزم تحلیل حرام یا تحریم حلال است. ما خواهیم گفت: در فرض انسداد نه‌تنها عمل به خبر واحد ممتنع نیست، بلکه عمل به خبر واحد لابد منه و واجب است به دلیل این‌که مطلب از سه حال خارج نیست:

۱. یا بر فرض انسداد حکمی در واقع هست و همان احکام در حق ما هم فعلیت دارند، یعنی امثال می‌طلبند.

۲. یا در زمان انسداد حکمی در واقع هست، اما در حق انسان‌ها فعلی نیستند و ما انسان‌ها هم مثل چارپایان و دیوانگان و کودکان آزادیم و هر طور خواستیم عمل می‌کنیم.

۳. یا در زمان انسداد اصلاً حکمی در واقع نیست، بلکه احکام واقعیه مقید به فرض تمکن از علم است.

در صورت اول، نه‌تنها تعبد به خبر واحد و یا سایر امارات ظنیه محال نیست، بلکه ضرورت دارد؛ زیرا فرض این است که از طرفی باب علم مسدود است و از طرف دیگر حکم واقعی هم فعلیت دارد و امثال می‌طلبند. حال آیا راه دیگری غیر از راه خبر واحد و اماره وجود دارد در مقام امثال؟ خیر، پس باید بدان عمل کنیم.

اما در صورت دوم، این کَرّ علی ما فرّ است؛ یعنی شما از همان چیزی که فرار می‌کردید در همان گرفتار شدید. شما می‌گفتید: عمل به خبر واحد موجب تحلیل حرام و... است. در حالی که بنابر این فرض (که واقع در حق ما فعلی نیست ما آزادیم در موافقت و مخالفت) در همان تالی فاسد گرفتار می‌آییم. چون وقتی مرخص و آزاد بودیم گاهی انجام می‌دهیم و گاهی انجام نمی‌دهیم، خواه ناخواه در خلاف واقع می‌افتیم، واجبی را ترک می‌کنیم یا حرامی را مرتکب می‌شویم.

و اما در صورت سوم، اولاً مبنای شما باطل خواهد شد که احکام الهی مقید به فرض تمکن از علم باشد، و الا حکمی در واقع نباشد. و ثانیاً بر فرض صحت مبنا دیگر عمل به خبر واحد مستلزم تحلیل حرام یا تحریم حلال نخواهد شد؛ زیرا در فرض انسداد حرامی در واقع نیست تا مخالفت شده باشد، حلالی نیست تا مخالفت شده باشد.

پس بر فرض انسداد، هر جور که حساب می‌کنیم سخن ابن‌قبة باطل است. البته بعید است که مراد ایشان فرض انسداد باشد؛ زیرا ایشان از نظر زمانی بر سید مرتضی و اتباعش تقدم دارد و سید و پیروانش که بعد از او آمده‌اند، روی حساب کثرت اخبار متواتره و یا اخبار آحاد مع القرینه و... طرفدار انفتاح باب علم بودند. پس ابن‌قبة که قبل بوده و به عصر معصومین نزدیک‌تر بوده به طریق اولی باید مدعی انفتاح باشد. پس بر فرض انسداد نباید با ابن‌قبة بحث کرد، بلکه باید برویم سراغ فرض انفتاح.

از مطالب فوق که گفتیم مراد ابن‌قبة امتناع تعبد بر فرض انسداد نیست، روشن می‌شود که پاره‌ای از نقض‌های صاحب *فصول* بر ابن‌قبة وارد نیست. برای مثال، نقض به فتوا وارد نیست. به دلیل این‌که در مورد فتوا فرض این است که باب العلم بر مستفتی و مقلد مسدود است و چاره‌ای ندارد جز عمل به فتوا از باب این‌که فتوا بهترین راه است؛ چون به قیاس و استحسان و عقل

خودش که نمی‌تواند مراجعه کند به ناچار باید به فتوا مراجعه کند که راهی مطمئن‌تر از آن نیست و لذا اگر همین شخص قدرت بر اجتهاد و استنباط احکام دارد حق تقلید کردن ندارد، بلکه باید به اجتهاد خود عمل کند، ولو گمان‌آور است این هم از باب این‌که راه بهتر و امن‌تر همین است. پس نمی‌توانیم سخن ابن‌قبة را به باب فتوا نقض کنیم.

همچنین به باب قطع هم نقض نمی‌شود؛ چون شما گفتید احتمال دارد جهل مرکب باشد، با این حال، باید عمل کنیم. ما می‌گوییم باب این احتمال به روی شخص مسدود است؛ یعنی انسان قاطع مادامی که قاطع است، هرگز احتمال خلاف نمی‌دهد. پس نتوان بدین وسیله کلام ابن‌قبة را نقض کرد. آری، به باب بینة و ید و... که در موضوعات حجیت هستند، می‌توان سخن ایشان را نقض نمود؛ زیرا بینة حجت است مطلقاً حتی مع التمكن از علم و حال آن‌که عمل به بینة هم گاهی خلاف واقع درمی‌آید.

بحث دوم. بنابر مبنای انفتاح باب علم و حجیت امارات از باب طریقت: اگر مراد ابن‌قبة این است که بر فرض انفتاح باب علم و حجیت امارات از باب طریقت، ما حق نداریم به خبر واحد عمل کنیم؛ زیرا مستلزم تحلیل حرام و تحریم حلال است. ما می‌گوییم: مسئله سه صورت دارد:

۱. شارع مقدس که عالم الغیب است از ماورای عینک غیب می‌بیند که در فرض انفتاح، اماره اقل مطابقه للواقع است نسبت به علم، یعنی مثلاً علم صددرصد و یا نود درصد مصیب و مطابق واقع است، ولی خبر واحد و اماره ظنیه مثلاً شصت درصد مصیب و چهل درصد مخطئ است.

۲. شارع مقدس می‌داند که اماره از حیث اصابه به واقع با علم مساوی است، یعنی همان‌طور که علم مثلاً ۸۰٪ مصیب و ۲۰٪ فرضاً خطا دارد همچنین اماره هم ۸۰٪ موافق و ۲۰٪ مخالفت درمی‌آید و هر دو در یک رتبه‌اند.



۳. شارع مقدس می‌داند که اماره از حیث مطابقت با واقع ارزش‌مندتر از علم است و اغلب مطابقت للواقع است از علم، یعنی مثلاً اماره ۹۰٪ مصیب و ۱۰٪ خاطی است، ولی علم مثلاً ۳۰٪ خطا دارد و ۷۰٪ مصیب است.

حال از این سه صورت در صورت اول حق با شماست، یعنی با تمکن از علم نوبت به عمل به خبر واحد نمی‌رسد و جای حجیت آن نیست، چون مستلزم القا در مفسده و یا تفویت مصلحت است، ولی در صورت دوم و سوم چه مانعی دارد که ما متعبد به اماره شویم؟ مگر نه این است که علم حجت است؟ و مگر نه این است که اماره یا مساوی با علم است و یا بالاتر از علم دیگر چرا حجت نباشد و نتوانیم بدان عمل کنیم؟ خیر، می‌توان عمل کرد.

مگر کسی بگوید که این دو فرض از محل بحث ما، یعنی فرض افتتاح باب علم خارج و در مبحث قبل، یعنی فرض انسداد داخل است.

بیان ذلک: مقدمه: چند اصطلاح در این مقام باید روشن شود: یقین، علم، قطع، اعتقاد جازم.

اما یقین در اصطلاح منطق و اصول عبارت است از خصوص آن اعتقاد جازمی که مطابق واقع باشد.

و اما علم در اصطلاح منطق نوعاً به مطلق اعتقاد جازم می‌گویند چه مطابق واقع باشد و چه نباشد، ولی در مورد بحث ما علم به معنای یقین است، یعنی اعتقاد جازم مطابق واقع.

و اما قطع عبارت است از مطلق الاعتقاد الجازم چه مطابق واقع و چه مخالف واقع و بیشتر در اصول به کار می‌رود.

و اما اعتقاد جازم هم مترادف با قطع است.

حال ما یک افتتاح باب علم داریم و یک انسداد باب علم، ولی افتتاح باب قطع و اعتقاد و یک انسداد باب علم و باب الاعتقاد الجازم داریم و بحث ما در مورد افتتاح باب علم است. آن‌گاه در فرض افتتاح باب علم چگونه معقول

است که بگوییم اماره با علم مساوی است از حیث مطابقت با واقع و یا اماره از علم هم بالاتر است؟ خیر، هرگز اماره به پایه علم نمی‌رسد علم صددرصد مصیب است، ولی اماره چنین نیست و لذا در فرض انفتاح باب علم نتوان این سخن را گفت. آری، بر فرض انسداد باب علم و انفتاح باب الاعتقاد و القطع می‌توان گفت چون قطع هم گاهی خطا می‌کند و آن سه صورت متصور است پس برگشتیم به فرض انسداد، وگرنه بر فرض انفتاح باب علم یک صورت پیش‌تر نیست و آن این‌که علم همیشه مصیب است، برخلاف اماره. فلذا بهتر آن است که بگوییم با فرض تمکن از واقع عن علم حق با ابن‌قبة است و نوبت به حجیت امارات نمی‌رسد.

نکته: باب علم در حالات به‌خصوصی مفتوح است مثل حال تمکن از خبر متواتر و حال تمکن از ملاقات امام، ولی باب القطع در هر حالی و در همه ازمه مفتوح است و میان آن دو ملازمه‌ای نیست که اگر باب العلم مسدود شد باب القطع هم مسدود شود و یا اگر باب القطع مفتوح بود باب العلم هم مفتوح باشد.

بحث سوم. بنابر مبنای انفتاح باب علم و حجیت امارات از باب سببیت: اگر مراد ابن‌قبة این است که بر فرض انفتاح باب علم و حجیت امارات از باب سببیت تعبد به خبر واحد قبیح است، خواهیم گفت بنابراین هیچ قبحی ندارد؛ چون اشکال شما این است که تفویت مصلحت قبیح است. ما می‌گوییم: بدون جبران قبیح است، ولی با جبران خیر، و بر فرض سببیت جای مصلحت فائده واقع را مصلحت حادث می‌گیرد، فلا قبیح فیه اصلاً.

شاهدی از سخن علامه در *نهایة*: به اعتقاد ما افعال شرعیه از قبیل صلاة و صوم و... بر اساس مصالح واجب می‌شوند و نیز افعالی از قبیل شرب خمر و زنا و... بر اساس مفسدات حرام می‌شوند. آن‌گاه همان‌طور که ممکن است یک فعلی ذاتاً و به حسب واقع دارای مصلحت یا مفسده باشد، همچنین ممکن

است یک عملی به لحاظ صفتی از صفات ما مکلفین مصلحت‌دار شود. برای مثال، نماز قصر بر ما واجب است و دارای مصلحت. اگر ما دارای صفت سفر باشیم یا جهر به قرائت بر مکلف واجب می‌شود اگر دارای صفت رجولیت باشد و... و از جمله صفات نفسانیه ما مکلفین صفت مظنه است. حال چه اشکالی دارد که به لحاظ این صفت، یعنی ظن ما به صدق راوی، یعنی در حقیقت ظن به وجوب جمعه از راه اخبار منجر در آن عمل مصلحتی ایجاد شود که ما به لحاظ آن مصلحت آن عمل را اتیان کنیم؟ این همان قول به سببیت است. پس جناب علامه هم به پیروی جناب شیخ طوسی قول به سببیت را پذیرفته است.

ان قلت: بنا بر مبنای سببیت گفتار ابن‌قبه باطل می‌شود، متهمی اصل مبنا مبتلابه اشکال است و آن این‌که قول به سببیت مستلزم تصویب است و الالزام باطل بالاجماع فالملزوم مثله.

توضیح مطلب: مقدمه: جمهور علمای شیعه را مخطئه می‌نامند؛ از آن رهگذر که می‌گویند خداوند در لوح محفوظ احکامی دارد که در حق همگان ثابت است، اعم از جاهل و عالم، مسلم و کافر و ما به همان واقع مکلفیم و امارات هم طریقند الی الواقع. آن‌گاه مجتهدی که فتوا می‌دهد از دو حال خارج نیست: ۱. یا فتوای او مطابق واقع درمی‌آید، پس مصیب است و واقع در حق خود او و مقلدان او منجز خواهد شد.

۲. و یا فتوای او مخالف واقع درمی‌آید، پس مخطیء است و خود او و مقلدانش معذورند و شعار ما این است که «ان للمصیب اجرین و للمخطیء اجراً واحداً». در مقابل، جمهور علمای عامه را مصوبه می‌نامند. از آن رهگذر که طرفدار تصویب مجتهدند و شعارشان این است که «کل مجتهد مصیب» آن‌گاه مصوبه دو گروهند:

۱. تصویب معتزلی ۲. تصویب اشعری.

معتزله مثل علمای شیعه می‌پذیرند که خداوند در واقع احکامی دارد که در حق عالم و جاهل مساوی‌اند منتهی احکام واقعی در مرحله شأنیت و اقتضا باقی مانده و هیچ‌گاه به درجه فعلیت نمی‌رسند آن حکمی که در حق ما به فعلیت می‌رسد. همین مؤدای اماره است منتهی اگر مؤدای اماره مطابق واقع باشد. برای مثال، حکم واقعی و خوب جمعه بود اماره هم بر و خوب قائم شد در این جا حکمی مماثل با حکم واقعی در حق ما جعل می‌شود و مصلحتی مماثل و به اندازه مصلحت واقع یا بیش‌تر از آن در مورد این اماره حادث و نصیب عامل می‌گردد و یا خود همان واقع به درجه فعلیت می‌رسد و اگر مؤدای اماره مخالف با واقع درآید. برای مثال، حکم واقعی حرمت جمعه بوده و مفسده ملزمه داشته، ولی اماره بر و خوب آن قائم شد در این جا بر طبق مؤدای اماره مصلحتی حادث می‌شود به اندازه مفسده واقع و یا بیش از آن در نتیجه با مفسده واقعی معارضه می‌کند و مانع می‌شود که واقع به درجه فعلیت برسد، بلکه حکم فعلی و لازم الامثال همین مؤدای اماره است. پس قیام اماره مخالف سبب اضمحلال و نابودی آن مفسده واقعی گردید و در نتیجه سبب تغییر حکم شد و حکم حرمت رفت و جای آن و خوب در لوح محفوظ به عنوان وظیفه فعلی ثبت شد.

و اما اشاعره می‌گویند: اصولاً قبل از اجتهاد مجتهد خداوند در واقع هیچ حکمی ندارد، بلکه جعل الحکم از سوی شرع مقدس دایر مدار فتاوی مجتهدین است اگر رأی مجتهد به و خوب تعلق گرفت حکم الله و خوب می‌شود و اگر به حرمت، حرمت می‌شود و اگر رأی مجتهد عوض شد حکم الله عوض می‌شود. خلاصه این که احکام الله واقعی تابع آرای مجتهدان است و چون تمام الموضوع برای حکم شرعی همین رأی مجتهد است. رأی او که عوض شد حکم هم عوض می‌شود از باب تبدل موضوع. حال مورد بحث ما فعلاً تصویب معتزلی است.

با حفظ این مقدمه می‌گوییم: ما گفتیم بر مبنای سببیت تعبد به خبر واحد قبحی ندارد؛ زیرا عند المخالفة مصلحت حادثه جای مصلحت فائده را می‌گیرد و مشکلی ندارد. مستشکل می‌گوید: آری، بر اساس این مبنا سخن ابن‌قبه را جواب دادید، ولی این مبنا مستلزم قول به تصویب است به بیانی که در مقدمه گفتیم و تصویب هم چه اشعری و چه معتزلی بالاجماع باطل است و صاحب معالم هم همین عقیده را دارد که تصویب عندنا باطل است در آن‌جا که وقتی تعریف فقه را ذکر می‌کند می‌فرماید: مشهور می‌گویند: الفقه هو العلم... به این‌ها اشکال می‌شود که معظم فقه از کتاب و سنت گرفته شده و هر کدام از کتاب و سنت از جهتی ظنی‌اند. اما الکتاب فقطعی الصدور و ظنی الدلالة و اما السنة بالعکس و در منطق گفته‌اند: نتیجه تابع اخس مقدمات است پس باید گفت الفقه هو الظن... علامه جواب داده که: ظنية الطريق لاينافی قطعياً الحكم. صاحب معالم فرموده: این سخن با مذهب مصوبه سازگار است نه با مذهب ما. معلوم می‌شود ایشان هم تصویب را باطل می‌دانند.

قلت: شیخ رحمته الله می‌فرماید: اولاً آن تصویبی که بالاجماع باطل است تصویب اشعری است و ما در آینده ثابت خواهیم کرد که نوع دیگری از تصویب هم داریم که نامش مصلحت سلوکیه است و آن باطل نیست و ثانیاً ولو این مبنا باطل باشد و اجماع بر بطلان آن قائم شود. اجماع می‌گوید: قول به تصویب واقع نشده، ولی دلالت ندارد که التصویب المعتزلی محال، بلکه امکان آن جای بحث نیست و همین که ممکن شد ما را بس است و سخن ابن‌قبه را جواب می‌دهیم که بر اساس این مبنا تعبد قبحی ندارد و ممکن است، مگر کسی بگوید: ابن‌قبه بر مبنای سببیت بحث نمی‌کند و او هم قبول دارد که بر مبنای سببیت تعبد ممکن است، ولی می‌گوید چون این مبنا باطل است من بر مبنای طریقت بحث می‌کنم.

سؤال: از کجا می‌توان فهمید که ابن‌قبه بر این مبنا بحث ندارد؟

جواب: از دلیل دوم ایشان که گفتند عمل به خبر واحد مستلزم تحلیل حرام و یا تحریم حلال است و هو قبیح و این با مبنای طریقت می‌سازد و الا بر مبنای سببیت که قبحی ندارد.

نتیجه: سخن ابن‌قبه بر فرض انسداد باب علم باطل است، ولی بر فرض انفتاح باب علم صحیح است. پس تا این‌جا معلوم می‌شود که شیخ انصاری رحمته الله امارات ظنیه را تنها در فرض انسداد باب علم حجت می‌دانند تا بعداً ببینیم مصححت سلوکیه ایشان چه نتیجه‌ای خواهد داد.

### حجیت امارات ظنیه و مبانی آن

و حیث انجر الکلام: تا به حال بحث ما با ابن‌قبه دربارهٔ امکان و امتناع به خبر واحد بود که علی‌جمیع المبنای با ایشان گفت‌وگو کردیم، ولی بحث مذکور اختصاص به خبر واحد ندارد و دامنه‌اش به مراتب وسیع‌تر است و در تمام امارات ظنیه این سخن ساری و جاری است اگرچه مصداق اکمل آن خبر واحد است و لذا در دایره‌ای وسیع‌تر مسئله حجیت امارات را مطرح می‌کنیم اگرچه از موضوع بحث ما خارج است.

بیان مطلب: در هر موضوعی حداقل دو مرحله از بحث وجود دارد:

۱. مرحلهٔ امکان و امتناع؛ ۲. مرحلهٔ وقوع و لاوقوع.

در مسئله تعبد به امارات هم چنین است منتهی دانش‌مند اصولی از امکان و امتناع بحث نمی‌کند؛ زیرا امکان تنها به حال وی سودی ندارد و در مقام استنباط راهگشا نیست، اصولی از وقوع و عدم وقوع گفت‌وگو می‌کند که کجاها تعبد به اماره واقع شده و شارع آن اماره را حجت کرده پس می‌توان از آن حکم شرعی استخراج نمود و کجاها واقع نشده پس نتوان از آن راه حکم شرعی را به دست آورد. آری، بحث از امکان و امتناع از مبادی تصدیقیه مبحث اصولی ماست، یعنی نخست باید امکان ثابت شود تا بعد برویم سراغ امارات و بگوییم: این اماره حجت است و آن دیگری حجت نیست. اما اگر

امکان ثابت نشد نوبت به حجت بودن و نبودن نمی‌رسد پس باید ابتدا امکان ثابت شود و جای اصلی بحث از امکان و استحاله علوم عقلی از قبیل فلسفه و کلام است نه علوم اعتباری از قبیل اصول فقه، ولی این را می‌دانیم که پاره‌ای از مبادی تصدیقه مباحث یک علم در علم دیگر بحث می‌شود و پاره‌ای دیگر چون در علوم دیگر بحث نشده و یا مستوفای نیست. لذا در همان علم بحث می‌شود و ما نحن فیه من هذا القبیل با این مقدمه می‌گوییم: بحث ذیل بر اساس انسداد باب علم نیست چون در فرض انسداد چاره‌ای جز عمل به امارات نیست و این امری است مجمع علیه انما الکلام در فرض انفتاح باب علم است و سؤال این است که:

آیا با فرض تمکن از تحصیل علم و انفتاح باب العلم می‌توانیم به امارات ظنیه عمل کنیم و سراغ تحصیل علم نرویم یا خیر؟ جواب: در باب حجیت امارات بر فرض انفتاح دو مبنای اساسی وجود دارد: ۱. مبنای طریقت، ۲. مبنای سببیت.

خلاصه مبنای طریقت این است که: اگر اماره ارزشی دارد و شارع آن را حجت کرده صرفاً از باب طریقت و کشف است، یعنی در مؤدای اماره هیچ مصلحتی و رای مصلحت واقع وجود ندارد، بلکه تمام مصلحت از آن واقع است و اماره تنها طریقی است به سوی واقع که اگر مطابق واقع درآید همان واقع بر ما منجز می‌شود و اگر مخالف درآید معذّر است.

برای مثال، مولایی به عبدش می‌گوید: برو به شهر بغداد و اگر در راه درماندی و راه را گم کردی از اعراب میان راه یا ساکنان اطراف پیرس خوب پیداست که این پرسیدن از اعرابی موضوعیتی ندارد، بلکه غرض یافتن راه بغداد است و مقصود اصلی رسیدن به بغداد است.

طبق این مبنا امر شارع به عمل به اماره ارشادی خواهد بود، یعنی ارشاد به واقع است. به عبارت دیگر، غرض از این امر این است که مکلف از اماره متابعت کند تا به واقع برسد و گرنه در این عمل به اماره مصلحتی نیست.

و خلاصه مبنای سببیت یا موضوعیت آن است که قیام اماره بر حکمی از احکام سبب می‌شود که در مؤدای آن مصلحتی حادث شود به اندازه مصلحت واقع و یا بیش از آن که عند المخالفة این مصلحت حادثه جای آن مصلحت فائده را پر می‌کند.

### مبنای طریقیّت

آیا با فرض انفتاح باب علم امکان دارد اماره در حق ما حجت شود؟ مطلب دارای صور فراوانی است که اهمّ آن‌ها چهار صورت است:

۱. امارات ظنیه همواره و صددرصد مصیب بوده و مطابق واقع درمی‌آیند مساوی است که علم هم این چنین باشد یا خیر. بنابراین فرض تعبد به امارات ظنیه چه اشکالی دارد؟

۲. امارات ظنیه از حیث موافقت با واقع ارزششان بالاتر از علم است، یعنی علمی که برای ما حاصل می‌شود مثلاً ۸۰٪ مصیب و ۲۰٪ جهل مرکب است، ولی امارات ظنیه‌ای که به ما می‌رسد ۹۰٪ مطابق واقع و ۱۰٪ مخالف است. بنابراین فرض هم نیازی به تحصیل علم نیست و به امارات هم می‌توانیم عمل کنیم، بلکه اگر به علم می‌توان عمل کرد به امارات به طریق اولی.

۳. امارات ظنیه از لحاظ ارزش مندی با علم برابرند، یعنی هر کدام فرضاً ۹۰٪ مصیب و ۱۰٪ خطا می‌کنند در این فرض هم تعبد به اماره مشکل و تالی فاسدی ندارد.

۴. امارات ظنیه غالب المطابقه و علم دائم المطابقه و یا اغلب المطابقه باشد، یعنی برای مثال، از میان اماراتی که به دست ما می‌رسد ۶۰٪ مصیب و ۴۰٪ مخطی هستند، ولی علمی که برای ما پیدا می‌شود مثلاً ۹۰٪ مصیب و ۱۰٪ خطا و یا ۱۰۰٪ مصیب هستند.

حال بنابر مبنای طریقیّت تنها در این فرض است که با تمکن از علم معذور نیستیم و نمی‌توانیم سراغ امارات برویم؛ زیرا عمل به اماره در ۴۰٪ موارد



مستلزم تفویض مصلحت و یا القا در مفسده می شود بدون جبران. حال می گوئیم: شارعی که امارات را در حق ما مطلقاً حجت فرموده حتی بر فرض انفتاح به خاطر این است که او با علم غیب می داند که امارات یا دائم المطابقه هستند و یا اغلب المطابقه و یا مساوی با علم ولو خود مکلف نمی داند و خیال می کند این اماره مخالف واقع نیست. پس بر این تعبد شارع اشکالی بار نیست.

تذکره: البته جواب دیگری مرحوم مظفر داده و آن این که بر فرض چهارم هم که اماره ارزشش از علم کم تر است می توانیم بگوئیم که تعبد به امارات بلا اشکال است ولو مع فرض الانفتاح به خاطر وجود مصلحت نوعیه تسهیل که بر مصالح شخصیه تقدم دارد پس بر تعبد به اماره و حجیت امارات بر فرض طریقت در همه صور مسئله اشکالی مترتب نیست، فراجع!

### مبنای سببیت

مرحوم شیخ می فرماید: سببیت سه چهره دارد:  
قسم اول. سببیت اشعری: مقدمه: اصولین می گویند: احکام شرعیه دارای چهار مرحله است:

(الف) مرحله اقتضا و شأنیّت که عبارت است از مرحله مصلحت و مفسده.  
(ب) مرحله انشا که عبارت است از وضع حکم و جعل قانون.  
(ج) مرحله فعلیت که عبارت است از مرحله بعث و زجر و ابلاغ به مکلفین به گونه افعال یا لاتفعال.

(د) مرحله تنجز که عبارت است از مرحله امثال عبد و این که اگر امثال نکند عقاب دارد در متن رسائل تنها به مرحله اول و سوم اشاره شده است. با حفظ این مقدمه اشاعره می گویند: احکام واقعی خداوند به جمیع مراتب اختصاص به افراد عالم دارد و اما شخص جاهل در واقع ولوح محفوظ محکوم به حکمی نیست نه در مرحله اقتضا و شأنیّت و نه در مرحله فعلیت و

تنجز، بلکه حکم جاهل تابع اماره است اگر اماره بر وجوب قائم شد و وظیفه جاهل وجوب است و اگر به حرمت، حرمت است و با قیام اماره بر حکمی در آن حکم مصلحت ملزمه ایجاد می‌شود و باید بدان عمل کند.

اشکال این مبنا: به عقیده ما احکام واقعی اختصاص به عالم ندارد، بلکه مشترک است میان آن دو و وظیفه همگان تحصیل علم یا ظن به واقع است و سخن اشاعره به چند دلیل باطل است:

۱. اجماع قائم است بر بطلان این معنا که احکام واقعی مخصوص عالمین باشد.

۲. اخبار متواتره داریم بر اشتراک احکام میان عالم و جاهل.

۳. دلیل عقلی داریم بر بطلان اختصاص و اثبات اشتراک که در مقدمه یازدهم از مقدمات مباحث حجت اصول فقه بکماله و تمامه بیان شده است.

قسم دوم. سببیت معتزلی: معتزله می‌گویند: احکام واقعی در مرحله شأنیت و اقتضا میان عالم و جاهل مشترک است، یعنی مصالح و مفاسد برای همه مکلفین یکسان است، منتهی در حق عالمین به آن احکام همان حکم واقعی به درجه فعلیت می‌رسد و لازم الامثال می‌شود و اما در حق جاهل اگر اماره موافق با واقع به دست او رسیده باشد باز همان واقع به درجه فعلیت می‌رسد، ولی اگر اماره‌ای که نزد وی قائم شده برخلاف واقع درآمد و موجب ظن به خلاف واقع شد. در این صورت آن حکم واقعی در مرحله شأنیت و اقتضا باقی می‌ماند و وظیفه فعلی مکلف همین مؤدای اماره است و به اندازه مصلحت واقع یا بیش‌تر را به وی می‌دهند.

اشکال این سخن: این کلام هم مستلزم قول به تصویب است و باطل؛ زیرا حقیقت کلام آن است که در حق مکلفی که ظان به خلاف است حکمی در واقع نیست، بلکه وظیفه او مؤدای اماره است؛ زیرا حکم واقعی تابع مصلحت واقعی است و وقتی اماره برخلاف بود این عمل فعلاً مفسده پیدا می‌کند و

جلو حکم واقعی را می‌گیرد و یا عکس مطلب حکم واقعی تابع مفسده واقعیه است و اگر اماره بر وجوب بود فعلاً مصلحت می‌آید و جلو آن مفسده را می‌گیرد پس مقتضی دارد، ولی مانع جلو آن را گرفته است.  
 مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز مبنای اشاعره و معتزله:

۱. هر دو قبول دارند که در حق عالمین به حکم واقعی همان واقع فعلیت پیدا می‌کند.

۲. هر دو قبول دارند که در حق جاهل وظیفه عمل به مؤدای اماره است منتهی اشاعره می‌گویند اصولاً ماورای مؤدای اماره در حق جاهل حکمی نیست نه شأناً و نه فعلاً، بلکه حکم الله واقعی در حق جاهل به واقع همین مدلول اماره است و با قیام اماره در نزد جاهل در فلان عمل تازه مصلحت پیدا می‌شود و با حدوث مصلحت حکم شرعی حادث می‌شود، ولی معتزله می‌گویند ماورای مدلول اماره در مرحله اقتضا و شأنیت احکام الهی در حق عالم و جاهل مشترک است، منتهی اگر اماره موافق با حکم واقعی بود، یعنی مثلاً واقع حرمت و مدلول اماره هم حرمت جمعیه بود و یا هر دو وجوب بودند همان حکم واقعی به درجه فعلیت می‌رسد و مصلحت یا مفسده ملزمه پیدا می‌کند و اگر مخالف بود، یعنی واقع مثلاً حرمت بود و مدلول اماره وجوب فعل و یا بالعکس در این فرض آن حکم واقعی در مرحله اقتضا باقی می‌ماند و مدلول اماره به عنوان حکم واقعی فعلی در حق مکلف جعل می‌شود البته بر مبنای اشاعره هم اگر اماره‌ای که نزد جاهل قیام نموده مطابق واقع درآمد حکمی مماثل با حکم واقعی در حق وی جعل می‌شود نه این‌که خود آن واقع فعلی شود خیر، در حق جاهل واقعی نیست لا اقتضائاً و لا فعلیاً.

قسم سوم. مصلحت سلوکیه: شیخ انصاری می‌فرماید:

۱. من هم مثل جمهور امامیه عقیده دارم که خداوند در واقع ولوح محفوظ حلال و حرام، واجب و محرم و خلاصه احکامی دارد که آن احکام واقعیه بر

اساس مصالح و مفاسد واقعيه و نفس الامريه جعل شده‌اند برخلاف دانش‌مندان اشعری مسلک.

۲. و معتقد هستم که احکام واقعيه اختصاص به عالمين به آن‌ها ندارد، بلکه به‌طور مساوی در حق عالم و جاهل، مسلمان و کافر ثابت است وفاقاً لجمهور الامامية و المعتزلة و خلافاً للاشاعرة.

۳. و معتقد هستم که امارات ظنيه صرفاً طريق به سوی واقع هستند و در مؤدای خود اماره مصلحتی و رای واقع حادث نمی‌شود تا در نتیجه عند المخالفة همین مؤدای اماره در حق مکلف حکم واقعي فعلی باشد، بلکه اگر اماره مطابق واقع بود همان واقع فعلی و منجز می‌شود، وگرنه خیر.

۴. سخن من این است که اگر اماره بر امری قائم شد در خود سلوک بر طبق اماره و تطبیق بر این اماره مصلحت وجود دارد و لذا شارع مقدس با تمکن از علم عمل به اماره را بر من واجب کرده ضمناً باید مصلحت سلوک به اندازه مصلحت واقع و یا بیش از آن باشد تا جای مصلحت واقع را بگیرد وگرنه با تمکن از علم نباید به سراغ امارات رفت چون همان تالی فاسدی که ابن‌قبة گفت لازم می‌آید.

۵. و من می‌گویم این حکمی که در مورد اماره جعل می‌کند از وجوب عمل و سلوک یک حکم ظاهری است نه حکم واقعي، حکم واقعي همان حکم عندالله است.

برای روشن شدن مطلب نیاز به مثال عرفی و شرعی داریم که در جلد دوم شرح اصول فقه مبحث اجزا و در جلد سوم آن در مقدمات مباحث حجت آورده‌ام و در این‌جا تکرار نمی‌کنم.

سؤال: امارات گاهی بر وجوب یا حرمت و خلاصه بر حکم الزامی واقع می‌شوند و گاهی بر استحباب یک عمل یا کراهت آن و یا وجوب تخییری و یا اباحه قیام می‌کنند با این حساب شما می‌گویید: در سلوک بر طبق اماره

مصلحت است لذا شارع متابعت از آن را بر ما واجب نموده ما می‌گوییم: در اماره بر وجوب یا حرمت، وجوب متابعت معنا دارد، ولی در اماره بر اباحه یا استحباب و... وجوب متابعت به چه معناست؟

جواب: منظور از وجوب متابعت، یعنی وجوب تطبیق عملی بر اماره در مقام التزام، یعنی اگر خواستی انجام دهی باید به استناد اماره باشد که چون اماره گفته مستحب است انجام می‌دهم یا چون اماره گفته مباح است انجام می‌دهم نه این که اماره اگر اباحه را هم گفت بر ما واجب باشد عمل پس منظور لزوم استناد است نه لزوم عمل و این در موارد قطع به حکم هم ساری و جاری است.

ان قلت: مستشکل می‌گوید: مصلحت سلوکیه‌ای که شما عنوان کردید برمی‌گردد به همان سببیت معتزلی و حقیقت کلام شما و معتزله یکی است اگرچه در اسم و عنوان فرق دارید.

بیان ذلک: هر دو گروه قبول دارید که احکامی در واقع هست که در آن احکام عالم و جاهل مشترکند در حد اقتضا و هر دو دسته قبول دارید که در حق عالم به واقع همان حکم واقعی به درجه فعلیت و تنجز می‌رسد و هر دو قبول دارید که در حق جاهلی که اماره موافق با واقع در نزد وی قائم شده نیز مثل عالم همان حکم واقعی به فعلیت می‌رسد برخلاف اشاعره که طرفدار جعل حکم مماثل بودند.

و هر دو قبول دارید که در حق مکلفی که اماره برخلاف واقع پیش او قائم شده وظیفه فعلی همین عمل به مؤدای اماره است هم معتزلی می‌گوید یجب العمل بالامارة و هم شما می‌گویید یجب ترتیب الآثار علیها و هر دو قبول دارید که در موارد مخالفت اماره با حکم واقعی باید مصلحتی به اندازه مصلحت واقع یا بیش از آن نصیب مکلف بشود و الا تعبد به اماره مع التمكن عن العلم قبیح است منتهی معتزلی می‌گوید: مصلحت در مؤدای اماره است و

شما می‌گویید مصلحت در سلوک است. برای مثال، اگر در واقع نماز ظهر واجب بوده و اماره بر وجوب جمعه قیام کرد هر دو دسته می‌گویید در این‌جا مصلحتی حادث می‌شود معادل با مصلحت واقعیه ظهر و یا بیش از آن و جای واقع را پر می‌کند منتهی معتزلی می‌گوید: در مؤدای اماره، یعنی نماز جمعه مصلحت ملزمه حادث می‌شود و شما می‌گویید در تصدیق عادل و عمل به اماره مصلحت حادث می‌شود، یعنی در فعل صلوة جمعه مصلحت به وجود می‌آید و وقتی مصلحت حادثه رجحان داشت بر مصلحت واقعیه بنابر هر دو قول حکم واقعی، یعنی وجوب ظهر مضمحل می‌شود و وجوب جمعه به عنوان حکم واقعی فعلی در حق مکلف ثابت می‌شود پس حکم فعلی علی کلاقولین منحصر در وجوب جمعه است و همان اشکالی که بر وجه ثانی بود که مستلزم تصویب است بر وجه ثالث هم وارد است.

قلت: مرحوم شیخ در پنج نوبت به این اشکال جواب می‌دهند و در هر نوبتی از یک زاویه به کلام معترض نظر می‌اندازند و بخشی از کلام مستشکل را جواب می‌دهند:

نوبت اول: شما گفتید میان وجه ثالث و وجه ثانی فرقی نیست و وجه ثالث هم به وجه ثانی رجوع می‌کند ما می‌گوییم: این اشتباه است؛ زیرا بر مبنای معتزله مدلول اماره به عنوان حکم واقعی فعلی در حق مکلف جعل می‌شود، یعنی همان‌گونه که اگر مکلف یقین داشت به وجوب الجمعة و انجام می‌داد واجب واقعی را امتثال کرده بود. همچنین اگر اماره هم نزد وی قائم شود، ولو مخالف با واقع و مکلف آن را انجام دهد وظیفه واقعی خویش را به انجام رسانیده. آن‌گاه بعد از عمل اگر هرگز کشف خلاف نشد که بحثی نیست، ولی اگر احیاناً کشف خلاف شد علماً یا با اماره قوی‌تر در این‌جا اعاده بر مکلف لازم نیست؛ چون وظیفه واقعی را در وقت خودش انجام داده و از حالا که کشف خلاف شد موضوع عوض می‌شود، یعنی تا به حال موضوع وجوب

واقعی فعلی جمعه بود و از حالا موضوع وجوب ظهر است و هر موضوعی حکم خود را دارد فلاعاده نظیر نماز قصر و اتمام که موضوع وجوب اتمام، مکلف حاضر است و موضوع وجوب قصر، انسان مسافر است. حال شخص در اول وقت مسافر بود و نماز قصر بر او واجب شد و انجام داد پس از دو ساعت به وطن خود رسید و حاضر شد این جا اعاده لازم نیست، بلکه موضوع عوض شده است.

البته در این جا دو قول است:

۱. مکلفی که در اول وقت مسافر است حکم الله الواقعی در حق او وجوب قصر است پس اگر انجام داد سپس حاضر شد اعاده‌ای نیست.
  ۲. بر این مکلف وجوب قصر یک حکم ظاهری است و مادامی است که قبل خروج الوقت حاضر نشود پس اگر نماز خواند سپس حاضر شد عمل مجزی نیست و يجب الاعادة تماماً. حال مثالی که زدیم بنابر مبنای اول است. و موضوع جدید حکم جدید خواهد داشت که اتمام باشد در اعمال آتیه.
- اما بر مبنای ما پس از قیام اماره مخالفه هم همان وجوب واقعی به جای خود باقی است، یعنی باز هم در واقع ظهر واجب است و نماز جمعه واجب واقعی نشده، بلکه یک حکم ظاهری است و یا به منزله حکم واقعی است، یعنی شارع که به ما می‌گوید: صدق العادل منظورش آن است که مؤدای اماره را به منزله واقع بین و آثار واقع را بر آن مترتب کن، یعنی اگر یقین داشتی که جمعه واجب واقعی است هر کاری می‌کردی الآن هم که اماره می‌گوید: جمعه واجب است همان کارها را بکن. برای مثال، اگر یقین داشتی می‌توانستی اول وقت این عمل را با نیت وجوب به جا آوری و می‌توانستی تأخیر بیاندازی الآن هم که اماره نزدت قائم شده همان اعمال را انجام بده یا مثلاً اگر یقین داشتی به وجوب جمعه و انجام می‌دادی می‌توانستی بعد از آن نافله را بخوانی الآن هم که اماره به دست تو رسیده همان کار را بکن (البته بنابر این که در وقت

فریضه خوانده نافله حرام باشد از باب این که امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص است) یا مثلاً اگر یقین داشتی به وجوب ظهر و آخر وقت ظهر هم بود تأخیر عمل و اشتغال به عمل دیگر عمداً حرام و موجب معصیت بود هکذا الآن که اماره به دست تو رسیده پس منظور این است که مؤدای اماره را مثل واقع ببینیم و تنزیل کنیم او را به جای واقع، یعنی در حقیقت به امید این که انشاء الله واقع همین است انجام بدهیم. اگر این شد می‌گوییم: این حکم ظاهری مادامی است، یعنی تا زمانی است که کشف خلاف نشود.

توضیح مطلب: در این جا سه صورت متصور است:

۱. مکلف از اماره متابعت نمود و بعد هم هیچ‌گاه کشف خلاف نشد نه در وقت و نه در خارج از وقت در این جا متابعت از اماره به اندازه واقع یا بیش از آن مصلحت خواهد داشت و فردای قیامت نصیب مکلف می‌گردد و در این فرض ثمره‌ای نیست.

۲. مکلف از اماره متابعت نمود، ولی بعد العمل و قبل خروج الوقت کشف خلاف شد در این جا معتزلی می‌گوید: همان عمل مجزی است و لایجب الاعاده، ولی ما می‌گوییم: مجزی نیست و اعاده عمل واجب است؛ زیرا مدلول اماره یک حکم ظاهری درست کرد مبنی بر این که ما آزاد و مرخص بوده و بر ترک واقع عقاب نمی‌شویم و حکم ظاهری فعلی مادامی است، یعنی تا زمانی ارزش دارد که کشف خلاف نشود و ما به واقع نرسیم؛ زیرا حکم ظاهری و مدلول اماره موضوعیتی ندارد، بلکه غرض این است که آن را به منزله واقع ببینیم و به امید این که واقع همین است انجام دهیم. حال وقتی کشف خلاف شد مکلف ملاحظه می‌کند که به واقع نرسیده و مصلحت واقع نصیب او نشده فیجب علیه الاعاده. آری، در سلوک بر طبق اماره این مقدار فایده وجود دارد که مصلحت فضیلت اول وقت را جبران می‌کند و بیش از این ارزشی ندارد به قول آقایان مصلحة السلوک بقدر السلوک کاملاً ثمره مبنای ما و معتزله را ملاحظه کردید.



۳. مکلف از اماره متابعت نمود و بعد العمل تا وقت باقی بود کشف خلاف نشد. آری، بعد الوقت کشف خلاف شد. برای مثال، پس از غروب آفتاب معلوم شد که ظهر واجب بوده نه جمعه در چنین فرض هم چون شارع به ما امر نموده که از اماره متابعت کنیم با این که ما از تحصیل علم متمکن بودیم پس باید مصلحت وقت را به ما اعطا کند و این که انجام عمل در این ظرف زمانی چند درجه مصلحت داشت باید به ما داده شود و جای مفسده واقعی ترک ظهر را جبران کند، ولی بعد کشف الخلاف آیا قضا واجب است یا خیر؟ مطلب روی مبانی مختلف دور می‌زند:

الف) بنابر این که قضا تابع ادا و به همان امر اول باشد حتماً قضا لازم است چون امر اول امثال نشده تا از دوش مکلف ساقط شود (شیخ رحمته الله متعرض این فرض نشده).

ب) و اما بنابر این که قضا به امر جدید باشد از قبیل اقبض یا فلیقضها باز دو صورت متصور است:

یکم. اگر موضوع قضا فوت باشد در ما نحن فیه قضا واجب نیست؛ زیرا فوت در موردی صادق است که یک عمل واجب و دارای مصلحت ملزمه‌ای باشد که بدون جبران از دست مکلف خارج شده در این صورت باید اتیان کند و در ما نحن فیه چنین نیست؛ زیرا واجب واقعی ولو ترک شده، یعنی ظهر را به جا نیاورده‌ام، ولی جای مصلحت واقع پر شده و لذا فوت صدق نمی‌کند پس قضا واجب نیست.

دوم. اما اگر موضوع قضا ترک باشد، یعنی عدم الاتیان بالواقع چه جبرانی باشد یا خیر؟ در ما نحن فیه صدق می‌کند؛ زیرا بعد از کشف خلاف مکلف می‌بیند که واقع را انجام نداده پس امر اقبض بر عهده او می‌آید.

الا ان یقال: مگر کسی بگوید ما مصلحت سلوکیه را قبول نداریم، یعنی نمی‌پذیریم که فلسفه حجیت امارات ظنیه با تمکن از علم عبارت باشد از

این که در سلوک بر طبق اماره مصلحت وجود دارد و لذا متابعت واجب شده، بلکه ما می‌گوییم: فلسفه حجیت امارات با تمکن از علم و با توجه شارع به خطأ امارات عبارت است از مصلحت تسهیل، یعنی چون تحصیل علم برای نوع مردم دشوار است شارع از دوش همه برداشته و به اماره اکتفا کرده آن‌گاه مصلحت تسهیل معذّر است، یعنی اگر کشف خلاف نشد در قیامت عذر خواهیم داشت اما اگر کشف خلاف شد مکلف می‌بیند که به مصلحت ملزمه واقع نرسیده فیصدق الفوت که اخص است فیجب الاعاده فافهم: شاید اشاره به این باشد که ما مصلحت تسهیل را کافی نمی‌دانیم و طرفدار مصلحت سلوکیه هستیم.

ثم ان هذا: مطالبی که تا به حال بیان کردیم و ثمراتی که میان قول خودمان با قول معتزله ذکر کردیم تماماً بنابر این بود که امر ظاهری، یعنی امری که برخاسته از اماره است مجزی نباشد و بعد کشف الخلاف اعاده لازم باشد اما اگر معتقد شدیم که مر ظاهری مجزی است و بعد کشف الخلاف هم اعاده‌ای در کار نیست دیگر مشکل است میان قول ما و قول معتزله فرقی باشد. شهید ثانی هم در *تمهید القواعد* فرموده: بنابر قول به تصویب بعد از کشف خلاف اعاده لازم نیست، ولی بنابر قول به تخطئه لازم است و مثال زده به باب قیام اماره بر موضوعی از موضوعات احکام مثل قبله منتهی به نظر ما مثال ایشان خدشه دارد؛ زیرا بحث ما در اماره بر احکام است که شیعه قائل به تخطئه و عامه قائل به تصویبند و اما در اماره بر موضوعات جمیع علمای اسلام مخطئه هستند؛ زیرا روشن است که اگر این مایع در واقع آب است با شهادت عدلین خمر نمی‌شود و اگر خمر است خلّ نمی‌شود.

نوبت دوم: مستشکل گفت: چه بر مبنای معتزله و چه بر مبنای شما باید در فعل جمعه مصلحت ملزمه‌ای باشد به اندازه مصلحت واقع یا بیش از آن که جلوی مفسده ترک واجب واقعی، یعنی ظهر را بگیرد. ما می‌گوییم: بنابر مبنای

معتزله که مدلول اماره را حکم واقعی می‌دانند آری، ولی بر مبنای ما که مدلول اماره را حکم ظاهری می‌دانستیم خیر؛ زیرا بر مسلک ما باید گفت: مصلحة السلوک بقدر السلوک، یعنی لازم نیست که در سلوک بر طبق اماره حتماً یک مصلحت اقوایی باشد که جای تمام مصلحت فائده واقع را بگیرد، بلکه مصلحت سلوک به قدر سلوک است توضیح این که در مثال ظهر و جمعه که در واقع ظهر واجب است. اگر اماره‌ای در ظاهر بر وجوب جمعه نداشتیم چندین گرفتاری بود:

۱. نماز جمعه را که با نیت وجوب انجام می‌دادیم بدعت بود نه سنت و تعبد و تسلیم.

۲. نماز ظهر را که در اول وقت انجام ندادیم از فضیلت اول وقت محروم شدیم.

۳. در وقت فریضه نافله خواندیم و این حرام است.

ولی الآن که اماره داریم و از آن متابعت کردیم و بعد العمل هم قبل خروج الوقت کشف خلاف شده تعبد به این اماره و حجیت آن و سلوک بر اساس اماره این توالی فاسده را برمی‌دارد، یعنی دیگر خواندن جمعه بدعت نیست، همچنین فضیلت اول وقت را به ما می‌دهند اما واجب واقعی ساقط نیست و باید انجام دهیم؛ زیرا مصلحت سلوک به قدر سلوک است و الفرض ان مدلول الامارة حکم ظاهری مادامی... .

همچنین متابعت از اماره موجب می‌شود که خواندن نافله در وقت فریضه حرام نباشد. البته در این جا بحثی است که آیا خواندن نافله در وقت واجب واقعی حرام است و یا در وقت فریضه ظاهری؟ اگر مبنای اول را برگزیدیم باید خواندن نافله در ما نحن فیه مصلحتی داشته باشد که جلوی مفسده فعل نافله در وقت فریضه را بگیرد، ولی بر مبنای دوم نیازی به این نیست؛ زیرا فرض این است که مکلف نافله را در ظرف زمانی فریضه ظاهری

که انجام نداده، بلکه پس از آن انجام داده و فعل نافله یک حکم واقعی است که مفسده ندارد.

نوبت سوم: مستشکل گفت: بنابر هر دو مبنا باید در فعل جمعه مصلحتی باشد که جلو مفسده ترک واجب واقعی را بگیرد و در نتیجه واجب واقعی مضمحل و نابود می‌گردد و بر هر دو مبنا یک وجوب بیش‌تر نیست ظاهراً و واقعاً، ما می‌گوییم: بر مبنای معتزله که مدلول اماره را حکم واقعی می‌دانند. آری، وجوب ظهر مضمحل می‌شود و وجوب جمعه به جای آن می‌آید، ولی بر مبنای ما که به مدلول اماره به چشم واقع می‌نگریم و آن را یک حکم ظاهری محسوب می‌کنیم و غرض اصلی همان واقع است دیگر وجهی برای اضمحلال و نابودی واجب واقعی نیست، بلکه الآن هم در واقع ظهر واجب است و ما موظفیم به واقع برسیم منتهی راه رسیدن به واقع را در اماره انتخاب کرده‌ایم آن‌گاه اگر اماره مصادف در آمد فهو المطلوب. و اگر مخالف در آمد چنانچه کشف خلاف هرگز نشد باید در سلوک بر طبق اماره مصلحت باشد و اگر در وقت کشف خلاف شد اثر بقای وجوب واقعی عبارت است از لزوم اعاده بلاشکال و اگر در خارج وقت کشف شد باز بقای وجوب واقعی اثر دارد که همان لزوم قضا باشد منتهی علی اختلاف المبانی که قبلاً ذکر شد، پس بر مبنای معتزله که مدلول اماره را حکم واقعی می‌دانند در ما نحن فیه آن حکم واقعی که وجوب ظهر باشد مضمحل می‌شود و جای آن وجوب واقعی جمعه می‌آید، ولی بر مبنای ما وجوب واقعی به حال خود باقی است و مدلول اماره هم صرفاً حکم ظاهری است.

تشبیه: به اعتقاد ما اماره در احکام شرعیه از قبیل وجوب و حرمت و... همانند اماره در موضوعات خارجیّه از قبیل موت زید و حیات عمرو و... است در موضوعات شیعه و سنی می‌گویند اماره طریقت دارد، یعنی قیام اماره سبب نمی‌شود که همین الآن مؤادی آن حادث شود، بلکه مدلول آن در واقع و

خارج یا حاصل است و یا نیست. برای مثال، اگر دو عادل به موت زید اخبار نمودند این چنین نیست که با اخبار موت هم حاصل شود، بلکه قبل الاخبار یا موت در واقع هست یا نیست و این قیام اماره فقط سبب می شود که آثار و احکام موت ثابت شود، یعنی ورثه حق داشته باشند اموال را تقسیم کنند، زوجه حق تزویج با غیر داشته باشد و... و این ترتیب آثار هم مادامی است که کشف خلاف نشود و همین که کشف خلاف شد از اول امر تمام آثار باطل می گردد، یعنی تقسیم مال باطل بوده، ازدواج باطل بوده و... حال ما می گوئیم وضع امارات در احکام همانند وضع آن ها در موضوعات است که مدلول اماره به منزله حکم واقعی است و اصل واقع است و بعد کشف الخلاف یجب الاعادة ادائاً او قضائاً.

نوبت چهارم: مستشکل گفت: همان طور که سببیت معتزلی مستلزم تصویب بود و هو باطل بالاجماع همچنین مصلحت سلوکیه شما نیز مستلزم تصویب است و هو باطل بالاجماع به این بیان که معتزلی می گوید مصلحت حادثه در مدلول اماره جای مصلحت واقعه را می گیرد و در نتیجه همین مدلول اماره وظیفه مکلف است و شما می گوئید مصلحت سلوکیه جای واقع را پر می کند و واجب واقعی نابود می گردد و در نتیجه همان مدلول اماره وظیفه فعلی ماست و لاغیر و هذا هو التصویب الباطل، شیخ می فرماید: مبنای معتزله که مدلول اماره را حکم واقعی می دانست مستلزم تصویب هست، ولی مبنای ما که متابعت از اماره را حکم ظاهری می دانیم نه تنها مستلزم تصویب نیست، بلکه ضد تصویب و ردّ بر آن است؛ زیرا مصوبه می گویند در حق جاهل اصولاً حکمی در واقع نیست، بلکه وظیفه واقعی او همان مدلول اماره است در حالی که ما می گوئیم: خداوند در لوح محفوظ احکامی دارد و مدلول اماره به عنوان طریق به سوی واقع منظور نظر است، یعنی او را به منزله واقع می بینیم و آثار واقع را بر آن مترتب می کنیم فاین هذا من التصویب؟

نوبت پنجم: دو نکته:

الف) مطالبی که مرحوم شیخ در این چند مرحله بیان نموده‌اند در واقع هم جواب ان قلت مورد بحث ماست و هم جواب اشکالی است که سابقاً در فرض سوم بحث ما با این قبه طرح شد.

ب) مخالفت اماره با واقع گاهی به این است که حکم واقعی و جوب ظهر بوده و مدلول اماره و جوب جمعه است و جواب‌هایی که تا به حال دادیم بر این اساس بود، ولی گاهی به این است که فرضاً عملی مثل جمعه در واقع واجب بوده، ولی اماره ظنی بر حرمت آن قائم شد الآن این شق مورد بحث ماست:

مستشکل می‌گوید: اگر ما فرض کنیم که مثلاً جمعه عند الله واجب است و ما علم به آن نداریم اما اماره می‌گوید جمعه حرام است. در این جا از دو حال خارج نیست:

۱. یا این است که بعد از قیام اماره هم جمعه حرام نخواهد بود که در این فرض لازم می‌آید عمل به اماره واجب نباشد و اللازم باطل فالملزوم مثله.

۲. و یا این است که جمعه حرام می‌شود خود این قسم دو فرض دارد:

فرض اول: یا این است که وجوب واقعی جمعه هم به حال خود باقی است پس یلزم اجتماع دو حکم متضاد به نام وجوب و حرمت در یک موضوع که جمعه باشد و اللازم باطل فالملزوم مثله.

فرض دوم: و یا این است که وجوب واقعی جمعه دیگر باقی نیست، بلکه منتفی شده که در این صورت یلزم حکم واقعی مضمحل شود و هرچه هست همین مدلول اماره باشد و هذا هو التصویب الباطل.

ما می‌گوییم: بعد از قیام اماره بر حرمت هم آن وجوب واقعی جمعه به حال خود باقی است شما گفتید: این امر مستلزم اجتماع ضدین در موضوع واحد است و هو باطل ما می‌گوییم: خیر، هر موضوعی حکم علی‌حده‌ای دارد

و جوب واقعی جمعه موضوعش ذات العمل در واقع است با قطع نظر از علم ما و جهل ما و با قطع نظر از قیام اماره و عدم آن، ولی موضوع حرمت ظاهری جمعه عبارت است از: الفعل الذى قامه الامارة على حرمتها پس موضوع حکم واقعی الشیء لابشرط است و موضوع حکم ظاهری الشیء بشرط شیء و اینها دو موضوعند و هیچگاه اجتماع ضدین نیست. پس بعد الاماره هم و جوب واقعی به حال خود باقی است.

سؤال: پس از قیام اماره مانند آن و جوب واقعی چه اثر دارد؟ بالأخره باقی باشد یا نه و وظیفه ما فعلاً عمل به اماره است پس بقای آن چه نقشی دارد؟

جواب: اثرش آن است که دستجاتی در برابر آن حکم مسئولند از قبیل عالمین به حکم واقعی که باید به واقع عمل کنند و الا معاقبتند و نیز کسانی که اماره موافق با واقع دارند مسئولند و باید به واقع عمل کنند و نیز جاهل مقصر هم مسئول است که نرفته و تفحص نکرده و علم یا ظن معتبر تحصیل نکرد و افرادی هم نسبت به واقع معذورند از قبیل جاهل قاصر که هرچه کوشید دسترسی پیدا نکرد و اصل براءت جاری کرد و با واقع مخالفت کرد معذور است و کسی که اماره معتبره به دست او رسید، ولی مخالف واقع بود او نیز عند الله تعالی معذور خواهد بود.

خلاصه کلام: این که ابن قبه می گوید: تعبد به خبر واحد یا مطلق امارات ظنیه مستحیل است، ما می گوئیم: در فرض انسداد باب علم سخنان شما باطل است، چنان که تفصیلاً گذشت. و در فرض انفتاح باب علم بر مبنای طریقیست محضه بدون جبران و تدارک واقع حق با شماست و تعبد تالی فاسد دارد، ولی بر مبنای سببیت تالی فاسدی ندارد و مستحیل نیست منتهی سببیت خود سه چهره داشت:

۱. سببیت اشعری که باطل شد.

۲. سببیت معتزلی که باطل شد.

۳. مصلحت سلوکیه که بلا مانع بود.

(فالتعبد امرٌ ممكن لا استحالة فيه)

رأى ابوالحسین بصری: دربارهٔ امکان و یا امتناع و یا ضرورت عقلی تعبد به امارات ظنیه روی هم رفته سه نظریه وجود دارد:

۱. ابن قبه می گفت: تعبد به خبر واحد، بلکه مطلق الظن عقلاً مستحیل است، یعنی تالی فاسد دارد.

۲. مشهور اصولیین شیعه و سنی می گفتند: تعبد به امارات ظنیه عقلاً ممکن است به امکان وقوعی.

۳. ابوالحسین بصری معتزلی می گوید: تعبد به امارات ظنیه عقلاً ضرورت دارد و بر خدای حکیم فرض و لازم است که بندگان را به امارات ظنیه متعبد سازد و ترک آن قبیح است، یعنی تالی فاسد دارد.

سخنان ابن قبه محاسبه شد، فرمایشات مشهور نیز بررسی شد اینک طرف بحث ما جناب بصری است، ولی دلایل متعددی بر مدعای خویش اقامه نموده ما به عنوان نمونه یکی از آن‌ها را بیان می کنیم: اگر ما به علم اکتفا کنیم و شارع امارات را در حق ما حجت نکند لازم می آید که قسمتی از احکام واقعیه از دست ما بیرون رود و اللازم باطل فالملزوم مثله.

مرحوم شیخ در مقام جواب صور مختلفی را تصویر می کنند. آن گاه در بعضی صور کلام مستدل را می پذیرند و در بعضی دیگر رد می کنند.

بیان ذلک: شما که می گوئید: تعبد به امارات واجب است آیا بر فرض انسداد باب علم می گوئید؟ و یا حتی بر فرض انفتاح؟

اگر بر فرض انسداد می گوئید: تعبد به اماره ضرورت دارد خواهیم گفت: در زمان انسداد باب علم یا تکالیف الهیه باقی است و باید امتثال شود و یا تکلیفی در کار نیست و ما آزادیم کالمجانین و البهائم و... احتمال دوم بالاجماع باطل است و لایلتزم به احد من العلماء. پس تعیین پیدا می کند فرض



اول که در زمان انسداد هم ما مکلفیم آن‌گاه عقل استقلالاً حکم می‌کند به این‌که در فرض انسداد و عدم تمکن از علم به ابقای تکلیف وظیفه ما عمل به امارات ظنیه و ظن اطمینانی است از باب این‌که اذا تعذر العلم قام الظن مقامه و از باب این‌که اطمینان علم عادی و عرفی و عقلایی است و به احتمالات خلافیه اعتنا نمی‌کنند. حال شما که می‌گویید: بر خداوند واجب است در فرض انسداد که ما را به اماره متعبد سازد با این‌که عقل مستقل به این امر است کلامتان دو صورت دارد:

۱. ایجاب شارع امضایی باشد، یعنی بر شارع لازم است که این حکم عقل را امضا و تأیید فرماید اگر مرادتان این است فهو حسن چون راه بهتری در کار نیست.  
 ۲. ایجاب شارع مقدس تعبد به اماره را تأسیس باشد، یعنی قطع نظر از این‌که عقل حکم می‌کند شارع بما هو شارع تعبد را بر ما واجب کند.

می‌گوییم: این سخن باطل است؛ زیرا با وجود داعی عقلی حاجتی به جعل شارع و داعی شرعی نیست، بلکه عبث است، بلکه تحصیل حاصل است و هو محال. آری، در یک فرض با وجود حکم عقل، ایجاب شرعی معقول است و آن فرض است که در نظر عقل مابین ظنون تفاوتی نیست، ولی در دید شارع میان ظنون فرق است و پاره‌ای از آن‌ها مثل ظن حاصله از خبر واحد ثقه و... دارای ارزش بیش‌تری هستند و لذا خصوص آن‌ها را حجت نموده است.

و اما اگر در زمان انفتاح باب علم و تمکن مکلف از تحصیل علم می‌گویید: تعبد به امارات واجب است خواهیم گفت این فرض دو صورت دارد:

۱. تحصیل علم آسان است؛  
 ۲. تحصیل علم دشوار است، یعنی برای هر پیش‌آمدی باید فرسخ‌ها راه رفت تا به سرچشمه علم رسید.

اما صورت اول: اگر بر فرض انفتاح و سهولت تحصیل علم می‌گویید بر شارع واجب است ما را به امارات ظنیه متعبد سازد خواهیم گفت این دو صورت دارد:

۱. مرادتان وجوب عینی است، یعنی بر شارع لازم است که تعبد به امارات را در حق ما واجب عینی کند و بگوید: فقط به اماره عمل کن نه به علم ما خواهیم گفت: این سخن بی‌معناست و مما یضحک به الثکلی است؛ زیرا اگر به اماره می‌شود عمل کرد پس به علم به طریق اولی.

۲. مرادتان وجوب تخییری است، یعنی بر شارع فرض است که به نحو واجب تخییری بفرماید: اعمال بالامارة او حصل العلم خواهیم گفت: عقل ما وجوب تخییری را درک نمی‌کند؛ زیرا وقتی عقل می‌تواند به وجوب تخییری حکم کند که یقین داشته باشد که در اماره مصلحتی وجود دارد به اندازه مصلحت واقع تا عند الخطا جبران مافات شود تا عقل حکم کند به وجوب تخییری و چنین علمی برای عقل معقول نیست.

و اما صورت دوم: اگر بر فرض انفتاح، ولی عسرت تحصیل علم این حرف را می‌زنید خواهیم گفت این دو صورت دارد:

۱. برخی از امارات عند الشارع ارزش مندتر از بعضی دیگرند در این جا حق با شماست که باید شارع برای مصلحت تسهیل علی المشهور و یا مصلحت سلوکیه علی قولنا متابعت از اماره را بر ما واجب کند.

۲. هیچ کدام از ظنون عند الشارع دارای مزیتی نیستند در این فرض هم حکم شارع اگر امضایی باشد مقبول است، ولی اگر تأسیس باشد غلط است مثل فرض انسداد پس کلام بصری فی الجملة مقبول است نه بالجمله.

### مقام دوم: وقوع تعبد به ظن

در آغاز مباحث ظن فرمودند: در این مقصد دو مقام از بحث وجود دارد:

۱. مقام امکان تعبد به ظن: در این باره سه نظریه مطرح شد:

(الف) امتناع تعبد به ظن، بنابراین نوبت به بحث از وقوع نمی‌رسد.

(ب) ضرورت تعبد به ظن، بنابراین هم نوبت به بحث از وقوع نمی‌رسد،

بلکه حتماً واقع شده است.

ج) امکان تعبد به ظن، بنابراین نوبت به بحث از وقوع خارجی می‌رسد.  
 ۲. مقام وقوع تعبد به ظن: سؤال: آیا علاوه بر امکان تعبد، در خارج هم چنین تعبدی واقع شده یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا شارع مقدس امارات ظنیه را در حق ما حجت کرده یا خیر؟ به بیان سوم آیا عقلاً یا شرعاً دلیلی بر حجیت ظنون علی الاطلاق (هر ظنی از هر راهی حاصل شود چنانچه انسدادی‌ها می‌گویند) و یا فی الجمله (یعنی پاره‌ای از ظنون مثل ظن حاصله از خبر ثقه و...) داریم یا خیر؟ در این باره به‌طور کلی سه نظریه ابراز شده است:

۱. سید مرتضی و اتباع وی که انفتاحی هستند می‌گویند: اگرچه تعبد به ظن امکان دارد، ولی در خارج واقع نشده چون نیازی بدان نیست.

۲. میرزای قمی و اتباعش که انسدادی هستند می‌گویند: به حکم عقل مطلق الظن در حق ما حجت است و ما موظفیم به هر ظنی از هر راهی که حاصل شود عمل کنیم مگر ظنونی که دلیل قطعی بر بطلان آن داریم.

۳. مشهور اصولیین که می‌گویند: باب العلم منسد است، ولی باب العلمی منفتح است می‌گویند: به حکم شارع پاره‌ای از ظنون در حق ما حجت شده و از آن‌ها به ظنون خاصه یا معتبره تعبیر می‌کنند.

حال قبل از هر سخنی باید تأسیس اصل نموده و مقتضای قاعده اولیه را با قطع نظر از دلیل خاص روشن سازیم: سؤال این است که آیا الاصل فی الظن جواز العمل بها او حرمته؟

قبل از جواب به این سؤال باید دید که فایده این بحث چیست؟ و ما چه نیازی به تأسیس اصل داریم؟ می‌گوییم: از این اصل در موارد شک و تردید بهره می‌گیریم.

بیان مطلب: هنگامی که به سراغ ادله رقتیم نسبت به پاره‌ای از ظنون از قبیل ظن قیاسی مثلاً یقین می‌کنیم که حجت نیست و نباید بدان متعبد شویم و

نسبت به بعضی از ظنون از قبیل خبر ثقه و... هم یقین می‌کنیم که شارع ما را بدان متعبد ساخته، ولی نسبت به بعضی ظنون از قبیل اجماع منقول و شهرت فتواییه و... شک می‌کنیم که آیا دلیلی بر اعتبار آن داریم یا خیر؟ در چنین مواردی از آن اصل استفاده می‌کنیم. حال برگردیم به تأسیس اصل: آیا اصل اولی در باب ظن جواز عمل به ظن است مگر ظنونی که با دلیل باطل شده و یا اصل اولی حرمت عمل به ظن است الا ما خرج بالدلیل؟ در این باره چند نظریه مطرح است:

۱. نظریه مشهور: مشهور می‌گویند: الاصل حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدلیل، منتهی بحثی است که آیا این حرمت، حرمت ذاتی است آن گونه که به وحید بهبهانی منتسب است و یا حرمت تشریحی است کما علیه المشهور و توضیح بیش تر خواهد آمد.

مشهور که می‌گویند: عمل به ظن اولاً و بالذات حرام است به حرمت تشریحی. و تشریح دو معنا دارد: الف) ادخال ما لیس من الدین فی الدین، ب) ادخال ما لم یعلم کونه من الدین فی الدین ما نحن فیه از همین قسم است. به چهار دلیل تمسک کرده‌اند:

۱. آیاتی از قرآن: مرحوم شیخ به یک آیه اکتفا می‌کنند و آن این است: «قُلْ ءاللهُ اَدْنٰۤى لَّكُمْ اَمْ عَلَى اللّٰهِ تَفْتَرُوْنَ»<sup>۱</sup>

کیفیت استدلال: خداوند در این آیه امور را دو قسم کرده الف) اموری که خدا اذن داده به آنها از قبیل واجبات و محرمات مسلمه این امور را می‌توان به خدا اسناد داد. ب) اموری که خدا اذن نداده، اسناد این امور به خداوند افتراست و هو حرام. حال کسی که حکمی را به خدا اسناد می‌دهد بدون دلیل این افترا و دروغ بستن بر خداست و هو حرام.

۲. طوایفی از سنت که مرحوم شیخ به یک روایت اکتفا می‌کند و آن این‌که: عن ابی عبد الله علیه السلام القضاة اربعة ثلاثة فى النار و واحد فى الجنة... و رجل قضی بالحق و هو لا یعلم فهو فى النار به حکم این حدیث قاضی و مجتهدی که بدون علم قضاوت نموده و فتوا داده در آتش خواهد بود ولو فتوای او مطابق واقع باشد. حال کسی که بر طبق اماره‌ای متعبد می‌شود در حالی که خدا آن را حجت نکرده و او نمی‌داند داخل در نار خواهد بود ولو اماره مصیب باشد.

۳. اجماع: مرحوم فرید بهبهانی ادعای اجماع نموده و فرموده عدم جواز تعبد به ظن بدون دلیل از اموری است که حتی عوام الناس هم می‌دانند تا چه رسد به فقهای بزرگوار.

۴. حکم عقل: اگر از عقل و عقلا و عرف سؤال کنیم: بنده‌ای که نمی‌داند آیا این عمل عند المولی واجب است یا نه اگر از پیش خود به وجوب آن ملتزم شود و آن را به خدا نسبت دهد چگونه است؟ عقل می‌گوید: قبیح است، مذموم است و استحقاق ملامت دارد.

نعم: مقدمه: احتیاط عبارت است از این‌که انسان اگر احتمال وجوب مثلاً می‌دهد عمل را انجام دهد یا احتمال حرمت می‌دهد ترک کند و یا به امید رسیدن به واقع عمل را انجام دهد:

حال بعضی‌ها گفته‌اند: همان‌طور که تعبد به یک حکمی نادانسته قبیح است همچنین انجام یا ترک یک عملی احتیاطاً هم تشریح و قبیح است چون در این‌جا هم علم نداریم و صرف احتمال است. به عبارت دیگر، باب احتیاط هم مثل باب تعبد به ظن بدون علم است اگر این تشریح است باید آن هم تشریح باشد و لیس فلیس، شیخ می‌فرماید: میان احتیاط و ما نحن فیه تفاوت از زمین تا آسمان است؛ زیرا تعبد به ظن بدون دلیل بدان معناست که ما ملتزم شویم که مدلول اماره حکم خداست و به خدا نسبت دهیم در حالی که نمی‌دانیم اما احتیاط بدان معناست که ما احتمال می‌دهیم واجب باشد انجام دهیم بدون

این که به شارع مستند کنیم، میان این دو فرقی واضح است؛ زیرا اولی صددردم مبعوض و قبیح است و دومی صددردم مطلوب و حسن است.

و الحاصل: متابعت از ظن و عمل به مظنه سه نوع است:

۱. عمل به ظن از باب تعبد و تدین، یعنی اسناد امر مظنون به خداوند بدون دلیل معتبر باشد این همان تشریح است و هو محرم بالادلة الاربعة.

۲. عمل به مظنه از باب احتیاط باشد این قسم سه شعبه دارد:

الف) در بعضی موارد عمل به ظن از باب احتیاط رجحان و حسن دارد و آن در شبهات وجوبیه یا تحریمیّه است. برای مثال، احتمال می‌دهیم که دعا عند رؤیة الهلال واجب باشد و احتمال هم می‌دهیم که جایز باشد از باب احتیاط انجام می‌دهیم و العقل يحکم بحسن الاحتیاط....

ب) در بعضی موارد عمل به ظن از باب احتیاط نه حسن دارد و نه قبیح، بلکه جایز است و آن در موارد دوران بین المحذورین است که آیا مثلاً دفن کافر واجب است یا حرام در این جا احتیاط در جانب احتمال حرمت به این است که دفن کافر را ترک کنیم، ولی این احتیاط معارض است با احتیاط در جانب احتمال وجوب که به فعل دفن است و حیث این که هر دو احتمال مساوی هستند لذا احتیاط نسبت به هر طرفی مباح و جایز است.

ج) در بعضی موارد عمل به مظنه از باب احتیاط قبیح و حرام است و آن در موردی است که احتیاط با یک اصل معتبر و یا دلیل معتبری مخالفست کند. برای مثال، از راه شهرت فتواییه به وجوب جمعه ظن پیدا کردیم، ولی خبر واحد ثقه‌ای بر حرمت آن دلالت نمود و یا استصحاب بر حرمت آن دلالت کرد در این جا عمل به مظنه و احتیاط، یعنی فعل جمعه با دلیل معتبر منافی بوده و حرام خواهد بود پس جابه‌جا مطلب فرق دارد.

۳. عمل به ظن از باب اشتها و میل و دل‌بخواهی باشد نه از باب تعبد و نه احتیاط چنین امری رجحان نداشته و مستحب نخواهد بود، بلکه دو صورت دارد:

(الف) در بعضی موارد جایز است و آن در دوران بین المحذورین است.  
 (ب) و در بعضی موارد حرام است و آن در موردی است که عمل به ظن با  
 یک اصل یا دلیل معتبر مخالف باشد همانند مثال فوق در نماز جمعه.  
 و منها: مشهور اصولیین در مقام تأسیس اصل گفتند: الاصل حرمة التعبد  
 بالظن....

ولی بعضی از علما گفته‌اند: الاصل عدم حجیة الظن الا ما خرج بالدلیل این  
 همان استصحاب عدم حجیت است به این بیان: روزگاری بود که ظن بما هو  
 ظن حجیت نداشت. حال شک داریم که آیا از طرف شارع حجت شده یا نه؟  
 استصحاب می‌کنیم عدم آن را و نتیجه می‌گیریم پس عمل به آن جایز نیست و  
 حرام است چون تشریح است، ای ادخال ما لیس من الدین فی الدین. مرحوم  
 شیخ می‌فرماید: اگرچه اصل همین است؛ زیرا قانون کلی این است که کل  
 شیء شک فی حدوثة الاصل عدمه و در ما نحن فیه هم حجیت فلان ظن  
 مشکوک است که جعل شده یا نه و الاصل عدمها و لکن نیازی به این اصل  
 نداریم و بر مقتضای آن اثری مترتب نیست.

**توضیح مطلب:** گاهی اثر شرعی بر وجوب یک شیء مترتب می‌شود در  
 این جا باید وجود آن شیء احراز شود یا علماً و یا ظناً و یا استصحاباً. برای  
 مثال، خمر بودن اثرش حرمت و نجاست است و تا خمیریت احراز نشود این  
 اثر بار نمی‌شود.

و گاهی اثر بر عدم یک امری مترتب می‌شود. برای مثال، طهارت بر عدم  
 خمیریت این مایع مترتب است در این جا هم باید آن موضوع، یعنی عدم  
 الخمریة علماً یا ظناً یا استصحاباً احراز شود.

ولی گاهی اثر بر عدم العلم به یک امری مترتب می‌شود. برای مثال، در شک  
 در حلیت و حرمت می‌گوییم چون نمی‌دانی و شک داری حکم کن به حلیت  
 ظاهریه و ما نحن فیه من هذا القبیل، یعنی اثر که حرمت تعبد به ظن باشد بر

عدم حجیت مترتب نیست تا به استصحاب آن عدم را احراز کنیم سپس اثر بار شود، بلکه اثر بر عدم علم به حجیت بار می‌شود، یعنی همین که شک کنیم که آیا تعبد به این ظن جایز هست یا نه حکم می‌کنیم به حرمت تعبد از باب تشریح، یعنی ادخال ما لم يعلم کونه من الدین فی الدین.

تنظیر: ما نحن فیه نظیر قاعده اشتغال است که عقل می‌گوید: الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی موضوع، اشتغال ذمه است یقیناً و حکم، وجوب تحصیل فراغت یقینیه است و برای حکم به وجوب فراغ نیازی نداریم که عدم الفراغ را احراز کنیم علماً او ظناً او بالاصل تا در مورد شک بگوییم: الاصل عدم الفراغ سپس حکم وجوب تحصیل فراغ بار شود، بلکه کافی است که شک در فراغ داشته باشیم، عدم العلم باشد همین که عدم العلم آمد العقل یحکم بوجوب تحصیل الفراغ.

فافهم: شاید اشاره به این باشد که در ما نحن فیه دو اصل قابل جریان است:

۱. اصل حکمی که ما گفتیم و آن اصالة الحرمة بود عند الشک در جواز

و حرمت.

۲. اصل موضوعی که همان اصل عدم حجیت یا عدم وقوع تعبد باشد تا در

نتیجه حکم به حرمت بر آن بار شود. پس استصحاب عدم حجیت هم قابل جریان است.

و منها: به بعضی از علما از قبیل محقق کاظمی نسبت داده شده که ایشان

می‌گوید: الاصل اباحة التعبد بالظن.

بیان ذلک: در مباحث شک خواهد آمد که با قطع نظر از حکم شارع آیا از

دید عقل مقتضای قاعده و اصل اولی در هر چیزی اباحه و جواز و رخصت

است، یعنی ما نسبت به هر چیزی آزادیم مگر در مواردی که شارع حرام کند؟

و یا اصل اولی حرمت است؟ مشهور گفته‌اند: الاصل فی الاشياء الاباحه،

جماعتی گفته‌اند: الاصل فی الاشياء الحظر.



و برخی هم تفصیلی دارند که در محل خود باید بررسی شود و هر گروه هم برای اثبات مدعای خود دلایلی دارند. حال در ما نحن فيه اصالة الاباحه در تعبد مبتنی بر مبنای اول است به این معنا که الاصل فی الاشياء الاباحه الا ما خرج بالدلیل و تعبد به ظن یا حجیت ظن هم شیء از اشیاست فالاصل فيه الاباحه الا ما خرج بالدلیل و صار محرماً كالقياس و... .

مرحوم شیخ می‌فرماید: اولاً این سخن قائل ندارد و تنها به محقق کاظمی نسبت داده شده که آن هم معلوم نیست و ثانیاً بر فرض صحت انتساب سخنی باطل است به دو دلیل:

۱. این که تعبد به ظن مباح باشد معقول نیست (و ما نحن فيه صغرای آن کبرای کلی نیست).

بیان ذلک: دو مقدمه:

الف) ما یک وجوب یا حرمت تعیینی داریم که در واجب ترک آن جایز نیست مطلقاً، یعنی چه چیزی به جای آن بگذاریم یا نه، با بدل یا بی‌بدل و در حرام تعیینی هم فعل آن جایز نیست مطلقاً چه امر دیگری را ترک بکنیم یا خیر؟ و یک وجوب تخیری داریم که ترک آن جایز است مع البدل. برای مثال، در خصال کفاره ترک عتق جایز است به شرط این که به جای آن اطعام مثلاً حاصل شود و هكذا... و یک اباحه بالمعنی الاخص داریم که فعل و ترک آن مساوی است یجوز فعله و یجوز ایضاً ترکه لا الی بدل، یعنی در ترک آن هم چیز دیگری به جای آن گذاشته نمی‌شود برخلاف واجب تخیری.

ب) در مورد عمل به ظنی که دلیل بر اعتبارش نداریم تارة دلیل معتبری برخلاف آن هست و تارة نیست اگر نباشد تارة اصل عملی موافق با آن داریم و تارة اصل عملی برخلاف آن که در هر حال اگر این ظن نبود ما باید به آن دلیل یا اصل عمل می‌کردیم.

با حفظ این دو نکته می‌گوییم:

در تعبد به ظن اصالة الاباحه جاری نیست؛ زیرا تعبد به ظن به معنای التزام به امر مظنون است به عنوان حکم الله و چنین چیزی یا واجب تعیینی است اگر ثابت شود که شارع این اماره را معیناً در حق ما حجت کرده در قبال اصل و یا حرام تعیینی است اگر شارع فرموده باشد هر جا فلان اماره با فلان اصل معارض شد به اماره اعتنا نکن و یا حداکثر واجب تخیری است که ما مخیریم بین العمل به اماره یا به اصل مقابل پس در واقع یا شارع فرموده: *اعمل معینا و یا فرموده لا تعمل و یا فرموده مخیری بین اماره و بین استصحاب و سخنی از اباحه نیست.* به عبارت دیگر، یا شارع در واقع فرموده: *اعمل بالاماره و اماره حجت است فیجب و یا فرموده لا تعمل پس اماره حجت نیست و سخنی از اباحه نیست.* آری، غایة الامر و جوب تخیری است نه اباحه.

۲. الاصل فی الاشیاء الاباحه در موارد شک است، یعنی احتمال می دهیم که این شیء مباح نباشد به اصل تمسک می کنیم اما در مواردی که احراز شده عدم الاباحه جای تمسک به اصل نیست و ما نحن فیه من هذا القبیل؛ زیرا قبلاً دانستیم که عقل استقلالاً حکم می کند به قبح تعبد و اسناد امر به شارع از باب تشریح و چنین موردی جای آن اصل نیست.

و منها: مقدمه: در جای خود خواهد آمد که در دوران میان محذورین که آیا فلان امر واجب است یا حرام دو مبنا وجود دارد ۱. *تخیر و هو المشهور* ۲. *اختیار جانب تحریم از باب این که دفع مفسده از جلب منفعت بهتر است* (گرچه این سخن مخدوش است کما ثبت در باب برائت و احتیاط).

با حفظ این مقدمه می گوئیم: مسئله تعبد به ظن و عدم تعبد از قبیل دوران بین المحذورین است؛ زیرا اگر در واقع و عند الله اماره از امارات معتبره باشد تعبد به آن واجب است و اگر از امارات غیر معتبره باشد تعبد به آن حرام است چون تشریح است. حال ما نمی دانیم که در واقع کدام است. پس نمی دانیم که آیا تعبد واجب است یا حرام و در دوران بین محذورین یا

باید حکم به تخییر نمود و یا معیناً جانب حرمت را گرفت و حکم به حرمت تعبد نمود.

مرحوم شیخ می‌فرماید: ما نحن فيه از باب دوران میان وجوب و حرمت نیست، بلکه حکم معین است و هو حرمة التعبد؛ زیرا موضوع وجوب تعبد حجیت است و آن محرز نیست، ولی موضوع حرمت تعبد عدم حجیت نیست تا بگویید آن هم محرز نیست، بلکه موضوع آن شک در حجیت و عدم العلم به حجیت است و در ما نحن فيه عدم العلم هست پس حکم به حرمت می‌شود.

تنظیر: عبادتی اگر بخواهد مشروع باشد باید دارای رجحان باشد یا وجوبی و یا استحبابی. حال برای حکم به حرمت و نامشروع بودن یک عبارت نیازی به احراز عدم رجحان نیست، بلکه کافی است که رجحان ثابت نشود تا حکم به حرمت کنیم مثل نماز در ایام استظهار.

و منها: مقدمه: در باب علم اجمالی به تکلیف و شک در مکلف‌به‌صوری متصور است یکی از آن صور دوران بین تعیین و التخییر است. برای مثال، در خصال کفاره یقین داریم که مولی امر به صوم نموده اما مرددیم که آیا معیناً صم فرموده و یا به نحو تخییر فرموده: صم او اطعم در چنین مواردی میان اصولیین دو نظریه وجود دارد:

۱. مشهور می‌گویند: معیناً باید جانب تعیین را گرفت از باب قدر متیقن؛ زیرا در واقع اگر خصوص صوم واجب شده که همان را اتیان کردیم و اگر مخیر بین صوم و عتق هم شده‌ایم باز صوم یک طرف تخییر است و علی‌ای حال مجزی است پس اشتغال یقینی داشتیم و فراغت یقینی حاصل کردیم.

۲. گروهی می‌گویند: ما مخیریم که جانب تعیین را بگیریم و یا جانب تخییر را چون شک داریم که آیا تعیین هست یا نه؟ اصالة البرائة نسبت به تعیین جاری می‌سازیم.

با حفظ این مقدمه بعضی‌ها گفته‌اند: ما نحن فيه، یعنی مسئله تعبد به ظن از قبیل دوران بین التعین و التخییر است؛ زیرا ما علم اجمالی داریم که شریعت احکام و تکالیفی را به دوش ما نهاده و وظیفه داریم نخست آن احکام را بشناسیم سپس به آن‌ها عمل کنیم پس اشتغال یقینی آمده که وظیفه ما شناخت احکام است، ولی مردم هستیم که آیا معیناً بر ما واجب است تحصیل خصوص اعتقاد یقینی؟ و یا مخیر هستیم بین تحصیل اعتقاد ظنی یا یقینی و به عبارت دیگر، مطلق الاعتقاد واجب است؟ آیا به این ظن می‌توانیم اکتفا کنیم یا خیر؟ حتماً باید تحصیل یقین کنیم؟ پس دوران میان تعیین و تخییر است و در آن باب بر مبنای مشهور باید جانب تعیین را گرفت در نتیجه حق ندارم به مطلب الاعتقاد و به ظن اکتفا کنیم در نتیجه عمل به ظن حرام است.

مرحوم شیخ می‌فرماید: اولاً دوران میان تعیین و تخییر در زمینه احکام شرعیه است که نمی‌دانیم آیا شارع فرموده: صم یا فرموده: صم او اعتق و اما در احکام عقلیه جای این دوران و تردید نیست و ما نحن فيه من هذا القبیل.

بیان ذلك: غرض اصلی و واجب بالذات در احکام همانا امثال آن‌هاست منتهی امثال واجب متوقف بر شناخت آن است پس شناخت مقدمه امثال است و حاکم به آن عقل است (و اگر شرع هم بگوید حمل بر ارشاد و تأکید می‌شود چون مورد از موارد مستقلات عقلیه است) و وقتی حاکم عقل بود، عقل در حکم خود تردید ندارد که آیا بگوید: مطلق الاعتقاد لازم است؟ یا خصوص اعتقاد قطعی، بلکه عقل یا مستقل است به لزوم تحصیل اعتقاد قطعی کما هو الحق و المشهور و یا حاکم است به لزوم تحصیل مطلق الاعتقاد کما علیه صاحب کفایة الاحکام و عقل هرگز در موضوع حکم به وجوب تردید ندارد، بلکه یا همه خصوصیات دخیله در موضوع را احراز کرده پس قاطعانه حکم می‌کند به وجوب و یا برخی از آن‌ها را احراز نکرده پس قاطعانه می‌گوید: این حکم نیست.

در آینده هم به این سخن خواهیم پرداخت درباره کسانی که می‌گویند: دلیل انسداد یک دلیل عقلی است. با این حال، نتیجه‌اش اهمال و اجمال است، یعنی فقط دلالت دارد که ظن فی الجمله حجت است، ولی کدام ظن حجت و کدام حجت نیست بیان نکرده ما خواهیم گفت که عقل در حکم خود اجمال ندارد، بلکه قاطعانه حکم می‌کند به حجیت مطلق ظن.

و ثانیاً: شیوه‌ای که شما پیش گرفته‌اید اکل از قفاست، یعنی راه آسان‌تر را رها کردید و راه مشکل‌تر را انتخاب کرده‌اید.

بیان ذلک: عمل کردن به ظن اگر از باب تعبد باشد مطلقاً حرام است و اگر از باب احتیاط یا میل نفسانی باشد از دو حال خارج نیست: ۱. چنانچه عمل به ظن با اصول و قواعد موافق باشد بلاشکال جایز است ۲. و چنانچه عمل به ظن با اصول و قواعد مخالف باشد در این فرض عمل به ظن مخالفت قطعی می‌شود با حکم شارع به وجوب اخذ به این اصول و قواعد ما لم یثبت خلافها پس عمل به ظن از ناحیه طرح اصول و ادله معتبره حرام است و برای اثبات حرمت عمل به ظن نیازی نداریم به این که بگوییم: عمل به ظن مخالفت احتمالی است با علم اجمالی، بلکه می‌گوییم: عمل به ظن مخالفت قطعی است با حکم شارع به لزوم عمل به اصل یا دلیل.

برای مثال، اگر فرض کنیم که ظن بر حرمت جمع‌ه قائم شده، ولی استصحاب وجوب را می‌رساند در این جا اگر به ظن عمل کنیم مخالفت قطعی می‌شود با حکم شارع به این که: لاتنقض الیقین بالشک و نیازی نداریم بگوییم: علم اجمالی داریم به تکالیف، ولی شک داریم که مطلق الاعتقاد کافی است یا تحصیل اعتقاد قطعی لازم است؟ و تحصیل مطلق الاعتقاد مخالفت احتمالی است با تکلیف متیقن و هو لایجوز... .

نتیجه: از بیاناتی که ذکر کردیم و اشکالاتی که به اصول تأسیس شده از سوی دیگران وارد ساختیم روشن می‌گردد که بهترین اصل همان است که ما

گفتیم، یعنی الاصل حرمة العمل بالظن الا ما خرج... و حاصل این اصل عبارت است از این که: عمل به ظن به عنوان التزام و تعبد و تدین با شک در این که آیا چنین ظنی حجیت دارد یا خیر؟ تشریح است، یعنی ادخال ما لم يعلم کونه من الدین فی الدین و تشریح حرام است به حکم ادله اربعه پس عمل به ظن از باب تعبد حرام است.

و اما عمل به ظن از باب احتیاط یا میل نفسانی اگر چنانچه با اصلی از اصول لفظیه یا اصلی از اصول عملیه موافقت کند در این فرض عمل به ظن بلاشکال است و اگر مخالف با اصول لفظیه یا عملیه باشد در این فرض عمل به ظن حرام است چون موجب مخالفت قطعیه با ادله حجیت آن اصول می شود.

جمع بندی: از مجموع مطالب مذکور می توان به این جمع بندی دست یافت:

۱. در بعضی موارد عمل به ظن از دو جهت حرام و دارای دو عقاب است و آن در مواردی است که به ظن عمل کنیم با التزام و تعبد و با مخالفت ظن با اصل لفظی یا عملی معتبر.

۲. در بعضی موارد عمل به ظن از یک جهت حرام و دارای یک عقاب است و این خود دو فرض دارد:

(الف) به ظن عمل کنیم با تعبد و تدین، ولی با اصل معتبری مخالفت نداشته باشد این جا فقط از باب تشریح حرام است.

(ب) به ظن عمل کنیم بدون التزام، ولی با اصل معتبر مخالف درآید در این جا از باب طرح اصل یا دلیل معتبر حرام است.

۳. در بعضی موارد عمل به ظن از هیچ جهتی حرام نیست و عقاب ندارد و آن در موردی است که به ظن عمل کنیم در حالی که نه ملتزم شویم به این که هذا حکم الشارع تعالی و نه با اصل معتبری مخالف درآید. این خود دو قسم است:

الف) گاهی به عمل به ظن ثواب داده می‌شود و آن در صورت عمل به ظن بر وجه احتیاط باشد آن هم اگر با احتیاط دیگر معارض نشود.

ب) و گاهی نه ثواب دارد و نه عقاب و آن در دو فرض است:

۱. عمل به ظن از باب احتیاط باشد، ولی با احتیاط دیگر تعارض کند.

۲. عمل به ظن از باب اشتها و میل باطنی باشد.

و لکن حقیقة العمل: اگرچه در دسته‌بندی فوق گفتیم عمل به ظن سه صورت دارد، ولی چنان‌که قبلاً اشاره شد حقیقتاً عمل به ظن بما هو ظن یک صورت بیش‌تر ندارد و آن عمل به ظن به عنوان تعبد است و اما عمل به ظن به عنوان احتیاط در حقیقت عمل به احتیاط است نه به ظن و لذا اگر ظن به وجوب هم نبود در شبهه و جوبیه احتیاط نیکو بود و نیز عمل به ظن به عنوان اشتها در حقیقت عمل به ظن نیست، بلکه عمل به میل خویشتن است چه ظن باشد یا نباشد پس عمل به ظن، یعنی تعبد به ظن آن‌گاه می‌توان گفت که عمل به ظن یا تعبد به ظن مطلقاً حرام است چه با اصلی از اصول موافقت کند و یا مخالف درآید با این تفاوت که اگر موافق درآید از یک جهت حرام است که همانا تشریح باشد و اگر مخالف درآید از دو جهت حرام است یکی از جهت تشریح و یکی از حیث طرح اصل معتبری که بر ما حجت است و مخالفت آن حرام است.

و قد اشیر: در لسان آیات و روایات هم به هر دو جنبه حرمت عمل به ظن اشاره شده هم به حرمت عمل به ظن از جنبه تعبد و تشریح اشاره شده و هم از جنبه مخالفت آن با اصل یا دلیل معتبر اشاره شده.

اما از حیث تشریح: قرآن می‌گوید: ﴿قُلْ ءَاَللهُ اَذِنَ لَكُمْ اَمْ عَلَى اللّٰهِ تَفْتَرُوْنَ﴾ که قبلاً کیفیت دلالت آیه را بیان کردیم و خلاصه‌اش این بود که اسناد چیزی که خداوند بدان اذن نداده، یعنی مجوز ندارد به خداوند افتراست و افترا بر خداوند از اعظم کبایر است و حرام.

و حدیث می‌گوید: قضاة چهار گروهند سه گروه از آنان در عذابند که یکی از آن‌ها عبارت است از رجل قضی بالحق و هو لایعلم که نحوه دلالت این را هم قبلاً گفتیم.

و اما از حیث طرح اصل یا دلیل معتبر:

۱. قرآن می‌گوید: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾<sup>۱</sup>.

نحوه دلالت: حق، یعنی حکم واقعی که در لوح محفوظ ثبت است و راه رسیدن به آن یکی عبارت است از علم و یکی ظن معتبر. حال آیه می‌گوید: ظن، یعنی گمانی که دلیلی بر اعتبار آن نرسیده شما را از حق، یعنی علم یا ظن معتبر بی‌نیاز نمی‌کند، بلکه باید به سراغ آن‌ها روید و به ظن اعتنا نکنید.

۲. حدیث می‌گوید: «من افتی الناس بغير علم كان ما يفسده اكثر مما يصلحه».

نحوه دلالت: فتوا باید عن علم باشد چه علم وجدانی و یقین و چه علم تعبدی، یعنی ظن معتبر پس کسی که برای مردمان فتوا می‌دهد اما بدون یقین یا ظن معتبر یا اصل عملی معتبر، بلکه به صرف گمان و ظن غیر معتبر چنین کسی افسادش بیش‌تر از اصلاح خواهد بود پس حق نداریم به ظن بی‌دلیل عمل کنیم.

۳. ادله حجیت اصول لفظیه و اصول عملیه از قبیل لاتنقض الیقین بالشک و... نیز دلالت دارند که در مورد استصحاب مثلاً باید به استصحاب عمل کرد تا زمانی که علم برخلاف حاصل شود و یا ظن معتبر پس کسی که ظن معتبر ندارد و با این حال، به استصحاب عمل نمی‌کند، با دلیل لاتنقض مخالفت می‌کند و هو حرام. پس حق ندارد به چنین ظنی اعتماد کند.

ثم ان ما ذكرنا: مقدمه: در موارد اصول لفظیه از قبیل اصالة الظهور مثلاً و در موارد اصول عملیه از قبیل استصحاب مثلاً که فرضاً وجوب جمعه را دلالت



دارند چند صورت متصور است:

۱. اگر یقین وجدانی برخلاف این اصل داشته باشیم مثلاً یقین به حرمت جمعه داشته باشیم در این جا بلاشکال باید به یقین عمل کنیم نه به اصل لفظی یا عملی؛ زیرا حجیت اصول لفظیه و عملیه محدود و مغیاً به غایت علم است تا علم نداری باید به اصل عمل کنی، ولی وقتی عالم شدی دیگر جای اصل نیست.

۲. اگر ظن معتبری برخلاف قائم شد مثلاً خبر ثقه بر استحباب جمعه دلالت کرد باز هم قرینه می شود که از آن ظاهر رفع ید کنیم و حق نداریم به اصل تمسک کنیم؛ زیرا اصول مذکور مغیاً هستند به غایت ظن معتبر، یعنی تا زمانی که ظن معتبری برخلاف آنها نباشد حجیت دارند و الا فلا.

۳. اگر شک داشته باشیم در وجوب مثلاً در این جا بلاشکال به اصل عملی، یعنی استصحاب عمل می کنیم و قدر متیقن از عمل به اصول عملیه همین مورد شک اصطلاحی است.

۴. اگر ظن برخلاف اصل داشته باشیم، ولی ظنی که به دلایل قطعیه ابطال شده مثل ظن قیاسی باز هم بلاشکال به اصل لفظی یا عملی تمسک نموده و به این ظن اعتنا نمی کنیم و وجود آن کالعدم است.

۵. اگر ظن برخلاف اصل داشته باشیم اما ظنی که مردد هستیم در حجیت و عدم حجیت آن مثلاً شهرت فتواییه بر حرمت جمعه دلالت کند، ولی اصل عملی استصحاب بر وجوب آن چنین فرض محل بحث است.

با حفظ این مقدمه می گوئیم: در باب حجیت اصول لفظیه و عملیه دو مبنا وجود دارد:

۱. اصول لفظیه و عملیه مطلقاً حججتند چه ظن برخلاف آنها باشد، ولی لا دلیل علی اعتباره و چه ظنی برخلاف آن نباشد فقط اگر علم وجدانی یا تعبدی برخلاف بود جلو حجیت آنها را می گیرد.

۲. حجیت این اصول مقید است به صورت نبودن ظن برخلاف آن‌ها پس اگر ظنی برخلاف بود چه معتبر و چه مشکوک الاعتبار دیگر حجیتی ندارند. حال این که گفتیم عمل به ظن از دو جهت حرام است یکی از جهت تشریح و یکی از حیث طرح اصل معتبر بنا بر مبنای اول است که مبنای حق است اما بر مبنای ثانی لقائل ان یقول که ما قبول نداریم که عمل به ظن حرام باشد و اصل حرمت عمل باشد خیر، اصل حرمت عمل نیست چه به نحو تعبد و چه غیر تعبد، چه مستلزم طرح اصل باشد و چه نباشد چه از تحصیل علم متمکن باشیم و چه نباشیم.

اما در فرض عدم تمکن از علم: اصل، یعنی استصحاب مثلاً می‌گوید: جمعه واجب است و ظن می‌گوید: حرام است در این جا امر دایر است که ما به ظن عمل کنیم و یا به اصل رجوع کنیم و همان‌گونه که دلیلی بر تعبد به ظن نداریم همچنین دلیلی بر تعبد به اصل هم نداریم؛ زیرا روی این مبنا اصل وقتی حجت است که ظن برخلاف او نباشد، ولی هست پس حجیت ندارد و لذا غایة الامر این است که بگوییم: ما منخیر هستیم میان عمل به ظن و عمل به اصل و یا این که معیناً باید به ظن عمل کنیم از باب این که ظن طریق به سوی واقع است و احتمال موافقتش با واقع بیش تر است و لذا یتعین العمل بالظن از باب قدر متیقن.

و اما در فرض تمکن از علم: باز هم عمل به ظن حرام نیست؛ زیرا سابقاً گفتیم در این جا دو مبنا وجود دارد:

۱. بر مبنای مشهور با تمکن از تحصیل علم فقط باید اعتقاد یقینی تحصیل کنیم و حق نداریم به اعتقاد ظنی بسنده کنیم بر این مبنا. آری، عمل به ظن حرام است.

۲. ولی اگر کسی مثل محقق سبزواری مدعی شود که دفع ضرر موهوم لازم نیست و عقل هم بیش از این حکم نمی‌کند که باید تحصیل اعتقاد راجح کنیم دیگر دلیلی بر لزوم تحصیل علم و عدم عمل به ظن باز هم نیست.

ثم انه: ما و مشهور اصوليين گفتيم: الاصل حرمة العمل بالظن و برای اثبات این اصل استدلال کردیم به این که: تعبد به ظن بدون مجوز تشریح است و التشریح محرم بالادلة الاربعة فالتعبد بالظن حرام... ولی گروهی از اصولیین برای حرمت عمل به مظنه تمسک نموده‌اند به چند آیه از آیات که نهی می‌کنند از عمل به غیر علم یا ظن از قبیل:

۱. ان الظن لا یغنی من الحق شیئا.

۲. ان یتبعون الا الظن و ان هم الا یخرصون.

۳. لاتقف ما لیس لک به علم...

و در اطراف این آیات به نقض و ابرام و اشکال و جواب‌های مفصلی پرداخته‌اند که ما را بدان حاجتی نیست و به اعتقاد ما نیازی به استدلال به این آیات نیست؛ زیرا در این که مراد مستدل چیست چهار احتمال وجود دارد و روی هر احتمالی اشکال وارد است:

۱. اگر مرادتان این است که به حکم آیات فوق عمل به ظن به عنوان تعبد و تدین حرام است خواهیم گفت: قبلاً مسلم شد که مسئله حرمت عمل به ظن از موارد مستقلات عقلیه است به علاوه ادله ثلاثه نقلیه‌ای که داشتیم پس آیات فوق ارشاد به حکم عقل خواهد بود نه دلیل مستقل.

۲. اگر مرادتان این است که به حکم آیات فوق عمل کردن به مظنه به عنوان احتیاط یا اشتها حرام است این خود سه صورت دارد: صورت اول این که عمل به ظن با واقع مخالف درآید و ما هم متمکن از تحصیل علم به واقع هستیم، ولی نرفتیم و تحصیل واقع نکردیم، بلکه به ظن عمل کردیم به حکم آیات این عمل به ظن حرام است.

خواهیم گفت: خود ادله احکام واقعیه که می‌گوید فلان امر حرام، فلان امر واجب دلالت می‌کنند بر حرمت این عمل به ظن بدون فحص از واقع. بنابراین باز هم نیازی به آیات فوق نیست.

۳. صورت دیگر این است که: مرادتان این باشد که به حکم آیات فوق اگر به مظنه عمل کنیم و با اصلی از اصول لفظیه یا عملیه مخالفت کنیم نه با واقع چون متمکن از واقع نیستیم خواهیم گفت در این فرض هم خود ادله حجیت اصول می‌گوید عمل به ظن حرام است؛ زیرا چنانچه در بالا ذکر شد ادله اصولی می‌گویند این اصول در صورت غیر علم جاری می‌شوند و حجیت دارند چه ظن برخلاف باشد یا نه باز هم حاجتی به آیات فوق نیست.

۴. صورت دیگر این است که: مرادتان این باشد که به حکم آیات فوق عمل به ظن حرام است ولو به عنوان تعبد نباشد و با واقع هم مخالفت نکند و با اصل معتبر هم مخالف نباشد، خواهیم گفت نه این آیات و نه هیچ دلیل دیگری دلالت ندارد که عمل به ظن حرام به حرمت ذاتیه باشد. حال از چهار احتمال مذکور به نظر ما احتمال اول صحیح است، یعنی آیات می‌گوید: عمل به ظن از باب تعبد حرام است چون حقیقتاً و فی نفس الامر عمل به ظن آن است که از باب تعبد باشد و اگر این باشد دانستیم که حرمت این امر از ضروریات عقلیه است و نیازی به آیات ندارد پس آیات ارشاد خواهد بود پس بحث و گفت‌وگو پیرامون این آیات چندان سودی ندارد آنچه مهم است پس از تأسیس اصل عبارت است از بیان مستثنیات، یعنی ظنونی که به دلیل خاص از تحت این اصل خارج شده‌اند و مباحثی که در این بخش خواهیم گفت بر مبنای مشهور است که طرفدار ظن خاص هستند نه بر مبنای میرزای قمی و دیگران که طرفدار ظن مطلق هستند و به حکم دلیل انسداد مطلق الظن را حجت می‌دانند که مبنای آنان امروزه طرف‌داری ندارد.

مجموعه ظنون خاصه‌ای که به نظر ما یا دیگران از تحت آن اصل خارج

شده و ما در این کتاب بحث می‌کنیم عبارتند از:

۱. ظواهر کتاب و سنت (به عقیده شیخ)؛

۲. قول لغوی واحد (شیخ مردد است)؛

۳. اجماع منقول (شیخ رحمته الله قبول ندارد)؛
۴. شهرت فتواییه (شیخ رحمته الله قبول ندارد)؛
۵. خبر واحد ثقه (شیخ رحمته الله قبول دارد)؛

## ۱. حجیت ظواهر الفاظ (بحث کبروی)

بر مبنای انسدادیون، اصل اولی در باب ظنون عبارت است از «حرمة العمل بالظن الا ما خرج»؛ ولی اصل ثانوی عبارت است از «وجوب العمل بكل ظن الا ما خرج بالدلیل کالقیاس». اما بر مبنای مشهور اصولیین، اصل اولی در باب ظنون عبارت بود از «حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدلیل»؛ ولی اصل ثانوی عبارت است از «وجوب العمل بالظنون الخاصة او المعتمدة». متهمی در تعداد این ظنون معتبره نزاع فراوان است. اهمّ این امور، همین پنج امری است که مرحوم شیخ بدان‌ها اشاره نموده و در اطراف آن‌ها بحث کرده است:

اولین ظن از ظنونی که استثنا شده و از تحت اصل اولی خارج شده و بر حجیت آن دلیل داریم، عبارت است از امارات ظنیهای که جناب فقیه آن‌ها را به منظور استنباط احکام الهی از ظواهر آیات و روایات استخدام می‌نماید. این امارات دو قسمند که در حقیقت به منزله صغری و کبری استنباط بوده و روی هم رفته مجتهد را به نتیجه نهایی می‌رسانند و ترتیب طبیعی اقتضا می‌کرد که جناب شیخ رحمته الله بحث صغروی را مقدم بدانند به علاوه مختصر بودن آن؛ ولی چون غرض اصلی اصولی بحث کبروی بود، لذا جناب مصنف، اول بحث

کیروی را طرح کرده و می‌فرماید: قسم اول از دو قسم مذکور عبارت است از اماراتی که برای تعیین مراد استعمالی متکلم به کار می‌روند. پس از این که معنای حقیقی و ظهور لفظ برای ما مشخص است و از معنای مجازی و خلاف ظاهر جداست؛ ولی احتمال می‌دهیم گوینده آن، معنای حقیقی را اراده نکرده باشد. در چنین موردی از آن امارات و اصول لفظیه عقلاویه مدد می‌گیریم؛ مانند:

۱. اصالة الحقيقة: کاربرد این اصل در موردی است که احتمال دهیم گوینده معنای مجازی را اراده کرده و قرینه‌ای هم نداریم. اصل فوق را جاری کرده و می‌گوییم: مراد، متکلم معنای حقیقی است و اگر مجازی بود، قرائنی می‌آورد که مرادش را بفهماند؛ همانند رأیت اسداً، که مراد حیوان مفترس است.

۲. اصالة العموم: کاربرد این اصل درباره احتمال ازاده خاص است؛ نظیر اکرم العلماء...

۳. اصالة الاطلاق: مجرای این اصل درباره احتمال تقييد است؛ مثل اعتق رقية...

۴. اصالة الظهور: میدان کارایی آن در موارد احتمال اراده خلاف ظاهر است.

۵. اصالة عدم النقل: مورد آن در موارد احتمال نقل است؛ همانند لفظ صلوة نسبت به دعا.

۶. اصالة عدم الاشتراك: مجرای آن موارد احتمال اشتراك لفظی است.

۷. انصراف ظهوری: هرگاه مطلقاً درباره یک فرد از افراد یا یک صنف از اصناف زیاد استعمال شود، به گونه‌ای که از طرفی ذهن با این استعمال انس گیرد و از طرفی هم به درجه وضع تعینی نرسد. در این جا هم وقتی آن لفظ به طور مطلق استعمال شود، به حکم انصراف مراد متکلم را به دست می‌آوریم.

۸. وقوع الامر عقیب الحظر یا عقیب توهّم الحظر قرینه می‌شود بر این که

چنین امری ظهور در وجوب نداشته باشد و مراد متکلم وجوب نباشد.

۹. وقوع استثنای عقیب جمل متعدد با عدم امکان عود آن به جملات ماقبل آخری قرینه می شود که این استثنا مخصوص جمله آخره باشد.

۱۰. عود ضمیر به برخی افراد عام قرینه می شود که از عام قبلی همین بعض الافراد اراده شده و عمومیت ندارد، مثل و المطلقات یتربصن بانفسهن... .  
و ده ها مورد دیگری که از قرائن لفظیه، مقامیه و از اصول لفظیه و... می توان به مراد متکلم دست یافت و قانون کلی آن است که هر امری که عقلای عالم در گفت و گوهای خودشان و تفهیم یا تفهم مقاصد و مراداتشان به یکدیگر بدان اعتماد می کنند، به گونه ای که اگر مرادی غیر از این داشته باشند باید بیان کنند، و گرنه کار زشتی کرده اند در این قسم داخل است.

تبصره: درباره اصول لفظیه بحثی است که تفصیل آن را در جلد سوم شرح اصول فقه، در مبحث حجیت ظواهر آورده ام و اجمال مطلب این است که به عقیده مرحوم شیخ انصاری، کلیه اصول لفظیه به اصالة عدم القرینه برمی گردد. برای مثال، وقتی می گوئیم: الاصل الحقیقة، در حقیقت مراد این است که الاصل عدم القرینه الصارفة عن المعنی الحقیقی.

و به عقیده مرحوم آخوند<sup>ق</sup> کلیه اصول به اصالة الظهور برمی گردد.  
و به عقیده مرحوم مظفر<sup>ق</sup> ما اصول متعددی نداریم، بلکه در حقیقت یک اصل است و سایر اصول جلوه های گوناگون همان اصل هستند.  
قسم دوم از دو قسم مذکور که بحثی صغروی است، امارات ظنیه ای است که برای تعیین موضوع له لفظ به کار می روند و برای بازشناسی حقیقت از مجاز به کار می روند و برای شناخت ظاهر از خلاف ظاهر به کار برده می شوند؛ از قبیل:

۱. نص اهل لغت به این که فلان لفظ برای فلان معنا وضع شده.
۲. خود شخص از اهل لغت بوده و به معنای لفظ واقف باشد.
۳. تبادل کردن یک معنا از یک لفظ عند الاطلاق علامت حقیقت بودن آن لفظ در این معناست.



۴. صحت حمل و عدم صحت سلب علامت حقیقت و عکس آن دو علامت مجاز است.

۵. اطراد علامت حقیقت بودن و عدم اطراد علامت مجازیت است. و موارد دیگری که ذکر شده، ولی مورد اختلاف است نظیر استعمال، حسن استفهام و... مرحوم شیخ فعلاً به چند مثال اکتفا می‌کند:

(الف) در قرآن آمده: **(فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا)**<sup>۱</sup> و ما نمی‌دانیم که آیا کلمه صعید در لغت عرب به معنای مطلق وجه الارض است تا شامل حجر هم بشود و تیمم بر آن جایز باشد و یا به معنای خصوص تراب خالص است تا شامل سنگ و شن نشود و تیمم بر آن‌ها صحیح نباشد؟ در این جا باید از قول لغوی استفاده کرد کما سیأتی ان شاء الله تعالی.

(ب) مولایی عبد خویش را از عملی حظر کرده بود پس از مدتی الآن به آن عمل امر می‌کند. حال ما نمی‌دانیم که آیا امر عقیب حظر ظهور در رفع المنع و رخصت دارد؟ یا ظهور در اباحة بالمعنی الاخص؟ و یا ظهور در رجحان و استحباب؟ و یا وجوب؟ باید از علایم فوق کمک گرفت.

(ج) در مجازات مشهوره از قبیل استعمال امر در استحباب و نهی در کراهت در لسان روایات که به درجه مجاز مشهور رسیده، ولی وضع تعینی هم پیدا نکرده و منقول نشده آیا اراده کردن حقیقت در این موارد احتیاج به قرینه صارفه دارد و عند الاطلاق از کلام فهمیده نمی‌شود یا محتاج به قرینه نیست؟

**خلاصه کلام:** در این قسم ثانی سخن از اصل الظهور است که آیا فلان لفظ در فلان معنا ظهور دارد یا ندارد؟ و در قسم اول اصل ظهور مفروغ عنه و مسلم است و سخن از این است که آیا این ظهور اراده شده یا خیر؟ هر دو بحث باید کامل گردد تا مجتهد بتواند استنباط کند.

در مبحث صغروی به این نتیجه می‌رسیم که «هذا ظاهر»، یعنی مثلاً کلمه صعيد ظهور دارد در مطلق وجه الارض و دلیل مطلب هم قول لغویین است که در آینده خواهد آمد.

در مبحث کبروی می‌خواهیم به این نتیجه برسیم که و کل ظاهر حجة من المولى على العبد و بالعکس. سؤال این است که آیا ظواهر کلمات متکلمین حجیت دارد یا نه؟ و آیا مطلقاً حجت است یا با شرایطی حجیت دارد؟ در مسئله از اول تا به آخر هفت قول وجود دارد که ابتدا همه آن اقوال را فهرست‌گونه می‌آوریم سپس به توضیح و استدلال و نقد و بررسی آنها می‌پردازیم.

۱. مشهور اصولیین می‌گویند: ظواهر مطلقاً حجیت دارند، چه ظواهر قرآن و چه سایر کلمات چه نسبت به مقصودین بالافهام و چه نسبت به غیر آنها و خلاصه، اطلاق در برابر تقیدات بعدی است.

۲. مشهور اخباریین می‌گویند: ظواهر کلمات سایر متکلمین اعم از معصوم و غیر معصوم حجت است، ولی خصوص ظواهر قرآن در حق ما حجت نیست البته اختلاف این‌ها صغروی است، یعنی می‌خواهند بگویند: ظواهر دو دسته‌اند:

الف) ظواهری که مستقلاً و به تنهایی و بدون ضم ضمیمه در مقام افاده مقصود باشند آنها عند العقلا ارزش دارند مثل ظواهر سنت و کلام متکلمین عادی.

ب) ظواهری که استقلالاً در مقام تفهیم نیستند، بلکه با ضمیمه و بیان و تفسیر معصومین مفید مقصود هستند مثل ظواهر کتاب خدا.

در این قسم عقلای عالم هرگز به ظاهر کتاب تنها اکتفا نمی‌کنند. پس کبرای کلی قبول است که عقلای عالم اخذ به ظواهر می‌کنند و این ظواهر در نزد شارع هم ارزش دارد، ولی دعوا در این است که عقلا به کدام ظاهر اخذ می‌کنند؟ آیا به ظاهر استقلاللی یا به ظاهر مع الضمیمه؟

۳. میرزای قمی و پیروان او می‌گویند: ظواهر کلمات مطلقاً، یعنی چه ظواهر کتاب و یا سنت و یا متکلمین عادی تنها در حق مقصودین بالافهام حجیت دارند اما در حق غیر مقصودین حجت نیست نزاع این‌ها هم صغروی است، یعنی در واقع می‌خواهند بگویند: نسبت به مقصودین بالافهام بنای عقلا بر اخذ به ظواهر هست و لذا ارزش دارند و نسبت به غیر مقصودین بالافهام بنای عقلا بر اخذ به ظواهر نیست و لذا چنین ظهوری ارزش ندارد پس تا آن‌جا که بنای عقلا بر اخذ به ظواهر ثابت شود این‌ها نیز قبول دارند، ولی مدعی هستند که این بنای مقید است.

۴. بعضی علما تفصیل داده‌اند مابین مواردی که ظن غیر معتبری برخلاف ظاهر باشد گفته‌اند در این‌جا ظواهر ارزش ندارند و مواردی که چنین ظنی برخلاف ظاهر نباشد پس ظهورات حجت و قابل تمسک است.

۵. مرحوم کلباسی چنین تفصیل داده: ظواهر مادامی حجیت دارند که از ظاهر کلام ظن فعلی بر وفق مراد متکلم حاصل شود و یا لااقل ظن فعلی برخلاف مراد حاصل نشود، ولی اگر از ظاهر کلام برای شخصی ظن فعلی برخلاف حاصل شد در حق او حجت نیست.

۶. مرحوم صاحب حاشیه چنین تفصیل داده: اگر کلام مقرون باشد به امر متصلی که یصلح للقرینة آن کلام مجمل بوده و قابل تمسک نیست، ولی اگر شک ما در اصل وجود صارف و یا صارفیت موجود منفصل باشد به ظهور کلام لطمه‌ای وارد نمی‌شود.

۷. بعضی‌ها گفته‌اند: اگر این امر موجود منفصل از امارات معتبره باشد باز هم جلو ظهور را می‌گیرد و کلام را مجمل می‌کند، ولی اگر از امارات غیر معتبره باشد جلو حجیت ظهور را نمی‌گیرد.

این بود بیان خلاصه اقوال. و اما بیان استدلال‌ها:

## تفصیل نخست و قول مشهور

دلیل قول مشهور عبارت است از بنای قطعیه عقلاویه. این دلیل چنان که در اصول فقه مکرر شنیده‌ایم از دو مقدمه تشکیل شده:

۱. عقلای عالم در محاورات و مکالمات و افاده مقاصدشان به یکدیگر بر ظواهر کلمات اعتماد می‌کنند و به احتمالات خلافیه اعتنا نمی‌کنند، این سیره عقلاست. منتهی از این سیره شیخ علیه السلام تعبیر کرد به این که عقلای عالم اصالة عدم القرینه جاری می‌کنند و آخوند علیه السلام فرمود اصالة الظهور جاری می‌کنند و الاصلی نیست، قولی نیست، بلکه صرفاً عمل است.

۲. شارع مقدس هم که خود یکی از عقلای عالم، بلکه رئیس العقلا، بلکه خالق العقل و جاعل العقل حجة است در خطابات و افاده کردن مقاصد خود بر همین اساس مشی فرموده، یعنی او هم با همین ظواهر نوعاً مرادات خویش را به بندگان ابلاغ فرموده و به احتمالات خلافیه اعتنا ننموده و دلیل ما این است که اگر شرع مقدس شیوه تازه‌ای داشت، یعنی نظرش این بود که در خطابات شارع به ظواهر نباید عمل شود، بلکه تنها به نصوص عمل گردد حتماً آن روش را بیان می‌نمود و به مکلفین ابلاغ می‌کرد و اگر ابلاغ می‌نمود این اطلاعیه به دست ما می‌رسید و اگر می‌رسید یا به نحو خبر واحد بود و یا خبر متواتر و اللازم باطل فالملزوم مثله، آن‌گاه چنین سیره‌ای حجت خواهد بود از مولی بر عبد و بالعکس.

## دلیل قول اخباریین

آن‌ها برای اثبات مدعای خویش به دلایل متعددی تمسک نموده‌اند که مرحوم آشتیانی در کتاب ارزش‌مند *بحر الفوائد*، ص ۹۳ حدود هفت دلیل از قول اخباریین می‌آورند، ولی مهم‌ترین آن‌ها دو دلیل است:

دلیل اول اخباریین عبارت است از روایات فراوانی که مرحوم صاحب *وسائل الشیعه* در جلد ۱۸ کتاب ارزش‌مند *وسائل* آن‌ها را آورده و مدعی شده

که این روایات مافوق حدّ تواتر است و مرحوم شیخ انصاری به ۱۲ روایت از آن‌ها اشاره می‌کنند و در آخر می‌فرمایند: حاصل این دلیل آن است که حساب قرآن از سایر ظواهر جداست؛ زیرا در سایر ظواهر مقصود تفهیم مقصود است به توسط همان ظواهر استقلالاً و لذا بنای عقلا بر اخذ به آن‌ها مستقر شده. ولی در خصوص قرآن مقصود تفهیم مراد به ظاهر تنها نیست، بلکه به ظواهر با انضمام تفسیر اهل البیت مقصود فهمیده می‌شود در چنین خطباتی عقلای عالم به ظاهر تنها اخذ نمی‌کنند.

جواب: مرحوم شیخ از دلیل اول اخباریین چهار جواب می‌دهند:

جواب اول و دوم: مقدمه اول: اخذ به یک آیه چهار نوع است:

۱. آیاتی که مجمل و متشابه هستند بدون هیچ مدرک قطعی آن‌ها را بر یکی از احتمالاتشان حمل کنیم و بگوییم مراد این است نه آن.

۲. آیاتی که ظاهر در معنایی هستند، ولی ما قبل از فحص و یأس از وجود قرینه برخلاف ظاهر، آن را بر همین ظهورش حمل کنیم مثلاً بگوییم: مراد از این عام عموم است و حال آن‌که شاید خصوص باشد.

۳. آیاتی که ظهور در معنایی دارند بدون هیچ قرینه‌ای برخلاف ظاهر و به دل‌خواه خود آن را برخلاف ظاهر حمل کنیم مثل این‌که آیه فرموده: افعل کذا ما می‌گوییم مراد استحباب است.

۴. آیاتی که ظهور در معنایی دارند و ما در آیات دیگر و روایات و حکم عقل هرچه فحص کردیم قرینه‌ای برخلاف ظاهر نیافتیم آن‌گاه این آیه را حمل بر ظاهرش کنیم و بگوییم مراد مولی مثلاً وجوب است.

مقدمه دوم: تفسیر در لغت عرب به معنای کشف القناع است، یعنی پرده‌برداری از یک امر مجمل و ناشناخته و دارای احتمالات اما چیزی که به خودی خود ظاهر و هویداست اخذ به آن تفسیر نامیده نمی‌شود چون مجهول و مجملی نیست تا بدین وسیله از روی آن پرده‌برداری شود.

با حفظ این دو مقدمه به اخباریین می‌گوییم: اولاً منظور ما از این‌که ظواهر قرآن حجت است و ما مجازیم به ظواهر اخذ کنیم، اخذ به ظواهر است نه اخذ به مجملات آن هم اخذ به ظواهر بعد الفحص و الی‌أس نه پیش از آن و چنین چیزی تفسیر نامیده نمی‌شود چون تفسیر، یعنی کشف القناع عن الامر المجهول و در ما نحن فیه مجهولی وجود ندارد، بلکه ظاهر است و ظاهر نامش با خود اوست که ظاهر و هویدا است. برای مثال، اگر مولایی به زبان فارسی به عبد خود گفت برو ظرف آبی بیاور و او امتثال نمود، یعنی رفت و آب آورد آیا احدی از عقلا حکم کرده به این‌که این عبد کلام مولی را تفسیر کرد؟ هرگز، بلکه همه می‌گویند کلام مولی ظهور در این معنا داشت و او از این ظاهر متابعت نمود چنین چیزی را تفسیر به رأی نگویند.

و ثانیاً بر فرض که اخذ به ظواهر هم تفسیر باشد می‌گوییم روایاتی که شما بدان‌ها استدلال کردید مطلق تفسیر کردن قرآن را محکوم نکرده، بلکه خصوص تفسیر به رأی را محکوم نموده.

بیان ذلك: تفسیر گاهی تفسیر به ظاهر است، یعنی آیه دارای معنایی است که به هر کسی عرضه کنی آن را می‌فهمد این را تفسیر به رأی نگویند چون رأی و سلیقه شخصی در این ترجمان دخالتی ندارد و مشمول اخبار نیست و گاهی تفسیر به رأی است، یعنی چون طبع من و ذوق من این معنا را می‌پسندد می‌گوییم مراد آیه این است نه این‌که به استناد فهم عرفی یا معنای لغوی باشد و نه این‌که شاهدی از عقل قطعی یا از نقل داشته باشم (شبهه کاری که اهل سنت انجام می‌دهند که با استحسان و قیاس و سلیقه خود آیات را تفسیر می‌کنند). حال احادیث این قسم از تفسیر را محکوم می‌کند که خود اقسامی دارد:

۱. حمل لفظی که ظهور در معنایی دارد برخلاف ظاهرش به صرف

استحسان.

۲. حمل کلام مجمل بر یکی از احتمالاتش بر صرف استحسان.

۳. حمل کلام بر ظهور آن بدون فحص و یأس از وجود قرینه برخلاف.

مرحوم شیخ می‌فرماید: اگرچه تفسیر به رأی ظهور در دو قسم اول دارد، ولی برای قسم ثالث هم شواهدی داریم که آن هم داخل در تفسیر به رأی و محکوم است.

اما شاهد معنای اول و دوم: روایتی از امام صادق علیه السلام است که می‌فرماید:

انما هلك الناس في المتشابه لانهم لم يقفوا على معناه و لم يعرفوا حقيقته فوضوا له تاويلاً من عند انفسهم بأرائهم و استغنوا بذلك عن مسألة الاوصياء عليهم السلام فيعرفونهم.

و اما شواهد معنای سوم:

۱. روایات در مقام کوبیدن مخالفین و اهل سنت وارد شده که می‌گفتند حسبنا کتاب الله و خود را از اهل بیت مستغنی می‌دیدند، بلکه بر اساس برداشت از ظواهر اهل بیت را تخطئه می‌کردند و پرواضح است که شیوه اهل بیت و پیروانشان تقدیم نص معصوم علیه السلام بر ظواهر قرآن بوده و هست چنان‌که شیوه اهل سنت به عکس است.

۲. حدیثی که از امام صادق علیه السلام در محکومیت ابوحنیفه ذکر شده که امام می‌فرماید وای بر تو چگونه به قرآن عمل می‌کنی بدون اهل بیت و لاریب در این‌که منظور عمل به ظواهر بوده نه به متشابهات؛ زیرا خود عامه به رأی و استحسان و توجیهاات در مقابل ظواهر کتاب اعتنا ندارند.

۳. حدیث امام صادق علیه السلام در مذمت مخالفین که می‌فرماید:

انهم ضربوا القرآن بعضه ببعض و احتجوا بالمنسوخ و هم يظنون نه الناسخ و احتجوا بالخاص و هم يظنون انه العام و احتجوا بأول الآية و تركوا السنة في تأويلها.

خلاصه این که ما اصولیین می‌گوییم: عمل به ظواهر قرآن بعد الفحص و الیأس جایز است و این روایات شامل چنین موردی نیست، بلکه مال اخذ به متشابهاً، حمل ظاهر برخلاف ظاهر و اخذ به ظاهر قبل الفحص و الیأس است.

جواب سوم (جواب نقضی): همان‌طور که قرآن مجید ناسخ و منسوخ دارد، عام و خاص دارد، مطلق و مقید دارد، مجمل و مبین دارد و... همچنین احادیث معصومین علیهم‌السلام هم محکم و متشابه دارد، ناسخ و منسوخ دارد و... حال اگر عمل به ظواهر قرآن ولو بعد از فحص و نیافتن قرینه جایز نباشد به این دلیل که شاید این ظاهر مراد نباشد پس باید عمل به ظواهر اخبار و روایات هم به همین دلیل جایز نباشد. حال هر جوابی اخباریین در باب اخبار به ما بدهند ما اصولیین همان جواب را در باب آیات به آن‌ها خواهیم داد، بلکه کار اخبار از دو جهت مشکل دارد یکی از لحاظ دلالت که شاید این ظاهر مراد نباشد و یکی از جهت سند که شاید حدیث صادق نباشد پس در روایات جنبه سندی هم باید تصفیه شود پس اگر به ظاهر آیات نتوانیم اخذ کنیم باید به طریق اولی به ظواهر روایات نتوانیم اخذ کنیم.

جواب چهارم (مع معارضة...): بر فرض از همه جواب‌های قبلی صرف نظر کنیم و بپذیریم که به حکم این اخبار عمل کردن به ظواهر قرآن حتی بعد الفحص و الیأس جایز نیست و اصولاً ما مجاز نیستیم بدون مراجعه به تفسیر اهل البیت مستقیماً به ظواهر آیات مراجعه کنیم و این کاشف از این است که ظواهر قرآن استقلالاً در مقام افاده نیستند همه این‌ها را بپذیریم، ولی جواب دیگری داریم و آن این‌که: این اخبار معارض هستند با یک سلسله اخبار دیگری که تعدادشان به مراتب از این‌ها بیشتر است و دلالتشان هم به مراتب از این اخبار قوی‌تر است و آن اخبار دلالت دارند بر این‌که تمسک به ظواهر قرآن بلامانع است و مدلول این اخبار کاشف از این است که ظواهر قرآن هم



مثل ظواهر دیگر استقلالاً در مقام افاده هستند (و عند المعارضه اگر جمع میان متعارضین میسور باشد جمع می‌کنیم، یعنی دسته اول را حمل می‌کنیم بر اخذ به ظواهر قبل الفحص و الی‌اس و دسته ثانیه را بر اخذ به ظواهر بعد الفحص حمل می‌کنیم و اگر کسی این جمع را نپذیرفت نوبت به اخذ به راجح می‌رسد و چون روایات دسته دوم رجحان سندی و دلالتی دارند (زیرا هم اکثر و هم اقوی هستند) بر روایات دسته اول ترجیح داده می‌شوند و حجت فعلی همین روایات است و بر فرض هم کسی رجحان را نپذیرد می‌گوییم: تعارضاً و تساقطاً و يرجع الی اصالة الاباحة و یا می‌گوییم: اذن فتخیر احدهما و تدع الآخر آن‌گاه شما اخباریین اخبار دسته اول را و ما اصولیین احادیث دسته ثانیه را اخذ می‌کنیم، لکم دینکم و لنا دیننا و لا اکراه فی الدین).

حال روایاتی که دلیل بر جواز اخذ به ظواهر قرآن هستند چند دسته‌اند:

الف) دسته اول: روایاتی که ما را امر می‌کنند به اخذ به قرآن و تمسک به قرآن و عمل به آن از قبیل حدیث شریف و متواتر ثقلین که فریقین آن را نقل کرده‌اند که رسول خدا ﷺ فرموده:

إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتي (أهل بيتي) ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا أبداً.

و یا حدیث دیگر:

إذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن.

حال اگر ظواهر قرآن در حق ما حجت نبود هرگز معصومین عليهم السلام ما را به پیروی از آن امر و دعوت نمی‌کردند.

ب) دسته دوم: روایاتی است که به ما دستور می‌دهند که هرگاه به دو حدیث متعارض برخورد کردید آن‌ها را به قرآن عرضه کنید آن‌گاه هر کدام با ظاهر قرآن موافق بود بدان اخذ کنید و هر کدام مخالف بود آن را

طرح کنید. حال اگر ظواهر قرآن حجت نبود چنین دستوری از سوی ائمه علیهم السلام صادر نمی شد.

ج) دسته سوم: روایاتی است که دایره اش از دسته دوم به مراتب اوسع است و به طور عموم دلالت دارد بر این که هر حدیثی را که از قول ما (معصومین علیهم السلام) برای شما نقل کردند چه مبتلابه معارض باشد و چه نباشد آن را به قرآن عرضه کنید و اگر با ظواهر قرآن مخالف نبود به آن عمل کنید پس محور اصلی ظواهر قرآن است.

د) دسته چهارم: روایاتی که می گوید: شروطی را که در ضمن عقد بیع یا نکاح و یا سایر عقود مطرح می شود به قرآن عرضه کنید پس هر شرطی که مخالف کتاب خدا و سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله باشد مردود و باطل است و هر شرطی که مخالف قرآن نباشد آن شرط واجب الوفاست.

ه) دسته پنجم: روایات فراوانی است که در ابواب متفرقه وارد شده و دلالت می کنند بر جواز تمسک به قرآن متهی برخی از آن ها دلالتشان قولی است و برخی فعلی و برخی تقریری که مرحوم شیخ حدود ۱۳ روایت از این روایات را می آورند:

۱. امام صادق علیه السلام فرمود: مسح سر در باب وضو به بعض آن است نه به تمام سر زاره که از فقهای نامی مکتب جعفری بود و حریت فکری را از مکتب آن امام همام آموخته بود پرسید: از کجا دانستی که مسح به بعض سر است؟ امام علیه السلام در مقام جواب زاره را توییح نکردند و نفرمودند که این سؤالات به تو مربوط نیست، بلکه شیوه استفاده این حکم را از ظاهر آیه به وی آموختند و فرمودند: «المکان الباء»، یعنی باء در «وامسحوا برؤسکم».

بیان دلالت: امسحوا اطلاق دارد، یعنی باید مسح کنید و مسمای مسح کافی است، کلمه باء هم برای الصاق است، یعنی مسح باید متصل و چسبیده باشد و تحقق این معنا به این است که شخص دست خودش را بالای سر بگذارد و

حداقل مقداری بکشاند اما بیش از آن دلیل ندارد.

۲. امام صادق علیه السلام در مقام نهی منصور دوانقی لعنة الله عليه از این که خبر انسان سخن چین را پذیرفته فرمودند: فلانی فاسق است و قرآن فرموده: **﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾**<sup>۱</sup>، یعنی این مورد صغریایی از صغریات آن کبرای کلی است.

۳. امام صادق علیه السلام بر فرزند ارشد خویش اسماعیل فرمودند: اگر مؤمنین نزد تو به امری شهادت دادند آنان را تصدیق کن و شهادتشان را بپذیر! و استدلال کردند به این آیه که در مدح رسول خدا می فرماید: «يُؤْمِنُ بِاللَّهِ» و یؤمن ای یصدق للمؤمنین. باز هم حکم را از ظاهر آیه استنباط کردند.

۴. امام صادق علیه السلام به شخصی که برای قضای حاجت وارد بیت الخلا شده بود و صدای غنا و آوازه خوانی از منزل همسایه به گوش می رسید و او تخلی بود را طول داده بود برای استماع غنا، بعد هم عذر آورده بود که من برای استماع غنا نرفتم تا حرام باشد، من برای تخلی رفته بودم، فرمودند: آیا این آیه را نشنیده ای که: **﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾**<sup>۲</sup>. باز هم امام علیه السلام به مخاطب می فهماند که ظاهر آیه می گوید: تو مسئولی! چرا به این ظاهر عمل نمی کنی؟

۵. امام صادق علیه السلام در جواب این سؤال که: زنی که سه بار مطلقه شده محتاج به محلل است. آیا عبد می تواند محلل شود یا حتماً باید محلل حر باشد؟ فرمودند: عبد هم می تواند محلل باشد و استدلال کردند به این که: العبد زوج (صغری) و قرآن فرموده: **﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾**<sup>۳</sup> (کبری) پس اطلاق آیه شامل عبد هم می شود و این همان استفاده از ظاهر قرآن است.

۱. سوره حجرات، آیه ۶.

۲. سوره اسراء، آیه ۳۶.

۳. سوره بقره، آیه ۲۳۰.

۶. امام صادق علیه السلام در جواب این سؤال که آیا تحلیل حتماً باید به عقد دائم باشد یا به عقد منقطع هم ممکن است؟ فرمودند: باید به عقد دائم باشد و استدلال کردند به این که قرآن فرموده: «فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا»، یعنی اگر محلل زن را طلاق داد شوهر اولی حق ازدواج دارد این کبرای کلی و از طرفی هم می‌دانیم که در عقد منقطع طلاق نیست (صغری) پس تحلیل با عقد منقطع نمی‌شود، بلکه باید دائمی باشد. (تمام این شش روایت دلالتشان قوی بود)

۷. شخصی به نام حسن بن جهم در حضور امام هشتم علیه السلام گفت: قرآن می‌فرماید: «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ». <sup>۱</sup> این آیه دلالت می‌کند که ازدواج ولو به صورت دائمی با اهل کتاب اشکالی ندارد، ولی این آیه نسخ شده با آیه دیگری که می‌گوید: «وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ». <sup>۲</sup> پس نکاح کتابیه جایز نیست. امام رضا علیه السلام این بیانات را شنیدند و سکوت کردند، یعنی کلام حسن را رد نکردند و او را بر این استنباط تویخ نکردند پس این حدیث دلالتش بر مدعا تقریری است.

۸. شخصی از امام علیه السلام سؤال می‌کند: من لغزیدم و زمین خوردم و ناخن پایم کنده شد، سپس آن را باندپیچی نموده‌ام. حال وضو گرفته‌ام و می‌خواهم پاهایم را مسح کنم، وظیفه‌ام چیست؟

امام علیه السلام عوض این که مستقیماً حکم شرعی را بیان کند و بفرماید: امسح علی المرارة، می‌فرماید: این طور امور که محتاج به سؤال نیست، بلکه «هذا و اشباهه يعرف من کتاب الله» آن جا که فرموده: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ». <sup>۳</sup> شما این آیه را خوانده‌اید! حال بر این مصداق تطبیق کنید و حکم شرعی را به دست آورید، دیگر نیازی به سؤال از ما نیست. بعد هم امام خود حکم را بیان کرد و فرمود: «امسح علی المرارة». پس تمسک به ظواهر قرآن بلامانع است و

۱. سوره مائده، آیه ۵.

۲. سوره بقره، آیه ۲۲۱.

۳. سوره حج، آیه ۷۸.

ظواهر هم در گروهند: برخی از ظواهر کاملاً واضح است و نیازی به دقت و بازنگری ندارد، مثل ظهور امر در وجوب. ولی پاره‌ای از ظواهر در بدو امر معلوم نمی‌گردد، بلکه محتاج به بازنگری و تأمل و دقت بیش‌تری است و ما نحن فيه من هذا القبیل؛ زیرا آیه می‌گوید: در دین حکم حرجی برای شما جعل نشده و مسح انگشت زخمی حرجی است پس جعل نشده اما دو احتمال دیگر وجود دارد: ۱. اصلاً پاها را مسح نکنیم چون عسر و حرج دارد. ۲. پا را مسح نکنیم اما از روی پارچه نه بر بشره و پوست پا. حال کدام منظور است؟ آیا اصل المسح ساقط می‌شود یا مباشرت میان ماسح و ممسوح ساقط می‌شود؟ این معنا محتاج به تأمل بیش‌تری است و آن این‌که باید دید آیا حرج از ناحیه اصل المسح است یا از ناحیه شرط المسح، یعنی مباشرت؟ مسلم است که اصل مسح حرجی نیست، بلکه مسح علی البشیره حرجی است. پس مباشرت برداشته می‌شود نه اصل مسح.

حال وقتی استفاده چنین احکامی که محتاج به تأمل هست از ظواهر جایز باشد و امام ما را به ظواهر ارجاع بدهند برای این احکام. پس استفاده احکامی که در بدو نظر از ظواهر میسور است به طریق اولی جایز خواهد بود.

۹. از امام علیه السلام سؤال شد که شخصی در مسافرت نمازهای چهار رکعتی را کامل خوانده آیا اعاده لازم است یا خیر؟ امام علیه السلام فرمود:

ان قرأت علیه آية القصر وجب علیه الاعادة و الا فلا.

از این حدیث هم استفاده می‌شود که ظواهر قرآن حجت است و الا کلامی لغو خواهد بود البته در برخی روایات چنین آمده:  
ان قرأت علیه و فسرت له.

حال ممکن است آقای اخباری به این تعبیر استدلال کند و بگوید تمسک به ظواهر جایز نیست، مگر بعد از ورود تفسیری از اهل بیت علیهم السلام؛ ولی این روایات

هم به نفع اخباری تمام نخواهد شد و این حدیث منظور دیگری دارد و آن این‌که: از آن رهگذر که از طرفی مفاد ظاهر آیه به واسطه کلمه لاجنّاح جواز قصر است نه وجوب و این اندازه روشن است و نیازی به تفسیر ندارد. اما از طرف دیگر قصر در نمازهای رباعیه بالاجماع واجب است. پس چرا آیه به لاجنّاح تعبیر کرده این بخش محتاج به تفسیر است.

فلسفه این تعبیر آن است که در نظر مسلمانان اصل مشروعیت مهم بود که بیان شود؛ زیرا برای آنان بعید به نظر می‌رسید که نماز چهار رکعتی در حال سفر دو رکعتی شود و اگر از کسی می‌شنیدند، چه بسا او را مسخره می‌کردند که مگر ممکن است سفر و حضر مؤثر باشند و حکم خدا را عوض کنند؟ قرآن می‌فرماید: ﴿لَا جُنَاحَ﴾، یعنی باکی نیست و تعجب نکنید که چرا قصر بخوانیم خیر، ما از باب ارفاق بر مسافرین و آسان گرفتن بر آنان فرمان به قصر داده‌ایم و چون بیان این مطلب مهم بود با لفظ ﴿لَا جُنَاحَ﴾ فرمود، ولی این با وجوب قصر منافاتی ندارد، بلکه وجوب را با دلیل خارجی که اجماع باشد به دست می‌آوریم نظیر این‌که قرآن می‌فرماید: ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِةِ﴾، یعنی از تو پیرامون اختلاف هلال و کم و زیاد شدن آن می‌پرسند در جوابشان بگوی: قل هی موافیت للناس...، یعنی شما با این زیاده و نقصان وقت‌ها را تعیین می‌کنید و این برای شما مهم است اما حکمت زیاد و کم شدن دانستن آن خیلی برای شما اهمیتی ندارد.

کاملاً ملاحظه می‌کنید که این امر محتاج به تفسیر است و منظور از فسرت این بخش است و دو شاهد هم داریم بر این مطلب: یکم. قبلاً گفتیم تفسیر به معنای کشف المراد است و اخذ به ظاهر را تفسیر نگویند.

دوم. غیر از این روایت که تعبیر به فسرت داشت روایات دیگر مطلق بود و قید فسرت نداشت.

حال اگر فسرت را بزنیم به ظاهر آیه، یعنی خوانده شود و ترجمه شود باید آن مطلقاً را قید بزنیم و اگر بزنیم به این بخش که قصر واجب است چرا تعبیر به لاجنح کرده پس مطلقاً به اطلاق خود باقی می‌ماند. لذا شک داریم در تقیید اصالة الاطلاق جاری می‌شود.

۱۰. در مورد همان آیه قصر که فرمود: ﴿لاجنح...﴾ جناب زراره و محمد بن مسلم از امام پرسیدند: با این که قصر واجب است چرا خداوند فرموده: لاجنح و نفرموده: افعلوا القصر؟ امام علیه السلام آنان را توییح ننموده و نفرمود این حرف‌ها به شما مربوط نیست، بلکه فرمود این نظیر آیه دیگر است که: ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾.<sup>۱</sup> حال سؤال آن دو نفر و جواب امام دلیل بر رضایت و تقریر امام است نسبت به آن دو نفر که متعرض استفاده احکام از آیات شده و در ظواهر آیات دخل و تصرف نموده و چون و چرا می‌کردند.

۱۱. در موارد فراوانی خود ائمه علیهم السلام حکم را بیان می‌کردند و سپس به ظواهر آیات استدلال می‌کردند خوب اگر ظواهر برای ما حجت نبود این استشهاد امام لغو بود، بلکه تنها باید حکم را بیان می‌کرد یکی از آن موارد این است که امام فرمود: با فلان زن مثلاً ازدواج حلال است به دلیل این که قرآن فرموده: ﴿وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ...﴾.<sup>۲</sup>

۱۲. یکی دیگر از آن موارد این است که امام فرمود: عبد حق ندارد بدون اذن مولی زوجه‌اش را طلاق دهد. سپس استدلال کردند به این که قرآن می‌گوید: ﴿عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾.<sup>۳</sup> طلاق هم شیء‌ای از اشیاست، پس از عبد صادر نمی‌شود.

۱. سوره بقره، آیه ۱۵۸.

۲. سوره نساء، آیه ۲۴.

۳. سوره نحل، آیه ۷۵.

۱۳. یکی دیگر از آن موارد این است که امام فرمود: فلان حیوان حلال گوشت است سپس استدلال کرد به این آیه: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾<sup>۱</sup>

و نمونه‌های فراوان دیگری که در لابه‌لای احادیث وجود دارد و اگر کسی تتبع کرد به آن‌ها می‌رسد پس تمسک به ظواهر قرآن جایز است.

### دومین دلیل اخباریین

ما علم اجمالی داریم به این‌که بسیاری از عمومات قرآنی مبتلابه تخصیص شده‌اند، تا آن‌جا که ضرب المثل شده به این‌که: «ما من عام الا و قد خص». و نیز کثیری از مطلقات کتاب تقیید خورده‌اند تا آن‌جا که می‌توان گفت: ما من مطلق الا و قد قید، و نیز تعداد قابل توجهی از حقایق قرآن بر معانی مجازیه حمل شده‌اند و در یک جمله اجمالاً می‌دانیم که بسیاری از ظواهر قرآن به ظهورشان باقی نمانده، بلکه برخلاف ظاهر حمل شده یا به واسطه قرائن متصله و یا منفصله، با وجود این علم اجمالی به هر عامی و یا مطلقى و خلاصه ظاهری که دست بزین احتمال می‌دهیم که برخلاف ظاهر حمل شده باشد و مراد واقعی همین ظاهر کلام نباشد و لذا ظواهر ارزش واقعی خود را از دست داده و قابل تمسک نخواهند بود.

جواب: مرحوم شیخ به این دلیل دو جواب داده‌اند:

۱. جواب نقضی: در ظواهر سنت هم همه این مطالب جاری و ساری است پس به همین دلیل ما نباید به آن‌ها تمسک کنیم، در حالی که شما اخباریین بدان تمسک می‌کنید. حال هر جوابی شما از این مشکل درباره اخبار بدهید ما همان جواب را درباره آیات می‌دهیم.

۲. جواب حلّی: این علم اجمالی باعث نمی‌شود که ظواهر از ظهور ساقط و به مجملات تبدیل شوند، بلکه بعد از علم اجمالی هم ظاهر ظاهر است.



آری، علم اجمالی وظیفه ما را سنگین تر می کند و آن این که به مجرد برخورد با ظواهر نمی توان بدانها تمسک کرد چون شاید خلاف آن مراد باشد، فلذا باید تحقیق و تفحص نمود و بعد الفحص و الیاس مانعی از تمسک به ظواهر نیست.

ان قلت: این اشکال به دو بیان در رسائل تقریر شد:

بیان اول: علم اجمالی که آمد اثرش توقف است، یعنی مجاز نیستیم به ظواهر عمل کنیم و مادامی که این علم اجمالی باشد آن اثر هم هست و لا فرق میان قبل الفحص و بعد الفحص، یعنی همان طور که قبل الفحص این علم اجمالی بود و اثرش وجوب توقف بود همچنین بعد الفحص هم این علم اجمالی هست و آن اثر را دارد به دلیل این که بر فرض هم فحص کنیم حداکثر در اخباری که به دست ما رسیده فحص خواهیم نمود اما اخبار که منحصر به اینها نیست. بسیاری از روایات به دست ما نرسیده و ما احتمال می دهیم که شاید در آن روایات غیر واصله قرینه ای برخلاف این ظاهر بوده و به ما نرسیده پس بعد الفحص در اخبار واصله نیز باید توقف کرد و لذا اگر از اول امر کلامی مجمل باشد و مردّد بین دو معنا باشد مثل رأیت عیناً باید توقف کرد همچنین اگر علم اجمالی داشته باشیم که احد الظاهرین با ظاهر دیگر و با واقع مخالف است باید توقف کنیم.

بیان دوم: علم اجمالی همان طور که قبل الفحص وجود داشته همچنین بعد الفحص نیز وجود دارد. حال این علم اجمالی یا اثر دارد و هو التوقف و یا اثر ندارد؟ اگر اثر دارد، پس لا فرق میان قبل الفحص و بعد الفحص و اگر اثر ندارد باز هم نباید فرق باشد میان قبل از فحص و بعد از آن، یعنی حتی قبل از فحص هم باید بتوانیم به ظواهر تمسک کنیم و حال آن که خود شما این را تجویز نمی کنید. پس علم اجمالی اثر دارد. اگر مؤثر است، پس باید مادامی که علم اجمالی هست اثرش هم باشد و لاشک که بعد الفحص هم هست. پس اثر آن، یعنی وجوب وقف هم باید باشد.

قلت: ما هم قبول داریم که علم اجمالی اثر دارد و هو التوقف و مادامی که علم اجمالی باشد این اثر هست منتهی شما دایره علم اجمالی را به جمیع احادیث صادره از اهل بیت علیهم السلام توسعه می دهید چه اخباری که به ما رسیده و چه اخباری که به ما نرسیده، ولی ما علم اجمالی را محدود می کنیم به اخباری که به ما واصل شده و اما اخبار غیر واصله شاید مربوط به معارف اسلامی و مسئله حکومت و خلافت و مسائل اخلاقی بوده و ربطی به احکام شرعیه نداشته (بر فرض هم در واقع باشد، ولی وجود واقعی قرینه کافی نیست، بلکه وصول آن به دست ما اثر دارد) و وقتی علم اجمالی محدود شد به اخباری که موجود است و به ما رسیده می گوئیم: ما بین قبل از فحص و بعد از آن فرق است و آن این که قبل الفحص علم اجمالی وجود دارد و اثرش هم هست پس نمی توانیم به ظواهر تمسک کنیم و اصالة الظهور جاری سازیم؛ چون علم اجمالی جلوی این اصل را می گیرد اما بعد الفحص و به دست آوردن قرینه برخلاف ظاهر در خیلی موارد و مایوس شدن از قرینه در بعضی موارد آن علم اجمالی منحل می شود و تبدیل می شود به یک علم تفصیلی نسبت به ۹۰٪ موارد مثلاً و یک شک بدوی نسبت به ۱۰٪ موارد. مثلاً آن گاه نسبت به این موارد مشکوک مانعی از تمسک به اصالة عدم القرینه وجود ندارد (خذ فاغتنم).

پس از این طریق هم اخباریین به اهدافشان نرسیدند.

سخنان سید صدر: مشهور اخباریین مدعی شدند که عمل به ظواهر قرآن ولو بعد الفحص و الیأس عن الظفر بالقرینه جایز نیست و مهم ترین تکیه گاه آنان در این مدعا روایات فراوانی بود که ذکر نموده و جواب دادیم اما بعضی الاخباریین مثل سید صدر شارح وافیة مدعی شده که حرمت عمل به ظواهر قرآن روی دلیل خاص نیست، بلکه مقتضای قاعده اولیه در باب ظنون عبارت است از عدم جواز عمل به ظنون و من جملة الظنون ظواهر الكتاب. بعد

فرموده و اما ظواهر سنت به دلیل خاص از تحت این اصل خارج شده و آن دلیل اجماع است از اخباری و اصولی بر جواز عمل به ظواهر سنت. این سید محترم اول فرموده: قرآن دارای سه قسمت است:

۱. محکّمات، یعنی نصوص که بالاجماع حجت است و عمل به آن لازم است.

۲. متشابهات، یعنی مجملات که بالاجماع متابعت از آن جایز نیست.

۳. ظواهر که این قسمت مورد بحث میان اخباری و اصولی است.

اصولی می‌گوید: ظواهر قرآن حجت است و اخباری می‌گوید ظواهر کتاب در حق غیر معصوم حجت نیست و به نظر من حق با اخباری است و برای اثبات این سخن مطالبی دارد که شیخ رحمته الله آن‌ها را دسته‌بندی و توضیح می‌دهند و توضیح را با ذکر دو مقدمه آغاز می‌کنند:

مقدمه اول: الف) از ضروریات دین بقای تکلیف است تا دامنه قیامت و ما انسان‌های مکلف هرگز مثل بهائم آزاد و رها نیستیم، بلکه مسئولیم و باید به تکالیفمان عمل کنیم.

ب) و تردیدی نیست در این که عمل به وظیفه متوقف بر شناخت وظیفه است، یعنی خداوند اول باید واجبات و محرّمات خویش را به ما بفهماند تا بعد ما به آن‌ها عمل کنیم.

ج) و این نکته هم از مسلمات است که تفهیم مرادات غالباً با سخن و گفتار است نه با اشاره و ...

د) و تردیدی نیست در این که بیش تر گفته‌ها و اقوال ظهورانند و نصوص خیلی نادر است و دلالت ظواهر هم بر مرادات متکلمین ظنی است و این شیوه بین‌المللی است که برای القای مقاصد به دیگران از ظواهر استفاده می‌کنند و شنوندگان هم به همین ظواهر اعتماد می‌کنند اگرچه احتمال خلاف ظاهر هم می‌دهند. (نتیجه این مقدمه: عمل به ظواهر قرآن بلا مانع است).

مقدمه دوم: در این مقدمه چهار دلیل از قول سید صدر ذکر می‌شود مبنی بر منع از عمل به ظواهر کتاب.

۱. متشابهات در یک تقسیم به دو قسم منقسم می‌شوند:

الف) متشابه ذاتی یا لغوی و آن‌ها عبارتند از کلماتی که از اول امر و به حسب موضوع له لغوی مجملند و مراد از آن‌ها واضح نیست اعم از این‌که مشترک لفظی باشند مثل کلمه عین و یا معنای لغوی آن‌ها را ندانیم مثل کلمه صعید که ولو مشترک لفظی نیست اما معنای آن را نمی‌دانیم.

ب) متشابه عرضی و یا اصطلاحی و آن عبارت است از این‌که لفظی به حسب اصل لغت واضح المعنی است، ولی این متکلم دارای اسلوب خاصی است و در استعمالات او این لفظ مجمل است مثل این‌که مولایی بگوید: روش ما این است که خیلی جاها از ظواهر خلاف آن را اراده می‌کنیم و قرینه هم نمی‌آوریم و یا کثراً ما از عمومات، خصوص را اراده می‌کنیم و مخصوص را ذکر نمی‌کنیم و یا خیلی جاها به شخصی خطاب می‌کنیم، ولی فرد دیگر را اراده می‌کنیم و ...

حال همان‌طور که در متشابه ذاتی مخاطب نمی‌تواند مراد متکلم را قطعاً یا ظناً به دست آورد همچنین در متشابه اصطلاحی و عرضی هم نمی‌توان مراد متکلم را بالقطع او الظن به دست آورد و قرآن مجید از این قبیل است، یعنی مجمل اصطلاحی به دلیل این‌که قرآن بر اسلوب جدیدی نازل شده، یعنی کثراً ما از ظواهرش خلاف ظاهر اراده شده بدون ذکر قرینه همچنین کثراً ما خطاب به پیامبر است و مراد فرد دیگری است مثل لئن اشرکت لیحبطن عملک و حدیث داریم که:

نزل القرآن بِلَیْآکَ اَعْنِی و اسمع یا جار.

و لذا بالعرض اجمال پیدا کرده و قابل تمسک نیست، البته منظور ما (سید صدر) این نیست که قرآن دارای وضع جدید است، یعنی شارع مقدس الفاظ

مستعمله در قرآن را از معانی لغویه آنها نقل داده و در معانی جدید حقیقت قرار داده (حقیقت شرعیه بالوضع التعینیه)، بلکه اسلوب جدید اعم است از این که به وضع جدید باشد و یا این که شارع مقدس الفاظ را در همان معانی لغویه به کار برده، ولی کثراً ما از این ظواهر خلاف آن را اراده کرده و معانی مجازیه‌ای را اراده کرده که عرب‌ها با آن معانی آشنا نیستند یا در اثر نیاوردن قرینه و یا جدید بودن معنا. پس قرآن مجمل اصطلاحی است و قابل تمسک نیست و از جمله شواهد این مطلب که قرآن اسلوب جدید دارد عبارت است از حروف مقطعه قرآن که از همین حروف الفبا تشکیل شده، ولی هرگز غیر معصوم و محرم اسرار کسی یارای رسیدن به آن را ندارد.

به قول شاعر عرب‌زبان:

بين المحبين سرّ ليس يفشيه      قول ولا قلم للخلق يحكيه  
 ۲. خود قرآن فرموده: آیات این کتاب دو دسته‌اند، الف) محکّمات ب) متشابهات و به دنبال آن کسانی را که از متشابهات قرآن پیروی می‌کنند مذمت نموده و فرموده:

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زِنٌّ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾<sup>۱</sup>

آن‌گاه بیان هم نفرموده که: المتشابه ما هو؟ و کم هو؟ و ای المتشابهات لایجوز اتباعه؟ بلکه خود کلمه متشابه هم به حسب مفهوم متشابه است، یعنی معنای لغوی آن هم روشن نیست و بیان همه این‌ها را به اهل بیت علیهم‌السلام واگذار فرموده. حال شاید ظواهر قرآن هم جزء متشابهات بوده و قابل تمسک نباشد.

۳. رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مسلمانان را از تفسیر به رأی منع فرموده پس ما حق نداریم از پیش خود و بدون مراجعه به اهل بیت علیهم‌السلام بگوئیم: مراد از ظاهر فلان آیه فلان معناست.

۴. مشهور علمای اصولی و اخباری هم که می‌گویند: الاصل حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدلیل و این اصل شامل ظواهر کتاب هم می‌شود فیحرم العمل بالظواهر بالاصل با حفظ این دو مقدمه می‌گوییم: نتیجه مقدمه اولی جواز عمل به ظواهر کتاب است بر اساس بنای عقلا، ولی نتیجه مقدمه ثانیه حرمت عمل به ظواهر کتاب است به دلیل این‌که اولاً ظواهر کتاب و لو اولاً و بالذات واضح المعنی باشند اما ثانیاً و بالعرض از جمله متشابهات گردیده‌اند روی این اصل که قرآن نزل علی اسلوب جدید و کلام متشابه ظن به مراد هم نمی‌آورد تا چه رسد به قطع به مراد و ثانیاً بر فرض هم ظاهر آیه‌ای به ظهورش باقی مانده باشد، می‌گوییم ظواهر گمان‌آورند و اصل اولی در باب ظنون حرمت عمل به مظنه است پس شما اصولیین که می‌گویید: عمل به ظواهر قرآن جایز است باید دلیل بیاورید، ولی ما طبق اصل حرف می‌زنیم و محتاج به دلیل خاص نیستیم.

ان قلت: ظواهر از جمله محکّمات است (صغری) و محکّمات بالاجماع حجیت دارند (کبری) پس باید ظواهر هم حجت باشند (نتیجه).

قلت: کبرای استدلال قبول است، ولی صغرا محل بحث است؛ زیرا قدر متیقّن از محکّمات خصوص نصوص است و اما ظواهر معلوم نیست که از محکّمات باشد، بلکه شاید از متشابهات باشد روی این اصل که قرآن دارای اسلوب جدید است پس به قدر متیقّن عمل می‌کنیم.

ان قلت: این سخنانی که شما در مقدمه ثانیه ذکر کردید اگر کامل باشد همان‌طور که بر منع از عمل به ظواهر کتاب دلالت می‌کند همچنین بر منع از عمل به ظواهر سنت هم دلالت خواهد کرد پس نباید به سنت هم عمل کنیم (اشکال نقضی).

قلت: اگر ما بودیم و وجدان با قطع نظر از دلیل خاص هر آینه به حکم بنای عقلا و مقدمه اول هم به ظواهر قرآن و هم سنت عمل می‌کردیم البته بعد

الفحص و الیأس منتهی نسبت به ظواهر قرآن ادله فراوانی دلالت می‌کند بر عدم جواز عمل که برخی از آن‌ها را در مقدمه ثانیه آورديم و بخش دیگر هم عبارت است از آیات و روایاتی که ما را از پیروی نمودن ظنون بر حذر داشته و ظواهر قرآن را هم استثنا ننموده پس به حکم این همه دلیل ما نمی‌توانیم به ظواهر قرآن عمل کنیم و اما نسبت به ظواهر سنت اجماع عملی، یعنی سیره مستمره از زمان ائمه قائم است بر این‌که به خبر واحد عمل می‌کردند بدون فحص از مخصص و ناسخ و مقید و... اگر چنین اجماعی نبود ما نسبت به ظواهر سنت هم توقف می‌کردیم همان‌طور که نسبت به ظواهر قرآن متوقفیم انتهی.

اقول: جواب شیخ رحمته به سخنان سید صدر: مرحوم شیخ رحمته می‌فرماید: ما قسمت‌هایی از کلام این سید بزرگوار را قبول داریم و بخش‌هایی را رد می‌کنیم:

#### قسمت مورد قبول:

۱. چهار نکته‌ای که در مقدمه اولی بیان نمود و نتیجه گرفت جواز عمل به ظواهر کتاب را ما هم این نکات را طابق النعل بالنعل قبول داریم.
۲. در جواب اشکال دومی که بر خودش وارد نمود فرمود: انا لو خلینا و انفسنا لعملنا بظواهر الکتاب و السنة مع عدم نصب القرینة علی خلافها، این سخن را هم می‌پذیریم و می‌گوییم: لابد للمانع من اثبات المنع.
۳. این‌که گفتید: اصل اولی حرمت عمل به ظنون است این را هم قبول داریم.

و اما قسمت‌های مردود:

۱. سید فرمود: ظواهر سنت روی دلیل خاص ارزش‌مند است و آن دلیل عبارت است از سیره متشرعه و یا اجماع عملی، ما می‌گوییم: سیره و یا اجماع عملی بر دو قسم است:

الف) سیره متشرعه، یعنی شیوه‌ای که مسلمانان بما مسلمون دارند و این سیره را از شارع گرفته‌اند.

ب) سیره عقلاییه، یعنی شیوه‌ای که همهٔ عقلای عالم بما هم عقلا دارند و اگر مسلمین هم چنین سیره‌ای دارند بما انهم من العقلا دارای چنین سیره‌ای هستند نه بما هم مسلمون و المتشرعون.

با حفظ این نکته می‌گوییم: این که اصحاب النبى و الائمه علیهم‌السلام الی یومنا هذا به خبر واحد ثقه اعتماد می‌کردند بدون فحص از مخصص و مقید و... ظاهراً این سیره سیرهٔ متشرعه نبوده تا بشود دلیل خاص تبعیدی در خصوص اخبار و الا اگر سیرهٔ متشرعه بود حتماً مسند شرعی داشت و اگر داشت حتماً به ما می‌رسید و حال آن‌که نرسیده پس معلوم می‌شود این اجماع عملی از همان بنا و سیرهٔ عقلاییه سرچشمه می‌گیرد، یعنی عقلای عالم در خطابات به ظواهر اعتماد می‌کنند مسلمین هم بما هم عقلا چنین اعتمادی دارند اگر منشأ عمل مسلمین بنای عقلا باشد می‌گوییم این اختصاص به ظواهر سنت ندارد، بلکه در هر کلامی از هر متکلمی که صادر شود به منظور افاده و استفادهٔ مرادات چه متکلم شارع باشد یا دیگری همین سیره جاری و ساری است، یعنی به ظواهر اخذ و اعتماد می‌کنند آن‌گاه خواهیم گفت همین سیره در ظواهر قرآن هم جاری و ساری است البته مشروط بر این که خطابات قرآنیه در مقام افاده و استفاده و بدین منظور القا شده فلاوجه لاستثناء خصوص ظواهر السنة.

سؤال: آیا خطاب قرآن به منظور افاده و استفاده القا شده یا خیر؟ چرا؟

جواب: آری: ظواهر قرآن هم در مقام افاده و تفهیم مراد صادر شده‌اند به دلیل این که اصل اولی و قاعدهٔ اولیه در خطاب هر متکلمی عبارت است از این که: این خطاب در مقام افاده است و اصولاً فلسفه خطاب عقلاییه همین است. حال مواردی که یقین داریم که خطاب قرآنی در مقام افاده است مثل



نصوص به یقین عمل می‌کنیم و مواردی که یقین داریم که فلان خطاب در مقام افاده نیست مثل تشابهات باز هم یقین حجت است و مواردی که شک داریم که آیا فلان خطاب به منظور افاده صادر شده یا خیر؟ مثل ظواهر قرآن به اصل اولی تمسک می‌کنیم و حکم می‌کنیم به این که ظواهر درصدد افاده است فیجوز التمسک بها.

۲. سید فرمود: الاصل حرمة العمل بالظنون الا ما خرج بالدلیل و فرمود آن ما خرج بالدلیل خصوص ظواهر سنت است نه ظواهر کتاب ما می‌گوییم: آری، اصل اولی اگرچه حرمت عمل به ظنون است و ظواهر را هم می‌گیرد اما ما خرج بالدلیل خصوص ظواهر سنت نیست، بلکه مطلق ظواهری است که از هر متکلمی در مقام افاده و افهام مراد صادر می‌شود اعم از ظواهر سنت و یا کتاب و یا سایر کلمات و دلیل خاص همان سیره عقلاویه است.

۳. سید در دو جا (یکی در دلیل دوم از مقدمه ثانیه و یکی در جواب ان قلت اول) فرمود: ما یقین نداریم که ظواهر از جمله محکومات باشند، بلکه احتمال می‌دهیم که از تشابهات باشد و پیروی از آن حرام باشد و در شبهات تحریمیه ما اخباریین طرفدار احتیاط و توقف هستیم.

ما می‌گوییم: این سخن به دو دلیل باطل است:

۱. متشابه هرگز بر ظواهر صدق نمی‌کند نه به حسب لغت و نه عرف؛ زیرا متشابه در لغت به معنای متمائل است، یعنی دو چیزی که مثل هم باشد و در ظواهر دو احتمال مساوی و مماثل در کار نیست و در نزد عرف به معنای غیر واضح الدلالة و ذو احتمالات است و در ظواهر دلالت واضح است نه مجمل. پس نسبت به ظواهر باید گفت کلمه متشابه از ظواهر صحت سلب دارد و صحت حمل ندارد. بنابراین استدلال به این آیه که قرآن گفته: پیروی از تشابهات حرام است برای حرمت عمل به ظواهر غلط است؛ چون ظواهر موضوعاً و تخصصاً از تشابهات بیرون است.

۲. خود شما قبول کردید که الاصل الثانوی جواز العمل بالظواهر روی بنای عقلا و گفتید: انا لو خلینا... و موضوع الاصل همیشه احتمال است نه یقین. حال می‌گوییم: بر فرض که احتمال بدهیم که ظواهر از متشابهات باشد اما صرف احتمال مانع نیست، بلکه به اصالة الظهور تمسک می‌کنیم، اگر شما بفرمایید: ما باید یقین داشته باشیم که فلان آیه از محکّمات است تا قابل تمسک شود و نسبت به ظواهر چنین یقینی نیست خواهیم گفت: این ادعا به معنای منهدم کردن قانونی است که خود شما بدان اعتراف کردید؛ زیرا شما طبق مقدمه اول قبول کردید که الاصل حجیة الظواهر و معنای این اصل این است که هر جا احتمال دهیم که فلان ظاهر حجت نیست به این اصل تمسک کرده و حجیت آن را اثبات می‌کنیم مگر در مواردی که یقین کنیم که فلان ظهور حجت نیست. حال معنای این که یقین معتبر است، یعنی آن اصل را قبول نداریم و این یک بام و دو هواست. البته اشکالات دیگری هم هست که سابقاً جواب دادیم من جمله راجع به حدیث نبوی من فسر القرآن.

در پایان: همان‌طور که در آغاز بحث با اخباریین گفتیم در پایان هم تأکید می‌کنیم که نزاع ما با اخباریین در ظواهر کتاب یک نزاع صغروی است، یعنی هر دو قبول داریم که اگر ظواهر قرآن در مقام افاده و استفاده بود حجیت داشت به حکم بنای عقلا، ولی اخباری می‌گوید ظواهر کتاب استقلالاً و بدون ضم ضمیمه درصدد افاده نیست و لذا حجت نیست و اصولی می‌گوید: ظواهر کتاب هم مثل سایر ظواهر در مقام افاده است و لذا بعد الفحص و الیأس حجت است.

#### نتیجه بحث اخباری و اصولی:

۱. هر دو گروه نصوص قرآن را حجت می‌دانند.
۲. هر دو می‌گویند: متشابهات قرآن حجیت ندارند.

۳. هر دو گروه می‌گویند: به ظواهر قرآن قبل الفحص حق نداریم تمسک کنیم چون شاید قرینه برخلاف آن باشد.

۴. و هر دو گروه می‌گویند: ظواهر بعد از تفسیر اهل بیت ارزش دارد و قابل تمسک است.

۵. دعوا بر سر عمل به ظواهر بعد الفحص و نیافتن قرینه برخلاف ظاهر است که اخباری می‌گویند: مجاز نیستیم و اصولی می‌گویند: مجازیم به ظواهر عمل کنیم.

### چهار تنبیه

#### تنبیه اول

بعضی از معاصرین مرحوم شیخ رحمته الله، یعنی جناب فاضل نراقی رحمته الله مدعی شده که نزاع در حجیت ظواهر کتاب قلیل الجدوی است و ارزش آن را ندارد که وقتی و مایه‌ای برای آن گذارد به دلیل این‌که: اولاً به کم‌تر آیه‌ای (چه در زمینه اصول دین و چه فروع دین) برمی‌خوریم که هیچ کدام از سه امر ذیل را دارا نباشد:

۱. یا حدیثی از معصومین علیهم السلام مستقیماً راجع به تفسیر و بیان همان آیه وارد شده.

۲. و یا اگر هم در تفسیر آن حدیثی نباشد، ولی حدیثی که از لحاظ حکم شرعی با ظاهر آیه موافق و هماهنگ باشد وارد شده.

۳. و یا اگر اصلاً روایتی در این زمینه نیست اجماع علما هماهنگ با ظاهر آیه است و اجماع ارزش دارد.

حال اکثریت مطلق آیات دارای یکی از خصایص مذکور هستند و با وجود حدیث مبین یا موافق و یا اجماع موافق نیازی به ظاهر آیه نداریم و نوبت به این بحث نمی‌رسد.

و ثانیاً می‌توان ادعا کرد که معظم آیات قرآن چه در اصول دین و چه در فروع، بلکه همه آیات به یک سلسله امور مجمل و کلی و سر بسته تعلق گرفته و در مقام اصل تشریح حکم به صورت مجمل چیزی فرموده، ولی این کلی‌دها قید و شرط و خصوصیت دارد که هیچ کدام از این تفاسیل در قرآن نیست از قبیل: اقیموا الصلوة، اتوا الزکاة، کتب علیکم الصیام و... . پس به هر حال ما از مراجعه به تفسیر و احادیث ناگزیریم چه اخباری باشیم و چه اصولی پس چنین بحثی قلیل الجدوی است.

مرحوم شیخ می‌فرماید: گویا این فاضل محترم تنها آیات وارده در عبادات را در قرآن ملاحظه فرموده که راجع به هر آیه‌ای ده‌ها و صدها روایت وارد شده و از جهات عدیده آن را تفسیر و توضیح داده است و بعد چنین ادعایی کرده است که ما من آیه الا و فی جنبه حدیث مفسر لها او موافق لها... .

اما اگر قدری وسیع‌تر بنگریم و به آیات معاملات هم چشم‌اندازی داشته باشیم خواهیم دید که قحطی روایات است و در نوع موارد و فروعاً فقهیه مربوط به معاملات یا باید به عموم و اطلاق آیه تمسک کنیم و یا به اصلی از اصول عملیه، این کتاب مکاسب شیخ است که از اول تا آخر بیع به چند عام قرآنی تمسک نموده و روایتی در کار نیست و یا اگر هست مبتلابه معارض بوده و قابل تمسک نیست به عنوان نمونه توجه شما را به آیات ذیل جلب می‌کنیم:

۱. «أَوْفُوا بِالْمُعْثُودِ»: از این آیه در اکثر ابواب معاملات بهره می‌گیریم و با این حال، تفسیر آن به ندرت در حدیث آمده.

۲. «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»: این از اطلاقات قرآنی است که از جهات عدیده قابل تفسیر است، ولی تفسیر نشده.

۳. «تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ».

۴. «فَرِهَانَ مَقْبُوضَةٍ» که دلالت می‌کند بر جواز رهن، ولی شرط صحت آن

قبض است.

۵. ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ که دلالت دارد بر محجوریت سفیه.

۶. ﴿وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ﴾.

۷. ﴿أَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ در باب حلیت تزویج... .

۸. ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنِكَاحٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ که دلیل بر حجیت خیر عادل است.

۹. ﴿قُلُوا لَا نَفَرٌ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾ که دلیل بر وجوب تحصیل علم است

و جوبا کفائياً.

۱۰. ﴿فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ که دلیل بر وجوب تقلید است.

۱۱. ﴿عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾.

۱۲. ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾ که دلیل بر عدم ضمان امین است و غیر این‌ها

از آیاتی که لاتعد و لاتحصی.

بلکه می‌توان ادعا کرد که در خود آیات عبادات قرآن هم آیات فراوانی هست که اگر هم از یک یا چند جهت تفسیر شده، ولی از جهات کثیره‌ای تفسیر نشده از قبیل آیات ذیل:

۱. ﴿إِنَّمَا الْمَشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾.

۲. آیه تیمم.

۳. آیه وضو.

۴. آیه غسل و...

برای مثال، در آیه تیمم بیان نشده که آیا مراد از صعید مطلق وجه الارض است و یا خصوص تراب خالص و هكذا... بنابراین اینها الفاضل بحث اصولی با اخباری کثیر الفائده است نه قلیل الجدوی.

## تنبیه دوم

آیات قرآن مجید در یک تفسیم دو دسته می‌شوند:

۱. معظم آیات قرآن به اتفاق جمیع قراء سبعة معروف یکسان و هماهنگ

قرائت شده است.

۲. در برخی از آیات قرآن میان قرآء اختلاف در قرائت مشاهده می‌شود. قسم اول موضوع بحث نیست انما الکلام در قسم ثانی است خود این قسم به دو شعبه منشعب می‌شود:

الف) گاهی اختلاف در قرائت سبب اختلاف در حکم شرعی نیست نظیر قرائت مالک و ملک در نماز.

ب) و گاهی اختلاف در قرائت منشأ اختلاف در نتیجه و حکم شرعی است.

برای مثال، در آیه حیض می‌خوانیم: ﴿فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي المَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾. کلمه «یطهرن» در آیه دوگونه قرائت شده:

یکم. یطهرن با تشدید از باب تفعّل و معنای آیه این است که مباشرت با زن بعد الحیض حرام است تا زمانی که خون حیض منقطع شود و غسل حیض هم حاصل شود؛ زیرا کلمه «یطهرن» با تشدید به معنای یغتسلن است و غایت حرمت غسل است نظیر آیه شریفه دیگر: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا... أَوْ لَمْ تَسْتَمِئْ مِنَ النِّسَاءِ﴾.

دوم. یطهرن با تخفیف از باب فَعَّلَ يَفْعُلُ، طَهَّرَ يَطْهَرُ و معنای آیه این است که مباشرت با زوجه در حال حیض حرام است تا زمانی که زن از خون حیض پاک شود، یعنی دیگر رحم خون نبیند و این به مجرد قطع دم حاصل می‌شود پس مجامعت بعد از قطع دم و قبل از غسل جایز است چون یطهرن، یعنی نقاء المحل. حال در مواردی که اختلاف در قرائت سبب اختلاف در حکم می‌شود چه باید کرد؟

مقدمه: اختلاف است که آیا همه قرائت‌های مختلفه متواترند، یعنی در حدّ تواتر از پیامبر برای ما نقل شده و یا هیچ کدام از قرائت‌ها متواتر نیست و اصولاً روز اول قرآن بدون اعراب‌گذاری به دست ما رسیده، ولی قراء سبعه که مشهورند با مهارت خاص به خود نقطه‌ها و اعراب‌های آن را گذارده‌اند؟

مشهور قول اول را برگزیده‌اند و گروهی قول ثانی را و هر کدام دلایلی دارند که باید در علم خودش دنبال شود. بنابر قول مشهور بدون شک هر کدام از قرائت‌ها حجت و قابل استدلال است، چون به تواتر به ما رسیده، ولی بنابر قول دوم بالاجماع قرائت قرآن به هر کدام از این قرائت‌ها در مقام قرائت قرآن و یا خواندن نماز جایز است، ولی بحث در این است که آیا استدلال بر طبق هر کدام از این قرائت‌ها در مقام فتوا جایز است یا خیر؟ باز دو مبنا وجود دارد: عده‌ای قائل به جوازند و جمعی منکر جواز هستند.

با حفظ این مقدمه بحث خود را در سه مرحله قرار می‌دهیم:

۱. بنابر این که همه قرائات سبعة متواتر باشند وظیفه در امثال یطهرن چیست؟

۲. بنابر این که قرائت‌های مختلف متواتر نیست، ولی استدلال به هر کدام جایز است وظیفه چیست؟

۳. بنابر عدم تواتر و عدم جواز استدلال به این قرائت‌ها وظیفه چیست؟

اما مرحله اول: طبق این مبنا که مبنای مشهور است می‌گوییم: دو قرائت متفاوت به منزله دو آیه مختلف خواهند بود که در نتیجه با یکدیگر تعارض دارند و قانون باب متعارضین در این جا پیاده می‌شود و آن این‌که: در مرحله اول: الجمع مهما امکن اولی من الطرح پس اگر جمع عرفی میسور بود فهو المطلوب چنان‌که در موارد نص و ظاهر، اظهر و ظاهر ما نص یا اظهر را بر ظاهر مقدم می‌داریم کتفدیم الخاص علی العام و المقید علی المطلق... و اگر جمع عرفی میسر نشد، یعنی هر دو ظهور و دلالت مساوی بودند این‌جا مقتضای قاعده این است که: اذا تعارضتا تساقطتا و وجب الرجوع الی الادلة و الاصول العملیه. حال بعضی‌ها در مسئله به استصحاب حکم مخصص مراجعه می‌کنند و بعضی‌ها به عموم آیه شریفه: «نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَاتُّوْا حَرْثَکُمْ اَنۡیۡ سِئَمۡتُمْ» که توضیح هر دو در پایان همین تنبیه خواهد آمد.

و اما مرحله دوم: طبق این مبنا هم همان مطالب مرحله اول را مطابق النعل بالنعل تکرار می‌کنیم، یعنی می‌گوییم: دو قرائت متفاوت به منزله دو آیه متعارض است و قوانین باب تعارض... .

و اما مرحله سوم: طبق این مبنا دو نظریه وجود دارد:

۱. اگر یکی از قرائت‌ها از حیث سند با دلالت دارای امتیازی بود اخذ به راجح نموده و مرجوح را طرح می‌کنیم و اگر هیچ کدام امتیازی نداشت فلا بد من التوقف و الرجوع الی القواعد الاخر که خواهیم گفت.

۲. چه یکی از دو قرائت دارای امتیازی باشد و چه هر دو مساوی باشند در هر حال وظیفه عبارت است از: التوقف و الرجوع الی القواعد، این نظریه مبتنی بر این است که بگوییم قانون تراجیح و اخذ به راجح و طرح مرجوح مربوط به اخبار و امارات ظنیه است نه مربوط به قرائت‌های مختلفه قرآنی.

حال ادله دیگری که بعد از توقف مرجع ماست کدام است؟

باز روی مبانی باب استصحاب این ادله متفاوت است و به‌طور کلی دو مبنا وجود دارد:

۱. جمعی طرفدار عموم زمانی هستند و به عموم آیه شریفه که می‌فرماید: ﴿نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَنَاؤُا حَرْثُكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾<sup>۱</sup> تمسک می‌کنند.

کیفیت استدلال: آیه می‌فرماید: زنان شما کشتزارهای شما هستید. پس هر زمانی که خواستید می‌توانید کشتکار کنید که کلمه آنی برای عموم زمانی است این آیه عام است قبل از حیض را می‌گیرد ایام حیض را می‌گیرد بعد از قطع دم تا قبل الغسل را می‌گیرد بعد الغسل را هم می‌گیرد. حال از عموم آیه فقط ایام الحیض خارج شده پس در مازاد بر ایام حیض، یعنی پس از قطع دم و قبل الغسل به عموم آیه تمسک نموده و حکم به جواز می‌کنیم. البته در آیه احتمال دیگری هم هست که آنی به معنای کیف باشد ای کیف شئتم که

۱. سوره بقره، آیه ۲۲۳.



بنابراین آیه اشکال و اوضاع مختلفه در حال آمیزش را می گوید (قبلاً، دبراً، قائماً، قاعداً) و ربطی به ما نحن فیه ندارد.

۲. جمعی طرفدار استصحاب حکم مخصّص هستند، یعنی از عموم آیه فوق زمان حیض قطعاً خارج شده، ولی بعد از قطع دم و قبل از غسل شک داریم که باز هم حکم حرمت باقی است یا رفت؟ استصحاب می کنیم بقای حرمت را پس تا غسل حیض نیاید مجامعت حلال نیست.

### تنبیه سوم

یکی از مباحث علوم قرآنی مبحث تحریف القرآن است: ما معتقدیم که در کتاب آسمانی مسیحیان و یهودیان، یعنی انجیل و تورات تغییرات و تحریفاتی روی داده و قرآن بدان ناطق است، ولی کلام در این است که آیا قرآن مجید هم دستخوش تحریفات واقع شده یا خیر؟  
تحریف دو شاخه دارد:

۱. تحریف به زیاده، یعنی جمله یا آیه یا آیات و یا سوری بر قرآن محمد ﷺ افزوده شده باشد.
۲. تحریف به نقصان، یعنی برخی از جملات و یا آیات قرآن حذف شده باشد.

حال تحریف به زیاده به اجماع همه مسلمین اعم از سنی و شیعه، اخباری و اصولی واقع نشده، ولی در تحریف به نقصان اختلاف است: بعضی اخباریین و مرحوم کلینی طرفدار وقوع تحریف به نقصان هستند، ولی محققین از عامه و خاصه این قسم را نیز مردود می دانند.

حال بنا بر مبنای مشهور که منکر تحریف در قرآن هستند بلاشکال به ظواهر قرآن می توان تمسک کرد، ولی بنا بر مبنای جماعتی که قائل به تحریف به نقصان هستند این بحث مطرح می شود که آیا: قول به تحریف از تمسک به ظواهر مانع می شود یا خیر؟ بعضی ها گفته اند: آری، قول به تحریف

جلوی تمسک به ظواهر را می‌گیرد به دلیل این‌که ما علم اجمالی داریم که برخی از آیات قرآن کم شده و با وجود این علم اجمالی به هر آیه که دست بزنی شاید از آیاتی باشد که قسمتی از آن تحریف شده و علم اجمالی مقتضی احتیاط است. مرحوم شیخ می‌فرماید: اولاً اصل مبنای شما که قول به تحریف باشد باطل است؛ ثانیاً بر فرض صحت قول به تحریف، این قول مانع از تمسک به ظواهر قرآن نیست به دلیل این‌که اولاً یقین نداریم که نقص برخی از فلان آیه بوده تا بگوییم: این ظاهر اختلال پیدا کرده، بلکه احتمال می‌دهیم که آیه یا آیات مستقلی بوده و ساقط شده که ربطی به ظاهر این آیه ندارد.

ثانیاً بر فرض علم اجمالی داشته باشیم که برخی از ظواهر آیات حذف شده نه آیه مستقلی می‌گوییم: علم اجمالی در شبهات غیر محصوره موجب احتیاط نیست و ما نحن فیه چنین است چون اجمالاً می‌دانیم که بعضی از این صدها و هزاران آیه تحریف شده و یکی در هزارتا تأثیری ندارد.

ثالثاً بر فرض که شبهه محصوره باشد. برای مثال، علم اجمالی داریم که آیات قرآن دستخوش تحریف شده باز هم اثر ندارد؛ زیرا احتمال دارد آیات محذوفه مربوط به آیات الاحکام نباشد، بلکه مربوط به قصص و اعتقادات و اخلاقیات باشد که مورد ابتلای فقیه نیستند. پس قول به تحریف مانع از تمسک به ظواهر نیست. فافهم: امر به دقت است.

#### تنبیه چهارم

ما گفتیم: ظواهر مطلقاً حجیت دارند حتی ظواهر کتاب و استدلال کردیم به بنای قطعی عقلای عالم. حال میرزای قمی رحمته الله فرموده این دلیل شامل ظواهر قرآن نمی‌شود؛ زیرا تالی فاسد دارد و آن این‌که: یلزم من وجوده العدم. بیان ذلک: اگر ظواهر قرآن به حکم اجماع عقلا حجت شود خواهیم گفت: از جمله ظواهر قرآن آیات ذیل است:

۱. ﴿لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾.

۲. ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾.

۳. ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾.

مدلول این آیات این است که به امور ظنی و امارات غیر علمی نباید اعتنا و عمل کنیم. حال اگر ظواهر قرآن حجت شد. پس باید ظواهر این آیات هم حجت شود و اگر ظواهر این آیات حجت شد، نتیجه‌اش آن است که به مطلق ظنون اعتماد نباید کرد و از جمله ظنون ظواهر است و از جمله ظواهر، ظواهر قرآن است. پس به حکم این آیات نباید به ظواهر قرآن عمل کنیم، و هذا معنی مایلزم من وجوده العدم.

مرحوم شیخ می‌فرماید: اولاً آیات فوق به نحو مطلق و یا عام می‌گوید به ظنون عمل نکن، ولی در خصوص ظواهر که قسمتی از ظنون است. ما دلیل خاص قطعی داریم به نام بنای عقلا که ظواهر را حجت می‌کند و این دلیل قطعی قرینه می‌شود برای تخصیص یا تقييد آن آیات و حمل آن‌ها برخلاف ظاهر.

ثانیاً آیات فوق از ظواهر انصراف دارد و عمل به سایر ظنون را منع می‌کند. به دلیل این که اگر شامل ظواهر هم بشود، خواهیم گفت از جمله ظواهر خود همین آیات است. پس قبل از هر چیزی به خود ظواهر این آیات نباید عمل کنیم و لاتقول به ایها القائل.

ان قلت: این قانون کلی است که هر کلامی خودش را نابود نمی‌کند و انصراف به سایر کلام‌ها دارد. برای مثال، گوینده‌ای که می‌گوید: کل خبری کاذب خود این گفتارش یک خبر است، ولی عرفاً این خبر انصراف به غیر خودش از سایر خبرهای این گوینده دارد. حال در ما نحن فیه هم آیات فوق خودشان را شامل نمی‌شوند تا خود را نابود کنند، بلکه سایر ظواهر را می‌گیرد.

قلت: اگرچه آیات فوق به دلالت لفظیه مطابقیه خودشان را شامل نشوند، ولی با تنقیح مناط شامل می‌شوند به این بیان که مناط منع این آیات از عمل به ظواهر عبارت است از این که ظواهر گمان‌آورند خوب همین مناط در خود آیات فوق هم هست، یعنی این‌ها نیز گمان‌آورند فلايجوز التمسک بها.

در مقابل میرزای قمی که دچار تفریط شده بود، گروهی دچار افراط شده‌اند و آن این که گفته‌اند: ظواهر قرآن تخصصاً و موضوعاً از آیات فوق خارجند نه تخصیصاً. به دلیل این که ظواهر دلیل قطعی دارند و با قیام دلیل قطعی بر حجیت ظواهر، ظواهر از غیر علم خارج و در علم داخل می‌شوند مرحوم شیخ می‌فرماید: این سخن بدیهی البطلان است؛ زیرا با قیام دلیل قطعی بر حجیت مظنه که ظن از ظنیت خارج نمی‌شود، خیر، بعد الدلیل هم ظن، ظن است منتهی حجیت دارد پس خروج حکمی و تخصیصی است نه موضوعی و تخصیصی.

### تفصیل دوم و قول سوم: نظریه میرزای قمی

سومین قول و دومین تفصیل در باب حجیت ظواهر عبارت است از تفصیلی که به میرزای قمی منسوب است و ایشان در دو جا از کتاب *قوانین* به این تفصیل اشاره کرده (یکی در جلد اول *قوانین* در مبحث حجیت قرآن و دیگری در جلد دوم *قوانین* در اوایل مبحث اجتهاد و تقلید) خلاصه تفصیل میرزا این است که نسبت به مقصودین بالافهام ظواهر کلمات جمیع متکلمین (اعم از قرآن و سنت و یا دیگر متکلمین) از باب ظن خاص حجیت دارد، یعنی ظنی که دلیل خاص بر حجیت آن قائم است و آن سیره عقلاییه است. سپس برای مقصودین بالافهام دو مثال آورده است:

۱. در خطابات شفاهیه که متکلم و مخاطب شفاهاً و لب به لب با یکدیگر سخن می‌گویند مثلاً مولی به عبدش می‌گوید: اسقنی ماءً عبد مخاطب مستقیم مولی و مقصود بالافهام است.

۲. در کتاب‌های تاریخی، علمی و... که نویسنده کتاب به فرد خاصی خطاب نکرده، بلکه همه خوانندگان تا دامنه قیامت مخاطب این نویسنده هستند. برای مثال، شاعر می‌گوید:

نابرده رنج گنج میسر نمی‌شود      مزد آن گرفت جان برادر که کار کرد  
در این جا هم مقصودین بالافهام همه انسان‌ها در طول تاریخ هستند و لذا هر کسی می‌تواند آن کتاب را بخواند و به دنبال آن قضاوت کند که مراد نویسنده چنین و چنان بوده است.

و اما نسبت به غیر مقصودین بالافهام ظواهر کلمات از باب ظن خاص حجیت ندارند و بنای عقلا بر اخذ ظواهر در این مورد جاری نیست. آری، از باب ظن مطلق و دلیل انسداد می‌تواند حجت شود که اولاً منحصر به زمان انسداد است و ثانیاً مبتنی بر قبول مقدمات دلیل انسداد است. سپس دو مثال هم برای این قسم آورده است:

۱. نسبت به اخباری که از معصومین علیهم‌السلام در مقام جواب سؤال سائل وارد شده مقصود بالافهام همان سائل بوده و ماها مخاطب مستقیم نبوده و حق نداریم به ظواهر آن کلام اخذ کنیم.

۲. نسبت به خطابات قرآن هم موجودین و حاضرین در جلسه مخاطب مستقیم بوده و اما غایبین و به طریق اولی ما معدومین در آن عصر مقصود بالافهام نبوده و لذا اجازه نداریم به ظواهر آن اخذ کنیم البته بنا بر این مبنا که خطابات قرآن از قبیل خطابات شفاهیه بوده و از قبیل سایر تألیفات نباشد که این مبنا در مباحث الفاظ باید منقح باشد. این بود خلاصه تفصیل میرزای قمی.

و ممکن توجیه: مرحوم شیخ ابتدا به قدر امکان در توجیه و اقامه دلیل بر این نظریه می‌کوشند سپس محققانه به نقد و بررسی این نظریه می‌پردازند و قبل از بیان مطلب به دو مقدمه کوتاه نیازمندیم:

۱. بر مبنای مشهور حجیت ظواهر از باب افاده ظن نوعی است، یعنی کلام صادره از متکلم طوری باشد که لو خلی و طبعه با قطع نظر از قرائن خارجیّه برای شنوندگان ظن به مراد گوینده بیاورد و مخاطب مطمئن شود که مقصود متکلم همین ظاهر کلام است و اما ظن شخصی به وفاق یا خلاف معیار نیست کما سیأتی در اقوال بعدی و نیز قول به تعبد هم باطل است کما سیأتی.

۲. آنچه وظیفه گوینده است و مطابق عقل و حکمت است آن است که کلامش را طوری القا کند که مخاطبین آن و مقصودین بالافهام مراد گوینده را دریابند و اغرا به جهل نشوند و گرنه خلاف حکمت حکیم و عقل عاقل است و اما این که بر گوینده فرض و لازم باشد که کلامش را به گونه‌ای بیان کند که حتی دیگران و غیر مقصودین بالافهام هم مراد وی را متوجه شوند مورد قبول نیست و خلاف حکمت و عقل هم نیست با حفظ این دو نکته مرحوم شیخ در توجیه سخن میرزای قمی می‌فرماید:

فلسفه این تفصیل آن است که مقصودین بالافهام یقین دارند که گوینده نسبت به آن‌ها در مقام تفهیم است و کلامش را طوری ادا می‌کند که مخاطب مراد وی را بفهمد و لذا احتمال این که شاید قرینه را از وی پنهان کرده باشد نمی‌دهد تنها و تنها احتمال می‌دهد که شاید متکلم غافل شد و قرینه برخلاف ظاهر نیاورد و یا شاید من غفلت کردم و قرینه را نگرفتم این احتمال را با اصل عدم غفلت برمی‌دارد و اصولاً عقلای عالم به چنین احتمالات موهوم و موهون اعتنا نمی‌کنند فلذا مظنه به مراد پیدا می‌کند و مناط حجیت ظهورات هم مظنه است فیکون الظاهر فی حقه حجة، ولی غیر مقصودین بالتفهیم علاوه بر این که احتمال غفلت از گوینده یا شنونده می‌دهند احتمال اختفای قرائن هم

می‌دهند. حال احتمال اول را با اصل برمی‌دارند و بدان اعتنا نمی‌کنند، ولی احتمال ثانی به قوت خود باقی است. برای مثال، ما اگر در میان آیات و روایات گشتیم و قرینه برخلاف نیافتیم دلیل آن نیست که قرینه‌ای نبوده (عدم الوجدان لایدل علی عدم الوجود) شاید قرائن حالیه، مقامیه، مقالیه‌ای بوده که موجودین در آن عصر به وسیله آن مراد را فهمیده‌اند، ولی امروزه آن قرائن به دست ما نرسیده و ما نمی‌توانیم مراد را بفهمیم و در مقدمه اشاره شد به این‌که: آنچه بر متکلم لازم است مراعات. حال مخاطبین و مقصودین بالا فهم است و اما رعایت حال دیگران لازم نیست و لذا احتمال اختفای قرینه در حق ما داده می‌شود و این احتمال را اصل نمی‌توان برداشت پس ما حق نداریم به ظواهر آیات و روایات از باب ظن خاص اخذ کنیم. هذا کله اولاً.

و اما ثانیاً: مورد بحث ما آیات و روایات است و در این‌ها احتمال اول، یعنی احتمال غفلت هم نسبت به گوینده منتفی است چون متکلم خدا و رسول و ائمه علیهم‌السلام هستند که دارای مقام عصمت هستند و احتمال غفلت در آن‌ها راه ندارد و هم نسبت به مخاطب منتفی است چون مخاطب به این خطابات مجتهدین هستند و آن‌ها نیز هرچه توان داشتند در طبق اخلاص گذارده به فحص و بحث پرداختند و با این حال، قرائنی برخلاف ظاهر نیافتند پس احتمال غفلت در ما نحن فیه منتفی است باقی می‌ماند احتمال دوم که بگوییم: فلسفه اختفای قرائن علل و عوامل خارجی است که هیچ ربطی به ظهور کلام ندارند از قبیل تقطیع احادیث و یا نقل عام و عدم نقل خاص و ظلم ظالمین سبب اختفا شده و این احتمال قوی است و با هیچ اصلی برداشته نمی‌شود و بعد الفحص هم این احتمال به قوت خود باقی است به خصوص با توجه به این‌که روایات فراوانی به دست ما نرسیده و شاید قرائن در آن‌ها بوده و به ما نرسیده و با وجود این احتمال اطمینان به مراد متکلم از همین ظواهر موجوده حاصل نمی‌شود و مناط حجیت ظواهر هم افاده ظن نوعی است پس

حجیت ندارد.

و ثالثاً: قرائن دو دسته است: ۱. لفظیه ۲. غیر لفظیه.

قرائن غیر لفظیه هم سه دسته‌اند: الف) حالیه، ب) مقامیه، ج) عقلیه.

قرائن لفظیه هم دو قسمند: الف) متصله، ب) منفصله.

با حفظ این مقدمه می‌گوییم: بر فرض بپذیریم که بعد الفحص و الی‌أس یقین می‌کنیم و یا مطمئن می‌شویم که قرائن لفظیه متصله‌ای در میان نیست، و گرنه به دست ما می‌رسید اما قرائن حالیه و مقامیه را چگونه نفی کنیم؟ شاید امام علیه السلام در مقام تقیه چنین چیزی را فرموده و شنونده که مقصود بالافهام بوده فهمیده، ولی ما از آن حال اطلاعی نداریم. قرائن عقلیه را چه می‌کنیم؟ شاید این امری که امام فرموده عقیب حظر یا توهم حظر بوده و بر وجوب دلالت نمی‌کند و مقصود بالافهام این معنا را درک کرد، ولی ما از آن بی‌اطلاعیم، قرائن نقلیه منفصله را چه می‌کنیم؟ شاید در جای دیگر قرینه منفصله را امام فرموده بود و مقصود بالافهام از آن خبردار بوده، ولی ما نیستیم (قرائن نقلیه هم دو قسم است:

۱. کلی از قبیل لاشک لکثیر الشک که قرینه است برای اذا شککت فابن

علی الاکثر.

۲. جزئی از قبیل لحم الارنب حرام مثلاً که قرینه است برای «احل لکم ما

فی الارض جمیعاً».

حال این احتمال را با کدام دلیل نفی می‌کنید؟ پس غیر مقصودین بالافهام

اجازه ندارند به ظواهر تمسک کنند.

ان قلت: بیش‌تر قرائن، عبارت است از قرائنی که متصل به کلام هستند و

اعتماد متکلم بر قرائن منفصله بسیار نادر است و لذا بعد الفحص و الی‌أس

نسبت به قرائن متصله ظن به عدم پیدا می‌کنیم و اما قرائن منفصله چون

احتمالش مرجوح و موهوم است عقلای عالم بدان اعتنا نمی‌کنند. پس

می‌توانیم به ظهورات تمسک کنیم ولو مقصود بالافهام نباشیم.



قلت: اولاً احتمال وجود قرائن منفصله نسبت به آیات و روایات احتمالی موهوم نیست، بلکه بسیار قوی است و ما از مذاق شارع به دست آورده‌ایم که کثیراً ما مطلقاً را گفته و مقید آن را در جای دیگر می‌گویید، عامی را می‌فرماید و مخصص آن را ده‌ها و گاهی صدها سال بعد می‌آورد و این به جهت اعتماد بر قرائن منفصله است. حال قرائن از اول منفصله باشند و یا در بدو امر متصل بوده، ولی بعدها در اثر علل و عواملی قرینه جدا گشته و منفصل شده از قبیل عامل تقطیع الاخبار و عامل نقل به معنا و عامل نسیان راوی. پس احتمال انفصال قرائن قوی است و با اصل قابل رفع نیست.

ثانیاً بر فرض که ما ظن به عدم قرینه پیدا کنیم می‌گوییم مظنه دلیل می‌خواهد شما چه دلیلی دارید بر حجیت این ظن؟ (هذا غاية ما يمكن من التوجيه لهذا التفصيل).

و لكن الانصاف: مرحوم شیخ پس از توجیه کامل کلام میرزا می‌فرماید: این تفصیل به سه دلیل باطل است:

دلیل اول: اگر ما به وجدان خود مراجعه کنیم خواهیم دید که نه در میان عموم عقلا و اهل لسان و نه در میان خصوص فقها و عالمان دینی نسبت به اخذ به ظواهر فرقی میان مقصودین بالافهام و غیر مقصودین نیست، بلکه هر دو گروه به‌طور مساوی به ظواهر مراجعه نموده و بدان اخذ می‌کنند. اما عند عموم العقلاء: عقلای عالم بعد الفحص و الیأس و عدم اطلاع بر قرائن در مواردی که گمان قرینه می‌رود به ظاهر کلام اخذ می‌کنند و قضاوت می‌کنند به این‌که مراد فلان گوینده فلان امر است، ولو خودشان مقصود بالافهام نباشند. برای مثال، اگر ستمگری نامه‌ای بنویسد به یکی از عمال خود و در میان نامه ذکر کرده باشد که اقتل البرید، یعنی به مجرد رسیدن نامه، نامه‌رسان را گردن بزن. حال از قضا فرزند برید یا همسر او یا غلام او یا خود او در وسط راه نامه را باز کرد و از مضمون آن مطلع شد که این نامه فتوای قتل اوست آیا به این

ظاهر اعتنا نمی‌کند و می‌گوید من که مقصود بالافهام نیستم. و نامه را به آن مأمور می‌رساند یا از همان‌جا پا به فرار گذاشته و به گونه‌ای مخفی می‌شود؟ پیداست که راه دوم را برمی‌گزیند و هکذا صدها موردی که در گفتارهای روزمره خودمان داریم، پس عقلای عالم ترتیب اثر می‌دهند و فرقی میان مقصودین و غیر مقصودین نمی‌گذارند.

و اما خصوص علما و مجتهدین، اگر به کتب فقهیه از قدیم الایام تا به امروز بنگریم و سیره فقها را در لابه‌لای کتب آن‌ها جست‌وجو کنیم خواهیم دید که آن‌ها نیز در تمام موارد چه نسبت به احکام شرعیه جزئی که مربوط به موضوع معین خارجی است و چه نسبت به احکام شرعیه کلیه که از ائمه علیهم‌السلام صادر شده فرقی میان مقصودین بالافهام و غیر مقصودین نمی‌گذارند، بلکه ابتدا در اطراف این ظهور فحوص و بحث می‌کنند و اگر قرینه برخلاف نیافتند به همین ظاهر اخذ می‌کنند ولو مخاطب مستقیم نباشند.

اما در احکام جزئی: فرض کنید شخصی وصیت‌نامه‌ای نوشته و در آن آقای زید را وصی خود قرار داده و به او خطاب کرده که بعد از مرگ من چنین و چنان کن. حال موصی مرده و آقای موصی الیه، یعنی زید هم نیست آیا فقیه معطل می‌شود که ما که مقصود بالافهام نبوده‌ایم پس نمی‌توانیم به ظاهر وصایا عمل کنیم و یا بدون معطلی فتوا به وجوب عمل بر طبق آن می‌دهد؟ یا فرض کنید شخصی پیش قاضی شهر اقرار می‌کند که لزید علیّ الف درهم. حال آن قاضی مرد، ولی قاضی دیگری که در همان جلسه بود این کلام را شنیده یا پرونده را خواند آیا مردّد می‌شود یا دستور می‌دهد که هزار درهم را به حکم ظاهر اقرارت باید پردازی؟ واضح است که راه دوم را انتخاب می‌کند. و هکذا صدها و هزاران مورد دیگر که مربوط به موضوعات خارجی می‌شود.

و اما در احکام کلیه: مقدمه: بدون شک ماها نسبت به روایات صادره به‌خصوص آن‌ها که در مقام جواب سؤال بوده مقصود بالافهام نیستیم با این

حال، سیره علما بر این است که همه جا برای استنباط احکام شرعیه کلیه به روایات مراجعه می‌کنند و بعد الفحص و الی‌أس به ظواهر آن‌ها استناد می‌کنند و کتب فقهیه از این معنا مملو است و تا به حال احدی از فقها مشاهده نشده که بگوید ما که مقصود بالافهام نبودیم پس نباید به ظهور تمسک کنیم خیر، همه جا عکس آن مشاهده شده.

و دعوی کون: اگر شما به نمایندگی از میرزای قمی ادعا کنید که این که فقها به ظواهر اخبار معصومین علیهم‌السلام تمسک می‌کرده و می‌کنند شاید برای این باشد که مبنای آنان با مبنای میرزا فرق دارد، یعنی مشهور این روایات را از قبیل کتب و تألیفات مصنفین می‌دانند که همه انسان‌ها تا قیام قیامت نسبت به آن مقصود بالافهامند و لذا به ظواهر اخبار عمل می‌کنند، ولی میرزا چنین مبنایی را قبول ندارد و لذا می‌گوید: ما حق نداریم به ظواهر اخذ کنیم پس بحث مبنایی است.

مرحوم شیخ رحمته‌الله می‌فرماید: اولاً این ادعا واضح الفساد است. یعنی معقول نیست بگوییم: فقهای عظام در طول تاریخ خود را نسبت به اخبار ائمه علیهم‌السلام حتی اخباری که در جواب سؤال فرد خاصی بوده مقصود بالافهام و مخاطب مستقیم می‌دانند و لذا عمل می‌کنند. هذا ممّا لایتفوه به المتفقهة فضلا عن الفقهاء العظام، بلکه عمل علما به ظواهر اخبار بر اساس همان شیوه معروفه عند العقلا بوده و ثانیاً اگر آقایان فقها، اخبار را از قبیل تألیفات مصنفین می‌دانند پس باید قرآن را به طریق اولی جزو تألیفات مصنفین بدانند چون قرآن از یک متکلم و به یک شیوه صادر شده، ولی اخبار از چهارده معصوم در دوره‌های مختلف صادر شده با وجود آن همه احتمالات از تقیه و غیر آن. پس قرآن اولی است که از این قبیل باشد آن‌گاه اگر این حرف را زدیم دیگر تفصیل میرزای قمی ثمر ندارد چون خود او قبول دارد که اگر ظاهر کلام از قبیل تصنیف مصنفین باشد از باب ظن خاص حجت

است و کلام او در کلامی است که این چنین نباشد و قرآن و سنت هم از قسم اولند. پس به عقیده میرزا هم ظواهر آن دو از باب ظن خاص حجت است.

خلاصه این که سیره مستمره فقها بر این بوده که به ظواهر آیات و روایات اخذ می کردند و این اخذ هم بر اساس ظن مطلق و دلیل انسداد نبوده؛ زیرا انفتاحیون هم به ظواهر اخذ می کردند منکرین عمل به خبر واحد هم به ظواهر این اخبار عمل نموده اند پس بر اساس انسداد نیست، بلکه بر اساس سیره عقلاییه است و همچنین سیره اصحاب ائمه علیهم السلام هم بر این بوده که فرقی نمی گذاشتند میان احادیثی که مستقیماً از لب های دربار امام شنیده بودند یا احادیثی که به توسط راوی دیگر از امام می شنیدند و به هر دو عمل می کردند. آری، اول فحص می کردند و بعد از اطمینان از نبود قرائن به ظهورات تمسک می کردند. پس عقلا، فقها، اصحاب ائمه علیهم السلام و اصحاب النبی همه و همه فرق نگذاشته اند میان مقصودین بالافهام و غیر مقصودین.

قوله مع انّ التوجیه، دلیل دوم: شما فرمودید: مقصودین بالافهام فقط احتمال غفلت می دهند و با اصالة عدم الغفلة و الخطأ این احتمال را برمی دارند و این اصل حجت است به حکم بنای عقلا، ولی غیر مقصودین بالافهام علاوه بر احتمال غفلت احتمال اختفای قرینه را هم می دهند، یعنی احتمال می دهد که شاید این ظاهر مراد متکلم نبوده و با قرائن حالیه یا عقلیه یا مقالیه منفصله مراد واقعی اش را که خلاف ظاهر بوده فهمانده، ولی ما که غیر مقصود بودیم متوجه نشدیم باید این احتمال را هم نفی کنیم، یعنی بگوییم: الاصل حجیة الظواهر مطلقاً یا بگوییم الاصل عدم القرینه مطلقاً چه نسبت به احتمال غفلت و چه احتمال اختفا و ما دلیلی بر حجیت این اصل نداریم، اگر بگویید بنای عقلا دلیل است خواهیم گفت: هذا اول الکلام که آیا در این جا هم بنای عقلا جاری و ساری است یا خیر.

حال ما می‌گوییم: این توجیه شما سبب نمی‌شود که ما فرق بگذاریم میان مقصودین و غیر مقصودین، بلکه سبب می‌شود که ما فرق بگذاریم میان مخاطبین شفاهی و مخاطبین غیر شفاهی، یعنی بگوییم: مخاطب شفاهی به ظاهر کلام می‌تواند اخذ کند، ولی مخاطب غیر شفاهی چه مقصود بالافهام باشد و یا نباشد حق ندارد به ظواهر اخذ کند؛ زیرا مشافهین احتمال اختفای قرینه نمی‌دهند، بلکه فقط احتمال غفلت می‌دهند و اصالة عدم الغفله را که حجت است جاری می‌کنند، ولی غیر مشافهین، یعنی غایبین و معدومین اگرچه مقصود بالافهام باشند احتمال قرائن حالیه و مقالیه می‌دهند و نمی‌توانند اصالة عدم القرینه جاری کنند لعدم الدلیل علی حجیته، و شارع هم مقصر نیست، بلکه عوامل خارجی مقصرند.

به بیان دیگر، این که شما می‌گویید: ظواهر نسبت به مقصودین بالافهام از باب ظن خاص حجت است ما می‌گوییم: این ظن خاص از کجا حاصل شده؟ اگر از راه مشافهت حاصل شده به این که مشافه اصل عدم غفلت جاری می‌کند و این اصل هم حجت است پس مظنه به عدم غفلت پیدا می‌کند خواهیم گفت این اصل در حق غایبین و معدومین جاری نیست چه مقصود بالافهام باشند و چه نباشند و اگر از راه اجرای اصالة عدم القرینه حاصل شده خواهیم گفت این اصل در حق غایبین و معدومین هم جاری است که بعد الفحص و الیأس اصالة العدم جاری کنند چه مقصود بالافهام باشند و چه نباشند اگر اصل عدم قرینه حجت است لافرق میان مقصودین و غیر مقصودین.

قوله و مما یمکن ان یتدل، دلیل سوم: علاوه بر این که در بیان اول ثابت شد که اهل اللسان عموماً و فقهای عظام خصوصاً فرقی میان مقصودین و غیر مقصودین نمی‌گذارند، علاوه بر این روایات متواتره‌ای داریم (تواترشان معنوی است، یعنی همه در یک قدر جامع مشترکند) مبنی بر این که ائمه علیهم‌السلام اصحاب خود را فرمان می‌دادند به رجوع به ظواهر و اخذ به ظواهر کتاب و دستور

می‌دادند که اخبار را به قرآن عرضه کنید و با میزان قرآن آن‌ها را وزن کنید و موافق ظاهر را گرفته و مخالف آن را طرح کنید و سابقاً در جواب چهارم اخباریین به طوایفی از این روایات اشاره کردیم. حال یا این اخبار همان‌طور که از لحاظ سند قطعی هستند چون متواترند همچنین از لحاظ دلالت هم نص هستند. پس طبق دستور خود ائمه علیهم‌السلام ما مجازیم به ظواهر قرآن مراجعه کنیم و بعد الفحص و الیأس بدان عمل کنیم ولو مقصود بالافهام نباشیم و یا اگر هم از لحاظ دلالت ظهوری و ظنی باشند. می‌گوییم: بدون شک این ظواهر برای مشافهین حجت بوده و بر اصحاب ائمه علیهم‌السلام وظیفه و فرض بوده که به ظواهر رجوع کنند و وقتی برای آن‌ها ثابت شد می‌گوییم اجماع، بلکه ضرورت دین قائم است بر این که ما معدومین با موجودین در آن عصر در همه تکالیف مشترک هستیم پس ما نیز وظیفه داریم به ظواهر قرآن مراجعه کنیم (مقصود بالافهام باشیم یا نه) فثبت المطلوب.

قوله و مما ذکرنا: میرزای قمی پس از این که ادعا نموده که ظواهر قرآن نسبت به ما از باب ظن خاص حجت نیست فرموده: اگر کسی بگوید اخبار ثقلین (انی تارک فیکم الثقلین...) که عند الفریقین از متواتراتند دلالت دارند بر این که قرآن در حق همگان تا قیامت حجت است چه آن‌ها که مقصود بالافهام بوده‌اند و چه ماها که مقصود بالافهام نیستیم.

ما خواهیم گفت: این روایات ظهور دارند در جواز تمسک به قرآن و نص نیستند که قابل خدشه نباشند. دلیل بر ظهور هم این است که یحتمل مراد این باشد که به ظواهر بدون بیان اهل بیت می‌شود تمسک کرد و یحتمل مراد این باشد که به ظواهر بعد از تفسیر اهل بیت می‌شود مراجعه کرد و اخباری همین معنا را مدعی بود. حال اگر این حدیث نص بود جا برای ادعای اخباری نبود و وقتی این احادیث ظهوری بود استدلال به ظاهر این احادیث برای اثبات حجیت ظواهر مطلقاً مصادره به مطلوب است، یعنی هذا

اول الکلام که آیا این ظهور در حق ما حجت است یا نه؟ چون بحث ما در ظواهر کتاب تنها نیست، بلکه در ظواهر سنت هم هست که آیا نسبت به غیر مشافهین حجت است یا نه؟

شیخ می‌فرماید از دلیل سومی که آوردیم جواب این سخن داده می‌شود و آن این‌که اولاً ما برای حجیت ظواهر به احادیث ثقلین تمسک نمی‌کنیم، بلکه عمده دلیل ما روایات متواتری بود که در بالا اشاره شد و گفتیم دلالت آن‌ها نص و قطعی است پس به ظهور برای اثبات حجیت ظهور تمسک نکردیم تا بگویید مصادره است و ثانیاً از راه اشتراک احکام ثابت می‌کنیم.

قوله بل یمكن ان یقال: اساساً ممکن است بگوییم: حدیث ثقلین از ما نحن فیه اجنبی است.

بیان ذلک: در این جا دو مقام از بحث است:

۱. پس از احراز اطاعت و عصیان و به عبارت دیگر، پس از احراز واجبات و محرمات به ثقلین تمسک کنیم.

۲. برای احراز وجوب و حرمت به ثقلین تمسک کنیم.

بنابر احتمال ثانی حدیث به درد ما نحن فیه می‌خورد، ولی شاید احتمال اول مراد باشد پس به درد ما نمی‌خورد.

فافهم: شاید اشاره باشد به این‌که حدیث ثقلین اطلاق دارد و با هر دو مقام سازگار است.

### نظریهٔ صاحب معالم

جناب صاحب معالم در مبحث حجیت ظواهر مطالبی دارند که تقریباً با تفصیل محقق قمی سازگار است و آن این‌که مرحوم شیخ جلیل القدر صاحب معالم برای اثبات حجیت خبر واحد به چهار دلیل تمسک کرده‌اند. دلیل چهارمشان عبارت است از دلیل انسداد، در این دلیل ایشان مقدماتی چیده‌اند و

خلاصه این که از ضروریات دین و مذهب که صرف نظر کنیم باب علم نسبت به سایر احکام شرعیه فرعیه نظریه مسدود است به دلیل این که در زمان های ما اجماعات محصله که از محالات است، سنت متواتره نیز بسیار نادر است و اصل برائت، یعنی استصحاب عدم ازلی هم که حداکثر گمان آور است. (بر مبنای متقدمین که استصحاب را به حکم عقل ثابت می کردند و آن را موجب ظن می دانستند) و ظواهر قرآن هم که ظنی الدلالة است و اخبار آحاد هم که ظنی السند و الدلالة هستند. پس راه علم قطعی به احکام شرعیه به روی ما مسدود است و پس از بیان این مقدمات نتایجی گرفته از جمله این در زمان انسداد همه ظنون مساوی اند. سپس دو اشکال را مطرح نموده و جواب داده اشکال دوم این است: اگر کسی بگوید ما قبول نداریم که ظواهر کتاب ظنی الدلالة باشند، بلکه مدعی هستیم که ظواهر قرآن یقین آور است و این ادعا را از راه انضمام یک مقدمه خارجیه اثبات می کنیم و آن این که عقل می گوید: از مولای حکیم قبیح است که سخنی را به زبان بیاورد و از آن خلاف ظاهر را اراده کند، ولی قرینه اش را نیاورد چون اغراء به جهل است روی این اصل اگر مولای حکیم کلامی را فرمود که ظهور در معنایی داشت و قرینه ای هم برخلاف آن نیاورد ما قطع پیدا می کنیم به این که همین ظاهر مراد است پس اولاً ظواهر کتاب یقین آور است. و ثانیاً بر فرض بپذیریم که ظواهر قرآن گمان آورند خواهیم گفت: حجیت آنها از باب ظن خاص است چون پشتوانه قاطع دارد که همانا بنای عقلا باشد نظیر شهادت عدلین در موضوعات که ظن خاص است و تردیدی نیست در این که همان طور که با وجود علم به سراغ ظن نمی رویم همچنین با وجود ظن خاص به سراغ ظن مطلق و اصول عملیه نمی رویم.

صاحب معالم می فرماید: جواب می دهیم که به اعتقاد ما، خطابات قرآنیّه عموماً از قبیل خطابات شفاهی است و خطابات شفاهیّه مخصوص موجودین



و حاضرین در جلسه است و غایبین و معدومین را شامل نمی‌شود و اگر امروزه احکام و وظایف مخاطبین مشافهی قرآن در حق ما نیز ثابت است بر اساس اجماع و ضرورت دین است که دلالت دارند بر اشتراک ما با مشافهین در واجبات و محرمات الهی. حال وقتی خطابات مختص به مشافهین شد. پس ما معدومین در آن عصر حق نداریم به ظواهر آیات تمسک کنیم؛ زیرا احتمال قوی می‌دهیم که شاید قرآنی بوده و به دست ما نرسیده و وجود قرآن را در موارد قابل توجهی از آیات یقین داریم. حال نسبت به موارد مشکوک که هم احتمال می‌دهیم که ظاهر مراد نبوده، ولی قرینه آن به دست ما نرسیده و با وجود این احتمال ما حق نداریم به ظواهر کتاب از باب ظن خاص تمسک کنیم. آری، از باب ظن مطلق می‌توان به آن تمسک کرد و وقتی حساب ظن مطلق مطرح شد دیگر ظن حاصله از ظواهر کتاب با ظن حاصله از بقیه طرق فرقی ندارد.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید: اولاً این سخن از جهاتی دارای اجمال و ابهام است از جمله این که فرمود: ما مخاطب قرآن نبوده و مقصود بالافهام نیستیم. آری، اگر بودیم به ظواهر عمل می‌کردیم اما آیا از باب قطع یا از باب ظن خاص، مشخص نکرد.

ثانیاً ایرادات فراوانی دارد که مرحوم آشتیانی در *بحر الفوائد* به هفت ایراد اشاره نمود از جمله:

۱. فرمودید: اصل برائت حداکثر مفید ظن است ما می‌گوییم اصل برائت یا استصحاب برائت یک اصل تعبدی است نه مفید علم است و نه ظن، بلکه صرفاً به درد مقام عمل می‌خورد.

۲. فرمودید: نسبت به حجیت ظواهر میان مشافهین و غیر مشافهین فرق است ما می‌گوییم: قبلاً در جواب اول از میرزای قمی ثابت شد که عند العقلاء و العلماء و اصحاب الائمه علیهم السلام فرقی میان مقصودین و غیر مقصودین، مشافه و

غیر مشافه نیست.

۳. فرمودید: تمام خطابات قرآنیه از قبیل خطاب شفاهی است، در حالی که در مباحث عام و خاص معالم فرمودید تنها خطاباتیه که با صیغه یا ایها الذین آمنوا و... شروع می شود خطاب شفاهی است. پس سخن صاحب معالم هم قابل قبول نیست.

### تفصیل سوم و قول چهارم

قوله ثم انك قد عرفت: مقدمه:

قبلاً اشاره شده به این که مناط و معیار در حجیت ظواهر بر مبنای مشهور، عبارت است از ظهور عرفی، یا ظن نوعی، و یا ظن شأنی و لاغیر. منظور از ظهور عرفی عبارت است از: کون الکلام بحث یحمل عرفاً علی ذلک المعنی.

منظور از ظن نوعی عبارت است از: کون الکلام بحیث یحصل منه لنوع افراد البشر الظن بمراد المتکلم.

منظور از ظن شأنی در مقابل ظن فعلی عبارت است از این که کلام به گونه ای باشد که شأنیت و اقتضا و قابلیت داشته باشد که برای شنوندگان ظن به مراد بیاورد اگرچه فعلاً برای فلان شنونده و بهمان بیننده در اثر وسوسه ظن به مراد حاصل نشود و یا برای فردی که زودباور است قطع به مراد حاصل شود.

پس مناط در حجیت ظواهر عبارت است از ظهور کلام در مراد متکلم به ظهور عرفی و عقلایی. البته ظهور کلام در مقصود متکلم بر دو قسم است:

الف) ظهور وضعی، یعنی ظهوری که از علم به وضع سرچشمه می گیرد نظیر ظهور اسد در حیوان مفترس در مثال رأیت اسداً که از وضع واضع و علم مخاطب به آن ناشی می شود.

ب) ظهور با قرینه، یعنی ظهوری که به توسط قرائن مقالیه و مقامیه برای کلام حاصل می‌شود نظیر ظهور اسد با کمک قرینه یصارع در رجل شجاع در مثال رأیت اسداً یصارع.

هر کدام که باشد فرقی به حال ما ندارد؛ زیرا عند العقلاء اسد بدون قرینه ظهور در حیوان مفترس دارد و مع القرینه ظهور در رجل شجاع و در هر حال ظهور کلام متبع است مقدمه دوم قضاوت‌های عرفی و عقلایی هم روی نوع و اکثریت است، یعنی اگر کلامی برای عامه مردم گمان‌آور بود در حق همگان حجت است چه برای فلان شخص ظهور در مراد داشته باشد یا خیر؟ و اگر همین شخص مخاطب به خطاب بود و امتثال نکرد و بهانه آورد که من ظن به مراد پیدا نکردم این عذر عند العقلاء مقبول نبوده و وی را مستحق ملامت می‌دانند و بالعکس اگر کلامی برای عامه اجمال داشت و ظهور در فلان معنا نداشت برای همگان ملاک است و فلان گوینده نمی‌تواند بگوید به نظر خودم کلام من در فلان معنا ظهور داشت و شما امتثال نکردید و مؤاخذه دارید عقلاً او را مذمت و مسخره می‌کنند.

با حفظ این مقدمه تفصیل چهارم را در باب حجیت ظواهر شروع می‌کنیم: بعضی‌ها گفته‌اند: ظواهر مادامی حجیت دارند که مظنه‌ای برخلاف آن‌ها نباشد، وگرنه وجود ظن برخلاف جلو حجیت ظواهر را سد می‌کند. (البته ظن برخلاف دوگونه است: ۱. ظن معتبر برخلاف ظاهر باشد نظیر خبر ثقه برخلاف عام قرآنی در این‌جا بلاشکال مانع است ۲. ظن غیر معتبر برخلاف ظاهر باشد نظیر شهرت فتواییه برخلاف ظاهر خبر. برای مثال، خبر می‌گوید فلان امر واجب است، ولی شهرت بر حرمت آن قائم شده و شهرت هم از ظنون غیر معتبره است کما سیأتی محل بحث ما در این قسم است.)

بعد این بعضی شاهی از سیره علما برای صدق مدعی خویش آورده و آن این‌که: گاهی در ابواب فقهیه می‌بینیم حدیث صحیحی وجود دارد با این حال، چون با فتوای مشهور مخالفت دارد، فقها در آن مورد توقف نموده و طبق حدیث فتوا نمی‌دهند و بعضاً حدیث را طرح نموده و به سراغ اصول عملیه می‌روند با این‌که خود همین فقهای عظام شهرت فتواییه را از ظنون معتبره نمی‌دانند پس باید تفصیل داد.

مرحوم شیخ می‌فرماید: همان‌گونه که کراراً گفته‌ایم و در مقدمه این تفصیل هم آوردیم مدرک حجیت ظواهر عبارت است از بنای عقلای عالم و عقلای جهان به ظواهر تمسک می‌کنند بدون این‌که فرق بگذارند مابین مواردی که ظن غیر معتبر برخلاف باشد با مواردی که نباشد و اما شاهی که شما آوردید جوابش این است که: شهرت فتواییه با ظهور و دلالت خبر مزاحمتی ندارد تا جلو عمل به ظهور را بگیرد، بلکه با صدور و سند حدیث مزاحمت دارد. به عبارت دیگر، شهرت جلو حجیت خبر از لحاظ ظهور را سد نمی‌کند، بلکه مانع از حجیت خبر از لحاظ سند است.

بیان ذلک: حجیت خبر واحد در گرو ادله اربعه‌ای است که بر حجیت آن اقامه شده و به قول مرحوم آشتیانی در بحر الفوائد ص ۱۰۹:

آن العمدة فی المسئلة الاجماع قولاً و عملاً و لیس منعقداً علی الخبر المخالف  
لفتوی المشهور.

اما اگر در موردی حجیت سندی را احراز کردیم نظیر ظواهر کتاب و سنت متواتره مخالفت با شهرت ضربه‌ای به آن نمی‌زند. شاهد مطلب آن است که اگر حدیث ظهور در عمومیت یا اطلاق داشته باشد و شهرت برخلاف این ظاهر باشد احدی از علما در عمل به ظهور درنگ نمی‌کنند و به شهرت اعتنا نمی‌کنند پس مزاحمت شهرت با سند است در باب خبر واحد نه با ظهور و دلالت بعد از احراز سند خلاصه نزاع صغروی است نه کبروی.

## تفصیل چهارم و قول پنجم: نظریهٔ مرحوم کلباسی

بعضی از متأخر المتأخرین که از معاصرین مرحوم شیخ هستند، یعنی مرحوم کلباسی صاحب اشارات در باب حجیت ظواهر تفصیل دیگری داده و آن این‌که: مناط در حجیت ظواهر عبارت است از این‌که یا از ظاهر کلام ظن فعلی به وفاق حاصل شود تا این ظهور حجت شود و یا اگر ظن شخصی به وفاق حاصل نشد لااقل ظن فعلی برخلاف آن ظاهر حاصل نشود (البته ظن برخلاف اگر معتبر باشد که حتماً مانع است کلام در ظن غیر معتبر است مثل قول فاسق) پس اگر هیچ کدام نبود، یعنی نه ظن فعلی به وفاق و نه عدم ظن برخلاف، بلکه ظن فعلی برخلاف بود ولو غیر معتبر باشد جلو حجیت ظهور را می‌گیرد.

مرحوم شیخ می‌فرماید: مدرک حجیت ظواهر بنای عقلاست و عند العقلاء ظن فعلی نفیاً و اثباتاً به وفاق یا به خلاف مدرک نیست، یعنی ظن فعلی به وفاق حاصل شود ظاهر کلام حجت است، ظن فعلی به خلاف حاصل شود ظاهر حجت است ظن شخصی به هیچ طرف هم حاصل نشود باز ظاهر حجت است و مخالفت آن موجب ملامت است و شاهد مطلب این است که: مرحوم امین استرآبادی (رییس الاخباریین) هم که در باب حجیت استصحاب ظن شخصی را ملاک نمی‌گیرد فرموده: استصحاب حکم عام و مطلق جزء استصحابات مجمع علیهاست (همانند استصحاب عدم نسخ که مجمع علیه است) منظور این است که ما ظن شخصی داشته باشیم یا نه، اگر هم داشتیم به وفاق باشد یا به خلاف فرقی ندارد، بلکه در همه جا حکم عام را که عمومیت باشد و حکم مطلق را که ظهور اطلاقی باشد استصحاب می‌کنیم، پس مطلب منحصر به اصولیین نیست، بلکه اخباریین هم به این امر معترفند که ظن شخصی ملاک نیست و مطلب اجماعی است البته جناب استرآبادی تعبیر کرد به استصحاب حکم عام

و مطلق ما در این تعبیر اشکال داریم و می‌گوییم: این استصحاب، استصحاب به اصطلاح اصولی نیست که دارای ارکانی از قبیل یقین سابق و شک لاحق باشد؛ زیرا استصحاب عبارت است از ابقاء ما کان آن هم به ابقای تعبدی که متفرع است بر شک در بقای آن شیء (چنان‌که در جلد چهارم شرح اصول فقه آورده‌ام) و ظهورات قابل شک نیست چون ظهور یک امر وجدانی عرفی است که یا عند العقلا هست و یا نیست و در هر حال جای استصحاب نیست مگر این‌که توجیه کنیم و به استصحاب مصطلح برگردانیم، یعنی بگوییم مراد از استصحاب عموم استصحاب عدم حدوث مخصص است (استصحاب وجودی را به عدمی ارجاع کنیم) که در این صورت ارکان استصحاب تمام است، ولی به هر حال مطلب مسلم است که ظن شخصی تأثیری ندارد.

### تفصیل پنجم و قول ششم: نظریة صاحب حاشیه

مرحوم شیخ محمد تقی اصفهانی صاحب *هدایة المسترشدین* معروف به صاحب حاشیه در باب حجیت ظواهر و جریان اصالة الحقیقة چنین تفصیل داده است:

گاهی یقین داریم که قرینه‌ای برخلاف ظاهر نیست در این‌جا بلاشکال اصالة الحقیقة جاری نموده و به ظهور عمل می‌کنیم و گاهی یقین داریم که قرینه‌ای برخلاف ظاهر هست و مدلول قرینه هم واضح است مثل رأیت اسداً یرمی. در این‌جا هم بلاشکال جای استدلال به اصالة الحقیقة نیست.

و گاهی شک داریم در اصل وجود قرینه. برای مثال، عامی از مولی صادر شده مبنی بر این‌که اکرم العلماء و ما شک داریم که آیا مخصص متصل یا منفصلی دارد یا خیر؟ در این‌جا هم به اصالة العموم تمسک می‌کنیم و گاهی شک داریم در قرینیت یک امر موجود منفصل، یعنی کلامی از مولی جدای از

عام صادر شد که آن کلام مجمل است و احتمال می‌دهیم که خلاف ظاهر مراد متکلم بوده و به این امر مفصل اعتماد کرده، ولی یقین نداریم مثلاً به دنبال اکرم العلماء مع الفاصله فرمود لا تکرم زیداً، ولی زید مردد است میان زید عالم و زید جاهل و لذا احتمال تخصیص می‌دهیم لاحتمال قرینة الموجود در این جا هم به اصالة العموم، تمسک می‌کنیم.

و گاهی کلام مقرون است به امری که صلاحیت قرینیت دارد، ولی یقین به آن هم نداریم اعم از این که آن امر قرینه حالیه باشد نظیر مجازات مشهوره که مجاز مشهور بودن صلاحیت دارد که کلام را از ظهور بیاندازد و مجمل سازد و یا ما يصلح للقرینة لفظ متصل به عام باشد نظیر استثنایی که عقیب جمل متعدد وارد شده. حال در این چنین مواردی ما نمی‌توانیم به اصالة الحقیقة و یا اصالة الظهور تمسک کنیم.

مرحوم شیخ می‌فرماید: تمام این تفصیلات متین و قابل قبول است، ولی از ما نحن فیه خارج است، یعنی تفصیل در کبرای کلی حجیت ظواهر نیست که بگوید در فلان مورد ظهور حجت و در فلان مورد حجت نیست، بلکه تفصیل در صغرای مطلب است که در کجاها کلام ظهور عرفی دارد و به دنبال آن ظهور حجت است و در کجاها ظهور عرفی نیست و حجیت هم نیست ما هم این را قبول داریم و توضیح هم می‌دهیم: در مواردی که کلام مقرون باشد به چیزی که صلاحیت قرینیت دارد چه حال و چه مقال در آنجا انصاف آن است که عند العرف هم کلام اجمال پیدا می‌کند و قابل تمسک نیست نظیر مثال‌های زیر:

۱. در مجازات راجحه و مشهوره نظیر مجازیت امر در استحباب و نهی در کراهت جماعتی توقف کرده‌اند و گفته‌اند تعیین هر یک از حقیقت و مجاز محتاج به قرینه است البته جماعتی هم گفته‌اند در همین مورد هم عند الاطلاق کلام بر حقیقت حمل می‌شود و مجازیت محتاج به قرینه است.

۲. در عموماتی که پشت سر آنها ضمیری ذکر شده که به بعضی افراد عام برمی‌گردد و صلاحیت قرینیت دارد مثل ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ... وَبِعْمَلِهِنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾.<sup>۱</sup> در این جا هم گفته‌اند کلام مجمل می‌شود و نتوان عام را بر عمومش حمل کرد.

۳. در استثنایی که عقیب جمل متعدد وارد شده و صلاحیت عود به همه را دارد مثل اکرم العلماء و جالس الحكماء و اطعم الفقراء الا الفاسقين منهم در این جا هم جمعی گفته‌اند کلام مجمل شده و قدر متیقن را باید گرفت.

۴. در امرهایی که عقیب توهم حظر و نواهی‌ای که به دنبال توهم ایجاب وارد شده این وقوع عقیب توهم حظر یا ایجاب صلاحیت دارد که قرینه شود برای این که امر ظهور در وجوب و نهی ظهور در حرمت پیدا نکند.

و هكذا موارد فراوانی که کلام محفوف شده به امر حالی یا مقالی و آن امر لایق قرینه بودن است و اما در مواردی که شک ما در اصل وجود قرینه و یا شک ما در قرینیت موجود منفصل باشد احدی از علما توقف نکرده و به احتمال این که شاید خطاب منفصل مجمل قرینه برخلاف ظاهر عام باشد اعتنا نکرده‌اند، بلکه به عکس ظهور عام را مبین اجمال مجمل گرفته‌اند.

برای مثال، اگر اول فرموده اکرم العلماء، سپس فرموده لاتکرم زیداً و مراد از زید مجمل است که زید عالم یا جاهل این جا اصالة العموم جاری کرده و لاتکرم زیداً را بر زید جاهل حمل می‌کنیم.

### تفصیل ششم و قول هفتم

در مقابل تفصیل قبلی که متین بود تفصیل دیگری مطرح است که ضعیف و موهون است و این تفصیل تنها در قسمت قرینیت موجود منفصل از تفصیل



قبل است و آن این‌که: امر موجود منفصلی که احتمال می‌دهیم قرینیت او را بر دو قسم است:

۱. گاهی آن امر منفصل از امارات غیر معتبره است در این‌جا به اصالة الحقیقة تمسک نموده و به این امر منفصل اعتنا نمی‌کنیم. برای مثال، در حدیث متواتر آمده *احلّ لکم ما فی الارض جمعياً* و در خبر فاسقی وارد شده که: *فلان شیء حرام است این‌جا به عموم تمسک می‌کنیم.*

۲. و گاهی آن امر منفصل از امارات معتبره است در این‌جا جلو اصالة الحقیقة را می‌گیرد. برای مثال، در سنت متواتر آمده: *اکرم العلماء و در سنت متواتر دیگر آمده لا تکرّم زیداً این‌جا نتوان به عام عمل کرد چون ظن به مراد نمی‌آورد.*

ان قلت: چه اشکالی دارد به عام عمل کنیم از باب تعبد چه ظن به مراد بیاورد یا خیر؟

قلت: ما دلیلی بر حجیت عمل به ظهورات از باب تعبد نداریم، بلکه از باب ظن حجت است.

ان قلت: آیا اجماع قائم نیست بر عمل به ظهور از باب تعبد؟

قلت: خیر، جای ادعای چنین اجماعی نیست؛ زیرا بسیاری از محققین در مسئله دوران میان حقیقت و مجاز مشهور توقف کرده‌اند و به حقیقت تمسک نکرده‌اند، در حالی که اگر تعبدی بود می‌بایست عمل می‌کردند.

مرحوم شیخ می‌فرماید: از بیانات ما دربارهٔ تفصیل قبل جواب این تفصیل داده شد و آن این‌که احدی از علما در ظهور کلام توقف نکرده‌اند به صرف این‌که خطاب دیگری مجمل بوده، بلکه چه‌بسا با ظهور آن این اجمال را هم تفسیر کرده‌اند فلاوجه للتفصیل.

و اما شاهدی که در آخر آوردید مبنی بر توقف مشهور در دوران بین الحقیقة و المجاز المشهور و یا موارد چندی که ما اشاره کردیم و شما نیاوردی

آنجا از باب این است که وقتی کلام محفوف بود به ما يصلح للقرینة از ظهور می‌افتد و مجمل می‌شود عند العرف و لذا قابل تمسک نیست پس همه جا معیار این است که اگر عند العرف کلام ظهور داشت بدان تمسک می‌شود بدون فرق گذاشتن میان تفصیل مذکور و هر جا ظهور عرفی نبود کلام قابل استفاده نیست.



## ۲. حجیت قول لغوی (بحث صغروی)

همان‌طور که مکرّر گفته شد درباره‌ی ظواهر کلمات دو مقام از بحث وجود دارد:

مقام اول یا بحث کبروی پیرامون حجیت ظواهر بود، یعنی پس از این‌که اصل ظهور مسلّم و محرز شد بحث می‌کردیم که آیا این ظهور حجیت هم دارد یا خیر؟ در این زمینه هفت نظریه مطرح شد و قول حق به عقیده‌ی مرحوم شیخ همان رأی مشهور بود که ظواهر مطلقاً حجیت دارند آن هم از باب ظن خاص، یعنی ظنی که دلیل خاص بر حجیت آن قائم شده که بنای عقلا باشد نه از باب ظن مطلق مقام دوم یا بحث صغروی پیرامون شناسایی اصل الظهور است که آیا فلان کلام ظهور در فلان معنا دارد یا خیر؟

چند مثال:

۱. آیا کلمه‌ی صعید در لغت عرب به معنای مطلق وجه الارض است یا به معنای خصوص تراب خالص؟

۲. آیا صیغه‌ی افعال ظهور در وجوب دارد یا استحباب؟ هر دو مثال از الفاظ مفرده است منتهی در اولی سؤال از ظهور ماده‌ی مفرده و در دومی سؤال از ظهور هیئت مفرده است.

۳. آیا جمله شرطیه ظهور در مفهوم دارد یا خیر؟ مثال هیئت ترکیبیه است.  
 ۴. آیا امر عقیب حظر ظهور در مجرد رفع الحظر دارد بدون اثبات حکمی  
 از احکام شرعیه؟ یا ظهور در اباحه بالمعنی الاخص دارد؟ و یا ظهور در  
 وجوب؟ و... .

در سه مثال اول ظهور به توسط اطلاق و ظاهر کلام بود حالا به ظهور عقلی  
 یا وضعی، ولی در مثال چهارم ظهور به توسط قرینه حالیه باید اثبات شود.  
 حال برای تعیین اصل الظهور یک سلسله امارات و علامات وجود دارد که  
 اصولیین متعرض آن امور می‌شوند از قبیل: ۱. قول لغوی، ۲. تبادر، ۳. صحت  
 حمل، ۴. اطراد، ۵. استعمال، ۶. قیاس و... . مثلاً می‌گویند تبادر فلان معنا از  
 فلان لفظ علامت حقیقت بودن آن لفظ در آن معناست، ولی کلام در این است  
 که این امارات برای نوع مردم مظنه به ظهور درست می‌کند و ما قبلاً گفتیم  
 مقتضای قاعده و اصل اولی حرمت عمل به ظن است مگر ظنونی که دلیل  
 قاطع دارند. حال سؤال این است که: ظنونی که از طریق امارات مذکور به  
 دست می‌آید آیا حجیت دارند یا خیر؟ جواب این است که: برای هیچ کدام از  
 امارات فوق دلیل خاص ذکر نشده مگر برای خصوص قول لغوی که مشهور  
 می‌گویند قول لغوی از باب ظن خاص حجت است و دلایلی هم می‌آورند  
 پس ما بحث را در خصوص قول لغوی متمرکز می‌کنیم و کاری با سایر ظنون  
 نداریم و قبل از ورود در بحث و اقامه ادله، چند نکته را ذکر می‌کنیم:

۱. ظن در یک تقسیم دو قسم می‌شود: الف) ظن خاص، ب) ظن مطلق.  
 منظور از ظن خاص، یعنی ظنی که دلیل قاطع بر حجیت خصوص آن قائم  
 شده مثل خبر ثقه و ظواهر منظور از ظن مطلق، یعنی ظنی که توسط مقدمات  
 انسداد حجت می‌گردد و آن دلیل هر ظنی را از هر راهی که حاصل شود  
 شامل می‌گردد. حال تمام امارات مذکوره از باب دلیل انسداد و بر مبنای  
 انسدادیون حجیت دارند، ولی کلام ما در حجیت اماره از باب ظن خاص است.

۲. فلسفه حجیت ظنون خاصه حتی در فرض انفتاح باب علم عبارت است از این که در نوع موارد تحصیل علم مشقت دارد چه نسبت به احکام شرعیه و چه نسبت به مسائل عرفیه و لذا عقلای عالم عموماً و شرع مقدس خصوصاً از باب مصلحت تسهیل این امارات را بر ما حجت کرده‌اند.

۳. یگانه انسدادی که هر ظنّی از هر راهی را حجت می‌کند عبارت است از انسداد باب علم به خصوص احکام شرعیه اعمّ از اصول فقه و فقه اما انسداد باب علم نسبت به سایر امور این چنین نیست. برای مثال، اگر باب علم به لغت مسدود شود، ولی نسبت به احکام مسدود نشود نمی‌توان گفت این انسداد هم مطلق الظن را نسبت به معنای لغت حجت می‌کند.

با حفظ این نکات می‌گوییم: مشهور برای حجیت قول لغوی از باب ظن خاص سه دلیل آورده‌اند:

## دلیل اول

دلیل اول عبارت است از سیره عقلای عموماً و علمای اعلام خصوصاً: اما سیره عقلای عالم: عملکرد عقلای چنین نشان می‌دهد که در رشته‌ای به متخصص فن و شخص ماهر در آن رشته مراجعه می‌کنند و خلاصه غیر خبره به خبره رجوع می‌کند. برای مثال، مریض به طبیب مراجعه می‌کند، برای تعیین قیمت به بنگاه معاملات، برای تعیین عیار طلا به زرگر و طلاشناسی و... مراجعه می‌کنند. حال در علم لغت هم اهل لغت و دانش‌مندان لغت خبره و استاد فن هستند و عقلا به آن‌ها مراجعه می‌کنند. پس بنای عقلا پشتوانه قول لغوی است.

و اما سیره خصوص فقها: در طول تاریخ می‌بینیم فقها در کتب فقهی خود برای تعیین معنای موضوع به لغت مراجعه می‌کنند و از کتب لغت استشهاد می‌کنند. برای مثال، رشوه، غنا، غش، سحر، غیبت و... موضوعات احکامند و

برای تعیین معنای آن‌ها باید به کتب معتبره لغت از قبیل *مصباح اللغة*، *قاموس*، *نهایه* و... مراجعه کرد.

پس دلیل اول برای حجیت قول لغوی سیره مستمره عقلای عالم و فقهای عظام است. مرحوم شیخ در مقام جواب می‌فرماید:

۱. قدر متیقن از اتفاق فقها بر رجوع به اهل لغت و قول لغوی در مواردی است که شرایط شهادت در قول لغوی جمع باشد، یعنی اولاً حداقل دو نفر باشند، ثانیاً عادل باشند، ثالثاً اخبارشان عن حس باشد و سایر اموری که در بینه معتبر است تا قول لغوی وجهه شرعی پیدا کند و شواهدی هم داریم:

الف) علما در شناخت رجال حدیث و تعدیل یا جرح آن‌ها به قول رجالی مراجعه دارند با این‌که رجالی خبره است با این حال، قید می‌کند که باید عادل هم باشد مثل شیخ طوسی، علامه، نجاشی و...، بلکه بعضاً قید تعدد را هم می‌آورند که باید دو رجالی عادل این راوی را توثیق کنند تا بینه شرعی باشد.

ب) در باب تعیین قیمت متلفات و یا تعیین خسارت مالی که معیوب شده همه علما می‌گویند باید به خبره در قیمت‌گذاری رجوع کرد، ولی اجماع دارند که باید عادل و متعدد باشند پس به صرف متخصص بودن مراجعه نمی‌کنند، بلکه با قیودی که بینه شرعی شود مراجعه می‌کنند.

۲. اصولاً کتب لغت به درد تعیین حقیقت از مجاز، ظهور از خلاف ظاهر نمی‌خورند و مظنه به مراد نمی‌آورند تا از باب ظن خاص حجت باشند و دلیل مطلب آن است که اکثر لغویین تنها تلاششان برای بیان موارد استعمال است که فلان کلمه در چند معنا استعمال شده امام کدام حقیقت است و کدام مجاز این را متعرض نمی‌شوند پس ارزشی ندارند.

در خاتمه این جواب می‌فرماید: انصاف این است که تنها در چهار مورد به قول لغوی می‌توان رجوع کرد:

۱. در استنباط حکم شرعی مشروط بر وجود عدالت و تعدد و سایر شروط شهادت.

۲. در مواردی که یقین حاصل شود که مستعمل فیہ کلام همین است و لاغیر و این از راه گفتن چند لغوی و مسلم گرفتن دیگران نظیر مسائل فقیهه که فلان فقیه می گوید: تردیدی نیست در فلان حکم و بقیه نیز چون و چرا نمی کنند، بلکه ارسلوہ ارسال المسلمات که مسئله اجماعی می شود.

۳. در مواردی که تسامح رواست مثل تفسیر خطبه‌ای از خطب یا روایتی از روایات که مربوط به احکام شرعیہ نباشد، ولی در خود احکام شرعیہ جای مسامحه نیست.

۴. در مواردی که باب العلم به احکام مسدود است و چاره‌ای نداریم به مطلق الظن عمل کنیم باز هم به قول لغوی مراجعه نموده و ظن به ظهور حاصل نموده و بدان عمل می کنیم.

## دلیل دوم

اگر قول لغوی واحد که گمان آور است حجت نباشد لازم می آید در اکثر احکام شرعیہ راه اجتهاد و استنباط احکام به روی ما مسدود شود و الالزام باطل چون تالی فاسد دارد فالملزوم مثله.

توضیح: تردیدی نیست در این که ۹۸٪ احکام شرعیہ فرعیہ از طریق کتاب و سنت حاصل می گردد و این دو منبع جوشان به زبان عربی نازل شده و کلمات مشکله در آن‌ها فراوان به چشم می خورد و چاره‌ای نداریم جز این که معانی یکایک این کلمات را از کتب لغت و دائرة المعارف‌های لغت عرب اخذ کنیم با این حساب اگر قول لغوی واحد حجت نباشد لازم می آید دست ما از تسمک به آیات و روایات کوتاه شود و در نتیجه لازم می آید که باب استنباط احکام و اجتهاد در آن‌ها مسدود شود. بنابراین چاره‌ای نداریم از رجوع به قول لغوی ولو مفید علم نباشد.

ان قلت: چه مانعی دارد که در موارد مشکوکه اصل برائت جاری کنیم؟



قلت: اشکالش عبارت است از خروج از دین و زیر پا گذاشتن احکام.  
 ان قلت: چه اشکال دارد که در موارد مشکوکه اصالة الاحتیاط جاری کنیم؟  
 قلت: عسر و حرج دارد و هر جا احتیاط عسر و حرج داشته باشد  
 لازم نیست.

پس ما نیاز اکید به قول لغوی داریم و چاره‌ای نیست از این که قول لغوی را  
 ولو گمان‌آور باشد حجت بدانیم.

مرحوم شیخ می‌فرماید: ما قبول نداریم که باب العلم نسبت به لغت مسدود  
 باشد، بلکه باب العلم مفتوح است؛ زیرا این همه کتاب لغت و ادبیات عرب  
 در اختیار ماست و لازم نیست به قول لغوی واحد مراجعه کنیم، بلکه به  
 کتاب‌های متعدد لغوی مراجعه می‌کنیم در حدی که مفید علم باشد.

بیان ذلک: به‌طور کلی الفاظ وارده در کتاب و سنت دو دسته است: ۱. مواد  
 الفاظ، ۲. هیئت. و هیئت‌ها نیز دو قسم هستند:

الف) هیئت مفرده مثل اسم فاعل، صیغه افعال و...

ب) هیئت مرکبه مثل جمله شرطیه و...

پس مجموعاً در سه بخش ما نیاز به کتب لغت و ادبیات عرب داریم:  
 ۱. ماده، ۲. هیئت مفرده، ۳. مرکبات. اما در مواد الفاظ از قبیل کلمه صعيد،  
 وطن، ارض و...:

شاید بتوان ادعا کرد که ۹۰٪ مواد الفاظ معانی آن‌ها برای مجتهد معلوم و  
 متیقن است.

یا از راه نص واضح مثل این که واضح بگوید: وضعت لفظ الصعيد لمطلق  
 وجه الارض و... .

یا از راه نقل متواتر از قول واضح و یا از راه استقرای کامل موارد استعمال و... .  
 و اما در هیئت الفاظ چه مفرده و چه مرکبه از قبیل هیئت مشتقات و  
 جملات شرطیه و... وظیفه مجتهد اولاً مراجعه به کتب ادبیات عرب و قواعد

ادبیات عرب است و از طریق اجماع علمای ادبیات عرب می‌توان معنای فلان جمله را به دست آورد و ثانیاً از راه تبادل فلان معنا به ذهن با انضمام اصالة عدم القرینه چون تبادل به تنهایی دلیلی بر حجیت آن اقامه نشده، ولی اصالة عدم القرینه به نظر مرحوم شیخ حجت است از راه بنای عقلا منظور این است که مثلاً از کلمه اسد حیوان مفترس تبادل می‌کند، ولی شک داریم که آیا به ذهن عرب‌ها این معنا با کمک قرائن خاصه خارجیه تبادل می‌کند و یا از خود لفظ عند الاطلاق این معنا متبادر است این قسمت را با اصل عدم قرینه تأمین می‌کنیم باز هم به معنای کلام می‌رسیم. البته از راه تبادل و اصل عدم قرینه گاهی به معنای حقیقی و موضوع‌له اصلی و اولی کلمه دست می‌یابیم. برای مثال، از صیغه افعال عند الاطلاق به ذهن عرف و جوب تبادل می‌کند اصل هم این است که بدون قرینه باشد. پس یقین می‌کنیم که هیئت امر حقیقت در جوب است و یا مثلاً از جمله شرطیه انتفاء الحکم عند انتفاء الشرط استفاده می‌شود و اصل هم آن است که قرینه خارجیه دخالتی ندارد. پس مطمئن می‌شویم که هیئت ترکیبیه جمله شرطیه ظهور در مفهوم دارد و هكذا جمله غایبه و... و گاهی از راه تبادل به انضمام اصل عدم قرینه به ظهور عرفی می‌رسیم ولو به موضوع‌له اصلی نرسیم. برای مثال، از امر عقیب الحظر مجرد رفع الحظر تبادل می‌کند نه ایجاب، ولی شک می‌کنیم که قرینه‌ای بوده یا نه؟ اصل عدم جاری می‌کنیم و نتیجه می‌گیریم ظهور عرفی را و هر جا به چنین امری رسیدیم مطلب همین است. البته خود همین وقوع امر عقیب حظر یک نوع قرینه مقامیه است، ولی منظور ما قرائن خاصه خارجیه است قطع نظر از این قرینه عامه. با این محاسبات در اکثر موارد با قول لغوی مفید علم می‌توان به حکم شرعی رسید و موارد بسیار اندکی می‌ماند که ما محتاج به قول لغوی غیر علمی بشویم و این موارد نادره سبب نمی‌شود که قول لغوی از باب ظن خاص حجت باشد.

## دلیل سوم

میرزای قمی و پیروان او می‌گویند: باب العلم نسبت به احکام شرعیه به روی ما مسدود است و به حکم مقدمات دلیل انسداد مطلق الظن در حق ما حجیت دارد و از جمله ظنون همین قول لغوی است پس ظن حاصله از قول لغوی حجت است.

مرحوم شیخ این را جواب نمی‌دهند چون بحث ما بر مبنای ظن خاص است و این دلیل بر مبنای انسداد و ظن مطلق است و سیأتی که اصل این مبنا باطل و فاسد است. فقط به یک نکته اشاره می‌کنند و آن این‌که در دلیل دوم ادعا شد که اولاً و بالذات باب العلم به لغت مسدود است و چاره‌ای نیست از رجوع به قول لغوی واحد و گرنه یلزم باب الاجتهاد و استنباط احکام مسدود شود.

اما در دلیل سوم ادعا شده که اولاً و بالذات باب العلم به احکام مسدود است و چاره از رجوع به ظن نیست و تفاوت این دو را قبلاً اشاره کردیم و آن این‌که: نسبت‌ها عموم من وجه است، ولی غالباً انسداد باب علم به لغات مستلزم انسداد باب علم نسبت به احکام است.

و انسداد باب علم نسبت به احکام شرعیه مستلزم انسداد باب علم به لغت نیست.

در خاتمه می‌فرماید: ما گرچه دلیل دوم مشهور را ردّ کردیم و گفتیم موارد حاجت به قول لغوی واحد بسیار نادر است، ولی انصاف این است که موارد نیاز به قول لغوی ظنی خیلی زیاد است؛ زیرا اگرچه ما به‌طور مجمل معنای کلمه‌ای را بدانیم، ولی در جزئیات و تفصیل چاره‌ای از رجوع به لغت نداریم. برای مثال، کلمه وطن به معنای محل زندگی است، ولی آیا مختص به وطن اصلی و محل ولادت است یا شامل وطن جدید و محل سکنا هم می‌شود؟ و آیا بعد از قصد اعراض آن وطن اصلی از وطن بودن خارج می‌شود یا نه؟ و هکذا در مفازه (بیابان بی‌آب و علف) و فاکهه (میوه) و کنز (گنج) و معدن و

غوض و... حال شاید این مقدار از نیاز به ضمیمهٔ اجماعاتی که از قول سید و سبزواری رحمتهما ذکر شد کافی باشد برای اثبات حجیت قول لغوی.

فتأمل: شاید اشاره باشد به این که اجماع منقول به تنهایی حجت نیست. حال اگر آن حاجت و نیاز به تنهایی می تواند دلیل بر حجیت قول لغوی باشد فهو المطلوب وگرنه با ضمیمه اجماع تأثیر نخواهد گذارد چون انضمام دو لاحجت که حجیت را نتیجه نمی دهد.

نتیجه: ظواهر الفاظ حجیت دارند قطعاً قول لغوی هم حجت است یا نه؟ مرحوم شیخ با تردید از این بحث می گذرند.



### ۳. اجماع منقول

سومین اماره ظنیه‌ای که در این بخش مورد بحث واقع شده و راجع به حجیت آن میان اصولیین اختلاف نظر وجود دارد عبارت است از اجماع منقول به خبر واحد. سؤال این است که آیا اجماع منقول از ظنون خاصه است و یا از ظنون مطلقه؟

پیش از ورود در جواب سؤال، مقدمه‌ای را آورده و طی آن محل نزاع را روشن می‌سازیم:

به‌طور کلی اجماع به دو قسم منقسم می‌گردد:

۱. اجماع محصل و آن عبارت است از اجماع و اتفافی که خود فقیه و مجتهد از راه تتبع اقوال و فتاوی مجتهدین یک عصر یا همه اعصار آن را تحصیل نموده و به دست آورده که او را محصل (اسم فاعل) و اجماعش را محصل (اسم مفعول) گوئیم.

۲. اجماع منقول و آن عبارت است از این که فقیه یا فقیهانی زحمت تتبع را تحمل کرده و فتاوی همه را به دست آورده و برای دیگران نقل اجماع می‌کنند که این اجماع نسبت به خود ناقل محصل و نسبت به منقول الیه، منقول نامیده می‌شود.

اجماع منقول نیز دو شعبه دارد:

الف) منقول به خبر متواتر، یعنی اجماع در نزد جمع کثیری که به حدّ تواتر می‌رسند ثابت و حاصل گشته و همه آن‌ها برای فلان فقیه نقل اجماع کنند.

ب) منقول به خبر واحد، یعنی اجماع در نزد یک یا چند فقیه که مادون تواترند ثابت گردیده و آن‌ها برای این مجتهد نقل اجماع کنند که قهراً این قسم گمان‌آور است.

حال محل بحث ما در همین قسم اخیر، یعنی اجماع منقول به خبر واحد است.

با حفظ این مقدمه می‌گوییم: شکی نیست در این‌که اجماع منقول حدّاکثر گمان‌آور است و باز شکی نیست در این‌که قاعده اولیه با قطع نظر از دلیل خاص عبارت است از حرمت عمل به ظنون سؤال این است که آیا دلیل قاطع بر حجیت اجماع منقول داریم تا از تحت اصل اولی خارج باشد یا نداریم؟ در این زمینه دو نظریه مطرح است:

۱. جمع کثیری از متقدمین معتقد بودند که اجماع منقول از جمله ظنون خاصه است و استدلال می‌کردند به این‌که: اجماع منقول هم فردی از افراد خبر واحد ثقه است و همان ادله‌ای که خبر واحد را حجت می‌کند اجماع منقول را هم حجت می‌کند که در آینده آن ادله مطرح خواهد شد. بنابراین میان حجیت خبر واحد و اجماع منقول ملازمه وجود دارد، یعنی اگر خبر واحد حجت است باید اجماع منقول هم حجت باشد و اگر اجماع حجت نیست، پس خبر هم نباید حجت باشد، همان‌طور که زراه انسان موثقی است و قول امام را برای ما حکایت می‌کند با تعبیر قال الصادق علیه السلام. همچنین شیخ طوسی که انسان موثقی است رأی امام را با لفظ اجمع الفقهاء برای ما نقل می‌کند. پس اگر حجیت خبر واحد هر دو حجت و اگر نه، بلکه اجماع منقول رتبه‌اش از خبر واحد هم بالاتر است؛ زیرا خبر گاهی با چندین واسطه به

امام علیه السلام منتهی می‌شود، ولی حاکی اجماع مستقیماً و بلاواسطه حکم شرعی را حکایت می‌کند لذا به منزله خبر عالی السند است.

پس اگر خبر واحد حجت است باید به طریق اولی اجماع حجت باشد و در نتیجه همه اقسامی که برای خبر واحد بود برای اجماع منقول هم هست، از قبیل:

اجماع صحیح: اگر ناقل آن امامی عدل باشد.

اجماع حسن: اگر ناقل آن امامی ممدوح باشد.

اجماع موثق: اگر ناقل آن ثقة غیر امامی باشد.

اجماع ضعیف: اگر ناقل آن فرد فاسق یا مجهول الحالی باشد.

و نیز همه احکامی که خبر واحد دارد اجماع منقول هم خواهد داشت، از قبیل:

مخصص بودن نسبت به عام قرآنی و هکذا تقیید و تفسیر و... و از قبیل تعارض که اگر دو اجماع منقول یا دو خبر واحد یا یک اجماع و یک خبر با هم تعارض کردند چه باید کرد؟...

۲. اکثر متأخرین و در رأس آنها مرحوم شیخ انصاری معتقدند که اجماع منقول حجت نیست و ادله حجیت خبر واحد شامل آن نمی‌شود و ملازمه‌ای در کار نیست.

برای تبیین مطلب بحث را در دو مرحله قرار می‌دهند:

مقدمه: اخبار از یک حادثه بر دوگونه است:

۱. اخبار حسّی، یعنی اخباری که مستند به یکی از حواس ظاهریه است از قبیل دیدن و شنیدن و... حالا بلاواسطه و یا مع الواسطة الواحدة او الوسائط.

۲. اخبار حدسی، یعنی اخباری که مستند به حدس و اعتقاد باشد نه بر حس ظاهر.



## اخبار حسّی

خلاصه مرحله اول این است که ادله حجیت خبر واحد فقط و فقط خبرهای حسّی و حداکثر خبرهای حسّی ضروری و بدیهی را که به منزله حس است شامل می‌گردد و خلاصه مرحله دوم این است که، اجماع منقول اخبار از قول امام است به طریق حدس و اجتهاد. پس ادله حجیت خبر واحد، اجماعات منقوله را شامل نیست و غیر از آن هم دلیلی نداریم بر حجیت پس اجماع منقول از باب ظن خاص حجت نیست، بلکه از باب ظن مطلق است. ادله حجیت خبر واحد عبارتند از چهار دلیل: ۱. اجماع، ۲. سنت، ۳. کتاب، ۴. عقل. و هیچ کدام بر حجیت خبرهای حدسی دلالت نمی‌کنند. پس باید یک‌به‌یک محاسبه کنیم:

### اجماع

منظور، اجماع عملی یا سیره اصحاب الائمه علیهم‌السلام و قدما از فقها، بلکه سیره جمیع عقلا کما سیّاتی است. حال شکی نیست در این که اصحاب النبّی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و الائمه علیهم‌السلام به خبرهای واحد عمل می‌نمودند، ولی سیره مجمل است و قدر متیقن از آن عبارت است از روایات مصطلحه و متعارفه، یعنی روایات و اخباری که عن حس قول امام را نقل می‌کردند و مازاد مسلم نیست فنأخذ بالقدر المتیقن و نجری اصل العدم فیما زاد.

### سنت

روایات فراوانی هم که بر حجیت خبر واحد اقامه خواهیم کرد اطلاق نداشته، بلکه انصراف دارند به خصوص خبرهای واحد حسّی و انصراف هم ظهوری است، یعنی متبادر به ذهن از اخبار المعصومین علیهم‌السلام همین خبرهای حسّی است و از خبرهای حدسی انصراف و اعراض دارد پس نمی‌توانیم به اطلاق اخبار و دلالت لفظی آن‌ها برای حجیت خبر حدسی تمسک کنیم.

ان قلت: اگرچه اخبار مذکور به دلالت لفظیه اجماع منقول و خبر حدسی را شامل نیست، ولی به تنقیح مناط شامل می‌شود.

بیان ذلك: تردیدی نیست در این که در باب روایات مصطلحه عین الفاظ موضوعیتی ندارد و لذا نقل به معنا هم جایز است، بلکه خیلی از روایات مطوله منقول بالمعنی است پس خود این عبارت مطرح نیست، بلکه فلسفه حجیت آن‌ها عبارت است از کاشفیت این اخبار به‌گونه کشف ظنی از قول امام علیه السلام و حکم صادره از معصوم علیه السلام. حال همین مناط در اجماع منقول هم وجود دارد؛ زیرا اجماع نیز حاکی و کاشف ظنی از حکم صادره از معصوم است چه با همین عبارتی که معقد اجماع علماست مثل وجوب و چه با عبارت دیگری که با معقد اجماع هم‌معناست مثل صیغه افعال پس به همان مناط که خبرهای حسی و متعارف حجت است باید خبرهای حدسی و نقل اجماع حجت باشد.

قلت: چنین مناطی مسلم نیست، بلکه شاید حجیت خبرهای حسی تبعدی باشد و یا مناط دیگری داشته باشد نه این مناطی که شما گفتید؛ زیرا اگر مناط مذکور ثابت شود لوازم و توالی فاسده‌ای دارد که خودتان به آن ملتزم نیستید:

۱. لازم می‌آید شهرت فتوایه نیز حجت باشد چون کاشف ظنی از حکم معصوم علیه السلام است در حالی که بسیاری از فقها برای شهرت ارجحی قائل نیستند.

۲. لازم می‌آید فتوای فقیه واحدی هم که فتوایش به عین تعبیر روایات است نظیر علی بن بابویه قمی در حق سایر فقها حجت باشد چون کاشف ظنی از قول امام علیه السلام است و لایلتزم به احد.

۳. بلکه لازم می‌آید مطلق ظنون از هر راهی که حاصل می‌شوند از باب ظن خاص حجت باشند چون مناط مذکور در همه آن‌ها هست و لایلتزم به احد، پس از راه تنقیح مناط هم نمی‌توان اجماع منقول را حجت نمود.

## کتاب

از قرآن برای حجیت خبر واحد به پنج آیه استدلال خواهیم کرد که روشن‌ترین آیه از حیث دلالت بر حجیت خبر واحد آیه مبارکه نبا است که با منطوق بر حجت نبودن قول فاسق و با مفهوم شرط یا وصف بر حجت بودن خبر عادل دلالت دارد و متن آیه چنین است:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِحُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾<sup>۱</sup>.

حال این آیه و به طریق اولی آیات دیگر هم تنها خبرهای حسی را شامل می‌شوند.

بیان ذلک: خبر واحدی که از قول فرد عادل به دست ما می‌رسد دارای چندین احتمال خلاف است از قبیل: ۱. احتمال تعمد کذب ۲. احتمال غفلت ۳. احتمال خطا ۴. احتمال اراده خلاف ظاهر و ... .

حال آیه شریفه تنها احتمال اول را از خبر عادل نفی می‌کند، یعنی دلالت دارد بر این‌که در خبر عادل از این ناحیه که شاید دروغ گفته باشد مطمئن باش برخلاف خبر فاسق که او افسار گسیخته است و رادعی به نام ملکه عدالت ندارد که جلو تعمد کذبش را بگیرد و لذا در آن‌جا این نگرانی هست و اما سایر احتمالات را آیه فوق نفی نمی‌کند، بلکه باید آن‌ها را با یک سلسله اصول عقلاییه از قبیل اصالة عدم الخطاء و الغفلة و القرينة و... برداریم و به زودی خواهد آمد که این اصول تنها به درد خبرهای حسی می‌خورند و در خبرهای حدسی جاری نیستند.

سؤال: از کجا شما ادعا می‌کنید که آیه نبا تنها احتمال تعمد کذب را نفی می‌کند و لاغیر؟

۱. سورة حجرات، آیه ۶.

جواب: قرائن و شواهد فراوانی از خود آیه و از خارج برای اثبات این ادعا داریم:

شاهد اول: آیه شریفه میان خبر عادل و فاسق تفصیل داد، یعنی فرمود خبر فاسق حجت نیست، ولی خبر عادل حجت است. حال سرّ این تفصیل چیست؟ چرا بینهما فرق است؟ از چه جهت فرق است؟ آیا به خاطر احتمال خطاست؟ خیر، چون در هر دو به طور مساوی این احتمال است فلا فرق.

آیا به خاطر احتمال غفلت است؟ خیر، چون در هر دو است فلا فرق.

آیا به خاطر احتمال قرینه است؟ خیر، چون در هر دو است فلا فرق.

فتعیّن این که فرقیان به خاطر این است که در خبر عادل احتمال تعمد کذب نیست چون رادع دارد و لذا تبیین ندارد بدون آن هم حجت است، ولی در خبر فاسق احتمال تعمد کذب هست چون رادع ندارد و لذا بدون تبیین حجت نیست.

شاهد دوم: ذیل آیه تعلیلی آورده و آن این که: در خبر فاسق تبیین لازم است به علت این که احتمال ندامت هست آن هم احتمال عقلایی و قابل اهتمام. حال آیا احتمال ندامت از ناحیه احتمال خطاست؟ خیر، چون در هر دو وجود دارد، آیا از ناحیه احتمال غفلت است؟ خیر، آیا از ناحیه احتمال اراده خلاف ظاهر است؟ خیر، پس از نواحی دیگر بینهما فرقی نیست فتعیّن این که احتمال ندامت از ناحیه احتمال تعمد کذب است که در خبر عادل نیست و لذا نگرانی و پشیمانی ندارد، ولی در خبر فاسق هست و لذا باید با تأنی و احتیاط حرکت کرد، پس هم از تفصیل آیه میان فاسق و عادل و هم از تعلیل آیه برای عدم حجیت خبر فاسق به دست آوردیم که تنها فرق در احتمال تعمد کذب و عدم آن است پس آیه نبأ سایر نگرانی‌ها را رفع نمی‌کند، بلکه باید اصل جاری کنیم... الخ.

قوله و منه تبیین: بحثی است که آیا آیه نبأ فقط درباره اخبار از احکام ارزش دارد و یا اخبار از موضوعات را هم حجت می‌کند؟ بنا بر مبنای اول که روشن است، ولی بنا بر مبنای دوم هم می‌گوییم آیه دلالت می‌کند بر قبول شهادت عدل واحد در خصوص شهادت‌های حسی مثل شهادت به قتل زید به دست بکر و اما شهادت‌های حدسی را (مثل شهادت به عدالت فلان و بهمان) شامل نیست به عین همان بیان فوق.

ان قلت: مستشکل می‌گوید: طبق بیانات شما در هر خبری چه خبر عادل و چه فاسق چه نسبت به موضوعات و چه احکام احتمالات فراوانی وجود دارد از قبیل احتمال تعمد کذب، احتمال خطا و نسیان و غفلت و... و طبق بیان خود شما آیه نبأ نسبت به خبر عادل تنها احتمال تعمد کذب را نفی کرد، یعنی دلالت کرد بر این که از ناحیه احتمال تعمد کذب در خبر عادل تبیین لازم نیست برخلاف فاسق و اما سایر احتمالات را آیه نفی نکرد، یعنی دلالت نکرد بر این که از ناحیه احتمال خطا و غفلت و... هم تبیین لازم نیست و این به تنهایی کافی نیست برای حجیت خبر عادل چون احتمال خطا و غفلت و قرینه هست پس از این ناحیه‌ها در خبر عادل هم تبیین لازم است متهمی در خبر فاسق از دو جهت نگرانی هست و برای رفع آن باید تبیین کرد یکی از حیث احتمال تعمد کذب و یکی احتمال خطا و... ولی در خبر عادل از یک جهت نگرانی هست که از حیث احتمال خطا باشد این است نتیجه گفتار شما در حالی که این نتیجه‌گیری مخالف با ظاهر آیه است که تفصیل داده میان خبر عادل و فاسق، ظاهر آیه این است که در خبر عادل تبیین اصلاً لازم نیست و مطلقاً خبر عادل حجت است پس باید گفت آیه نبأ تمام نگرانی‌ها را رفع می‌کند و دلالت می‌کند بر حجیت خبر عادل مطلقاً، یعنی چه در احکام و چه موضوعات چه در خبرهای حسی کقول الزرارة: قال الصادق علیه السلام کذا و کذا... و چه در خبرهای حدسی مثل قول شیخ طوسی: اجمع الاصحاب علی کذا... .

قلت: خیر، آیه نبأ تمام احتمالات را نفی نمی‌کند، بلکه به حکم قرائنی که بعضی ذکر شد و بعضی دیگر ذکر خواهد شد آیه مذکور تنها احتمال تعمد کذب را برمی‌دارد و اما احتمالات دیگر را باید با اصول عقلاییه از قبیل اصالة عدم الخطأ و الغفلة و النسیان برداریم و این اصول تنها در خبرهای حسی و متعارف جاری است، یعنی عقلای عالم در خبرهای حسی به این احتمالات اعتنا نمی‌کنند و بنا را بر عدم آن‌ها می‌گذارند، ولی در خبرهای حدسی چنین اصولی نیست چون احتمال خطأ در حدسیات فراوان است و احتمال قوی از سوی عقلا نادیده گرفته نمی‌شود.

قوله نعم: تبصرة: البته در خبرهای حسی هم چنین نیست که عقلای عالم در مطلق آن‌ها از اصول مذکور استفاده کنند، بلکه خبرهای حدسی دو قسم است: الف) گاهی مخبر کثیر الخطأ و الاشتباه و النسیان و قلیل الحفظ و الضبط است. برای مثال، از هر ۲۰ خبری که می‌دهد در ۱۲ خبر اشتباه می‌کند. ب) و گاهی قلیل الخطأ و کثیر الحفظ است. برای مثال، از هر صد خبر در دو گزارش اشتباه می‌کند.

حال در قسم اول از خبرهای حسی هم از اصول فوق پیروی نمی‌شود؛ چون احتمال خطا و نسیان احتمال ضعیفی نیست که نادیده گرفته شود. آری، در قسم دوم از خبرهای حسی تنها از اصول مذکور متابعت می‌شود و روی همین اصل فقها و محدثین می‌گویند: شاهدهی شهادتش قبول است که دارای ضبط باشد، یعنی کثیر الحفظ و آدم متعارف (در موضوعات) و راوی‌ای روایتش معتبر است که ضابط باشد، یعنی کثیر الحفظ و قلیل الخطأ (در احکام) چون اگر ضابط نبود احتمال خطأش قوی است و عقلای عالم احتمال قوی را نادیده نمی‌گیرند و در آن اصل عدم جاری نمی‌کنند لذا ارزش ندارد.

بعضی‌ها تصور کرده‌اند آیه نبأ هر نوع احتمال خلافی را نفی نموده و بر حجیت خبر عادل مطلقاً دلالت دارد چه حسی و چه حدسی، حسی هم چه کثیر الخطا و چه قلیل الخطاء (چه در موضوعات و چه احکام) پس مقتضی موجود است منتهی این‌که فقها و محدثین ضبط را شرط کرده‌اند به خاطر دلیل خاص و خارجی است که اجماع باشد و این دلیل خارجی منحصص اطلاق آیه و مانع از تأثیر مقتضی است وگرنه لولا المانع آیه تعمیم دارد.

شیخ رحمته الله می‌فرماید: این اشتباه است که کسی تصور کند که آیه عام است و مقتضی دارد، ولی اجماع که دلیل خارجی است موجب تخصیص شده خیر، آیه اساساً مقتضی ندارد، یعنی خبرهای حسی مخبری را که کثیر الخطأ است شامل نیست به همان بیان که آیه تنها احتمال تعدد کذب را برمی‌دارد و سایر احتمالات را باید با اصول عقلایی برداشت و اصول عقلایی در خبرهای کثیر الخطأ جاری نیست فالمقتضی لیس بموجود نه این‌که مانع جلو آن را گرفته باشد.

**شاهد سوم:** برای این‌که آیه نبأ به درد خبرهای حدسی نمی‌خورد و تنها خبرهای حسی را شامل است این‌که می‌بینیم احدی از فقها برای حجیت فتوای مفتی به این آیه تمسک نکرده‌اند دلیل مطلب آن است که فتوای مفتی از نوع حدس و اجتهاد و نظر است نه حسی و آیه نبأ با خبر حدسی کاری ندارد.

**شاهد چهارم:** معظم فقها می‌گویند: در امور حسیه مثل قتل زید و اشتراء بکر و... باید شهادت عن حسن باشد، یعنی شاهد با چشم خود صحنه را دیده و شهادت دهد پس اگر به واسطه اماراتی (از قبیل این‌که خالد از منزل خارج شد در حالی که غضبناک بود، چکمه پوشیده بود، شمشیر به دست داشت، دست و لباس او خونین بود پس او قاتل زید است و...) یقین کرد شهادت او قبول نیست. حال اگر آیه نبأ دلالت می‌کرد بر حجیت خبر مطلقاً چه در احکام و

چه موضوعات چه حدسی و چه حسی پس نباید فقها بگویند در امور حسیه شهادت حسی لازم است معلوم می‌شود مطلق اخبار ولو حدسی کافی نیست و آیه نبأ اطلاق ندارد.

صاحب ریاض فرموده: ادله حجیت خبر واحد من جمله آیه نبأ دلالت دارند بر حجیت خبر مطلقاً منتهی سرّ این که اکثر فقها فتوا داده‌اند به این که در امور حسیه اگر شهادت مستند به حس نبود قبول نیست آن است که شهادت از شهود است و شهود به معنای حضور و مشاهده کردن است. بنابراین محسوس بودن در معنای لفظ شهادت اخذ شده و لذا به توسط قرائن شهادت دادن کافی نیست شیخ می‌فرماید: سرّ فتوای اکثر همان است که ما گفتیم نه این بیان؛ زیرا شهادت تنها در حسیات به کار نمی‌رود در حدسیات و عقلیات هم هست در حدسیات مثل حدث به شجاعت یا عدالت از راه آثار و قرائن و در عقلیات مثل شهادت به وحدانیت معبود در اشهد ان لا اله الا الله و ... .

خلاصه الکلام این که آیه نبأ عمومیت نداشته و دلالت نمی‌کند بر حجیت خبر عادل مطلقاً، یعنی چه در موضوعات و چه احکام، چه حدسی و چه حسی، بلکه تنها به درد خبرهای حسی آن هم در خصوص احکام می‌خورد. نکته: راجع به مقدار دلالت آیه نبأ چند وجه وجود دارد:

۱. آیه نبأ من جميع الجهات تعمیم دارد، یعنی شامل خبرهای حسی و حدسی می‌شود و در هر کدام هم چه نسبت به احکام و چه موضوعات.

۲. آیه نبأ از لحاظ خبرهای حسی تعمیم دارد چه نسبت به موضوعات و چه احکام، ولی به درد خبرهای حدسی نمی‌خورد.

۳. آیه نبأ از هر لحاظ خاص است و تنها خبرهای حسی را آن هم در احکام حجت است و به درد موضوعات نمی‌خورد منتهی در همین مورد هم بعضی گویند آیه نبأ تمام احتمالات را برمی‌دارد، ولی شیخ رحمته فرمود آیه نبأ تنها احتمال تعمد کذب را برمی‌دارد ... .



فان قلت: مستشکل می‌گوید: طبق بیان شما آیه نَبأ نسبت به خبر عادل تنها احتمال تعمد کذب را برمی‌دارد و دلالت می‌کند بر حجیت خبر عادل و عدم لزوم تبیین از ناحیه احتمال مذکور و کاری با سایر احتمالات ندارد، بلکه آن‌ها را باید با اصول عدمیه برداریم و... به خلاف خبر فاسق که احتمال تعمد کذب دارد پس مناط حجیت خبر عادل عدم احتمال تعمد کذب است و مناط عدم حجیت خبر فاسق وجود احتمال تعمد کذب است.

بنابراین لازم می‌آید که اگر در موردی فاسق از امری خبر داد و ما یقین کردیم که دروغ نمی‌گوید باید شهادت و اخبار او را بپذیریم چون مناط حجیت که عدم احتمال تعمد کذب باشد در این خبر هست و سایر احتمالات هم که چه در خبر عادل و چه فاسق با اصل برداشته می‌شود پس باید خبر فاسق هم در این مورد حجت باشد در حالی که اجماع قائم است بر این که شهادت فاسق مردود است حتی اگر علم به عدم کذب او داشته باشیم پس معلوم می‌شود مناط حجیت در آیه بود و نبود احتمال تعمد کذب نیست، بلکه مناط حجیت عنوان عدالت و فسق است که عادل بما هو عادل خبرش حجت است و فاسق بما هو فاسق خبرش حجت نیست و اگر مناط این شد در خبرهای حدسی هم این مناط هست که اگر مخبر عادل بود باید بگوییم خبرش حجت است و الا فلا.

قلت: ما نمی‌گوییم که عدالت و فسق بما هو هو قابلیت آن را ندارند که حجیت و عدم حجیت منوط و دایر مدار آن دو باشد تعبداً، یعنی خبر عادل تعبداً حجت باشد و خبر فاسق هم تعبداً حجت نباشد ولو یقین به صدق او داریم، بلکه ما طرفدار این معنا هستیم که ممکن است در مواردی تعبداً عدالت مناط ارزش‌مندی و فسق مناط عدم حجیت باشد کما این که در باب شهادت چنین است، یعنی تعبداً باید شاهد عادل باشد و شهادت فاسق با علم به صدق هم قبول نیست و در باب فتوا هم چنین است، یعنی تعبداً باید مفتی عادل

باشد و اگر فاسق بود ولو اطمینان به صدق او هم داشته باشیم تقلید از او جایز نیست و...، بلکه سخن ما این است که آیه شریفه مناط را احتمال تعمد کذب قرار داده، یعنی دلالت دارد بر این که در خبر عادل این احتمال نیست. پس حجت است و در خبر فاسق هست پس حجت نیست و شواهدی چند هم اقامه شد و اما از سایر جهات آیه ساکت است، یعنی دلالت نمی کند بر این که قول عادل مطابق واقع هم هست حتی در خبرهای حدسی کما این که دلالت هم ندارد که اگر یقین به صدق فاسق داشتی باز هم خبرش حجت نیست خیر، حجت است چنانچه مشهور علما گفته اند خبر ثقه حجت است و اگر بخواهیم بگوییم با علم به صدق هم خبر فاسق حجت نیست دلیل دیگری لازم دارد و آیه نبأ کافی نیست چنانچه در باب شهادت و فتوا دلیل علی حده داریم. پس اگر آیه تعبداً عنوان عادل و فاسق بودن را مناط قرار می داد حق با شما بود که در خبرهای حدسی هم هست، ولی آیه علت آورد که خبر فاسق را قبول نکن؛ زیرا احتمال ندامت است به خلاف خبر عادل و احتمال ندامتی که در خبر فاسق است از ناحیه احتمال تعمد کذب است پس خود آیه این را مناط دانسته فتأمل شاید اشاره باشد به این که: تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیه، یعنی این که فرمود خبر مخبر فاسق را قبول نکنید مشعر به این است که علت عدم قبولی فسق است پس حتی اگر یقین به صدق هم داری چون فاسق است قبول نکن و آیه شریفه تنها خبر عادل را حجت می کند و خبر فاسق را حجت نمی کند نه این که نسبت به سایر احتمالات ساکت باشد. ولی در خود این وجه تأمل، تأمل است چون اشعار کافی نیست پس آیات هم تنها خبرهای حسی را می گیرند.

### عقل

این هم که مقتضایش حجیت مطلق الظن است نه خصوص ظن خبری پس او از محل بحث خارج است.

## اخبار حدسی

خلاصهٔ مرحله دوم این شد که نقل اجماع نسبت به اخبار از حکم امام علیه السلام خبر حدسی است آن هم حدسی غیر ضروری و لذا مشمول ادله حجیت نیست.

مقدمه تبصره: مقداری راجع به تعریف اجماع و سیر تاریخی آن و فراز و نشیب‌های اجماع در این مقدمه بحث می‌کنیم. پس می‌گوییم:

بنیان‌گذاران اجماع دانش‌مندان اهل سنت هستند و به فرمودهٔ مرحوم شیخ انصاری رحمته الله: (هم الاصل له و هو الاصل لهم)، یعنی سنی‌ها اصل و پایه‌ریز اجماعند و اجماع هم اساس مکتب آنهاست، یعنی خلافت فرزند ابی‌قحافه را از راه اجماع اثبات می‌کنند چون هیچ‌گونه دلیل قرآنی یا روایی معتبر و یا عقلی برخلافت وی ندارند (به بیانی که تفصیلاً در جلد سوم شرح اصول فقه آورده‌ام) پس از این‌که اهل سنت اجماع را مطرح نموده و به علمای شیعه عرضه کردند آنها نیز تنها در اسم و ظاهر با عامه موافقت نموده و اجماع را پذیرفته و به عنوان یکی از منابع فقه قلمداد نمودند منتها با یک تفاوت جوهری که اهل سنت برای اجماع اصالت و استقلال قائلند و آن را در عرض کتاب و سنت حجت می‌دانند، ولی فقهای ما برای اجماع ارزش ذاتی قائل نیستند، بلکه اجماع را حاکی از قول معصوم دانسته و به ملاک کشف حجت می‌دانند چنان‌چه در ادامهٔ بحث مطلب روشن‌تر خواهد شد.

و اما فرازاها و نشیب‌ها: روز اول که سخن از اجماع به میان آمد منظور سنی‌ها اجماع جمیع امت محمد صلی الله علیه و آله بود، ولی به لحاظ ایرادات فراوانی که بر این مبنا وارد شد تنزل نموده و گفتند منظور اتفاق علمای امت است بعد از این هم تنزل نموده و گفتند منظور اتفاق علمای چهار شهر است. سپس اتفاق اهل المدینه و سپس بزرگان مدینه را ملاک گرفتند و... که به تفصیل در شرح اصول آورده‌ام، ولی آنچه مسلم است و از تعاریف فریقین به دست می‌آید

اجماع در اصطلاح عامه و خاصه عبارت است از اتفاق جمیع علمای امت در عصر واحد.

اما شاهد بر قسمت اول ادعا تعریفات ذیل است:

۱. علامه در تهذیب فرموده: الاجماع هو اتفاق اهل الحل و العقد من امة محمد ﷺ.

۲. صاحب المبادی فرموده: اجماع فی اصطلاح فقهای اهل البیت علیهم السلام هو اتفاق امة محمد ﷺ علی وجه يشمل قول المعصوم علی.

۳. صاحب المعالم فرموده: الاجماع فی الاصطلاح اتفاق خاص و هو اتفاق من يعتبر قوله من الامة.

۴. غزالی گوید: الاجماع هو اتفاق امة محمد ﷺ علی امر من الامور الدينية.

۵. فخر رازی گوید: هو اتفاق الحل و العقد من امة محمد ﷺ علی امر من الامور و... .

و اما شاهد قسمت دوم که عصر واحد باشد این است که در ابواب فقه کثیراً ما مشاهده می‌کنیم که فقها می‌گویند: فلان مسئله اجماعی است و مخالفت فلانی هم ضرر نمی‌رساند؛ زیرا عصر او منقرض شده پس اتفاق یک عصر کافی است. پس معیار اتفاق الكل است منتهی از آن رهگذر که به عقیده ما مناط حجیت اجماع کشف از رأی امام علی است لذا حجیت دایر مدار قول امام است چه در میان اتفاق الكل باشد و چه اتفاق جماعتی پس اگر صد نفر از فقهای عصر بر امری اتفاق کنند و یقین کنیم که امام در میان آنها نیست ارزشی ندارد و متقابلاً اگر ۱۰ نفر بر حکمی متفق القول شوند و ما یقین کنیم که یکی از آنها امام بوده برای ما ارزش دارد و حجت است، سپس مرحوم شیخ عباراتی را از فقها شاهد بر این مطلب می‌آورند:

۱. سید مرتضی فرموده: اگر فلسفه حجیت اجماع عبارت است از وجود امام در میان مجمعین پس باید گفت: كل جماعة كثرت او قلت كان قول

الامام علیه السلام فی اقوالها فاجماعها حجة و... .

۲. محقق اول در معتبر فرموده: وقتی مناط حجیت کشف از رأی معصوم علیه السلام است پس باید گفت: لو خلا المأة من فقهاننا من قوله لم یکن قولهم حجة ولو حصل فی اثنین کان قولهما حجة.

۳. علامه هم فرموده: وقتی مناط ارزش مندی اجماع وجود قول امام علیه السلام است پس باید گفت: کل جماعة قلت او كثرت کان قول الامام علیه السلام فی جملة اقوالها فاجماعها حجة لاجله لا لاجل الاجماع.

قوله و لكن: این که گفتیم اگر قول امام در میان قول جمعی از علما باشد آن اتفاق معتبر است منظور این نیست که بر این اتفاق یک دسته از علما هم در اصطلاح اجماع گفته می شود خیر، اجماع مصطلح عند الفریقین عبارت است از اتفاق همه علمای امت اسلامی اعم از شیعه و سنی در عصری از اعصار بر امری از امور دینی، بلکه منظور این است که از آن رهگذر که عندنا اجماع و اتفاق الكل به مناط کشف قطعی از رأی امام ارزش دارد لذا اگر از اتفاق ده نفر هم یقین به دخول امام در میان آنان داشته باشیم آن مناط هست و حکم به حجیت می کنیم پس منظور حجت بودن است نه اجماع اصطلاحی بودن.

نظیر این که خبر متواتر یقین آور است، ولی این چنین نیست که هر خبری یقین آور بود نامش در اصطلاح خبر متواتر باشد. برای مثال، از خبر امام علیه السلام به تنهایی یقین می کنیم یا از خبر ده نفر به خصوص یقین می کنیم، ولی این را متواتر اصطلاحی نگویند، بلکه به واسطه اعتماد زیاد به این ها یقین آمده در حالی که متواتر مصطلح آن است که از کثرت و انبوه شدن مخبرین یقین بیاید به صدق ولو مخبرها افسق الفاسقین باشند.

و این که در میان فقها شهرت دارد که می گویند: مخالفت یک یا چند عالم اگر معلوم النسب باشند ضرر نمی رساند منظور این نیست که ضرر به نام

اجماع هم نمی‌رساند خیر، در انهدام اجماع مصطلح مخالفت یک نفر ولو معلوم النسب کافی است، بلکه منظور این است که به حجیت اتفاق نظر بقیه ضرر نمی‌رساند چون مناط حجیت را دارد و این که بعضی از فقها ادعای اجماع می‌کنند و سپس می‌گویند مخالفت فلانی ضرر ندارد چون معلوم النسب است منظور این نیست که به اجماع مصطلح ضرر نمی‌رساند، بلکه منظور این است که به حجیت اجماع ضرر نمی‌رساند.

تبصره: آری، مطلبی که قابل انکار نیست آن است که می‌توان گفت فقهای شیعه که بر اتفاق جمعی نام اجماع می‌نهند از روی مسامحه و تجوز است به لحاظ وجود مناط حجیت نام آن را اجماع می‌گذارند للمناسبة و این مسامحه و مجازگویی عندنا به قدری شایع شده که می‌توان گفت: از مجازات مشهوره گردیده و اجماعی که بر اتفاق همه علمای اسلام اطلاق می‌شد بر اتفاق خصوص فقهای شیعه، بلکه بعضی از آنها اطلاق شده از باب تسمية الكل باسم جزئه، یعنی به علاقه کل و جزء که لفظ موضوع للکل بر جزء اطلاق شده است.

نکته: ما بین اجماع بودن و حجت بودن از نسب اربع عموم و خصوص من وجه است، یعنی در بعضی موارد ممکن است اجماع مصطلح باشد مع المسامحه، ولی حجیت نباشد لعدم الکشف و در بعضی موارد ممکن است حجیت باشد، ولی اجماع نباشد مثل اتفاق جماعتی مع الکشف و در بعضی موارد هم هر دو صادقند، یعنی هم اجماع مصطلح است و هم حجیت لوجود الکشف القطعی و در بعضی موارد هم هیچ کدام صادق نیستند مثل اتفاق جماعتی که کاشف نیست و امام در میان آنها نیست چنین اتفاقی نه حجت است و نه اجماع مصطلح.

قوله و علی ای تقدیر: در آینده نزدیک خواهد آمد که اجماع منقول دارای اقسامی است:

۱. گاهی ناقل اجماع دخولی را نقل می‌کند، یعنی اجماعی را که امام علیه السلام هم یقیناً در میان مجمعین داخل بوده اگرچه ناقل امام را بشخصه نشناخته.
  ۲. گاهی ناقل اجماع لطفی را نقل می‌کند.
  ۳. و گاهی اجماعی تقریری را.
  ۴. و گاهی اجماع حدسی را که تعریفات این‌ها تفصیلاً خواهد آمد.
- حال اگر اجماع منقول از نوع اجماع دخولی و تضمینی باشد ممکن است هم اجماع مصطلح باشد و هم حجت و ممکن است تنها حجت باشد، ولی اجماع مصطلح نباشد، ولی اگر از نوع اجماع منقول تقریری یا حدسی یا لطفی باشد چنین اجماعی نه حجت دارد و نه اجماع مصطلح است:
- اما این‌که حجت ندارد تفصیلاً بحث خواهد شد.
- و اما این‌که اجماع مصطلح نیست به دلیل این‌که اجماع مصطلح اتفاق الكل فی عصر واحد است و در این نوع از اجماعات حداقل خود امام علیه السلام که یکی از علمای اسلام و اعلم العلاماست خارج است. پس اتفاق الكل حاصل نشد و ناقل تنها قول علما را نقل کرده که نظر آن‌ها کاشف از رأی امام علیه السلام است مگر این‌که مجموع کاشف (اتفاق فقها) و منکشف (رأی معصوم) را به یکدیگر ضمیمه نموده و نامش را اجماع بگذاریم تا بشود اجماع مصطلح، ولی این انضمام تسامح دارد؛ زیرا دلیل و مدلول و به عبارت دیگر، کاشف و منکشف را به هم دوخته و نامش را اجماع گذاشته‌ایم در حالی که اجماع بر نفس دلیل اطلاق می‌شود. پس همان‌طور که در اجماع دخولی بر اتفاق جمعی که امام در میان آن‌ها بود بالمسامحه نام اجماع نهادیم. همچنین در این‌جا هم بر مجموع کاشف و منکشف نام اجماع نهادن تسامح دارد با این تفاوت که در آن‌جا یک مسامحه بود و در این‌جا دو مسامحه یا مسامحه مضاعف و یا مسامحه در مسامحه است یک مسامحه این‌که: اجماع مصطلح اتفاق الكل است و ما بر اتفاق من عدا الامام علیه السلام اجماع گفتیم، مسامحه

دیگر این‌که: در این نوع از اجماعات، اتفاق نظر علما کاشف از رأی امام علیه السلام است و ما این کشف را به منزله دخول امام در میان مجمعین فرض کرده‌ایم در حالی که داخل نیست و فلسفه این دو تسامح این است که فقهای اسلام از اول بنا را بر این گذارده‌اند که منابع احکام را ادله اربعه قرار دهند (کتاب، سنت، اجماع، عقل) و مرادشان از اجماع همان اجماع مصطلح است متهمی در کلمات آن‌ها به مواردی برخورد می‌کنیم که اجماع مصطلح نیست، ولی در مناط با اجماع مصطلح یکی است کاشف از قول امام علیه السلام است. حال نام این امر را چه بگذاریم؟ آیا دلیل پنجمی فرض کنیم و نامش را الکاشف بگذاریم؟ خیر، این برخلاف بنای فقهاست و لذا بهتر است در یکی از آن منابع اربعه داخل باشد و مناسب‌تر از همه اجماع است لذا این را هم در میان اجماع داخل نموده‌اند نظیر مسئله استصحاب که محقق اول در معتبر آن را دلیل پنجم دانسته، ولی شیخ انصاری رحمته الله علیه خواهند فرمود که اگر استصحاب از راه دلیل و حکم عقل حجت شود داخل در دلیل عقل خواهد بود و اگر به مناط تعبد و از راه اخبار حجت شود داخل در سنت خواهد بود و دلیل پنجمی نیست.

قوله: ثم ان المسامحة: با توجه به این‌که اجماع فرازاها و نشیب‌های فراوانی داشت و از اجماع مصطلح گرفته تا اجماع الامامیه فقط، بلکه تا اتفاق جمع قلیلی از امامیه که امام در میان آن‌ها باشد سیر نزولی داشت و در مراتب مادون هم به درجه مجاز مشهور رسیده بود در این‌جا سؤالی مطرح می‌شود و آن این‌که: گاهی مدعی اجماع منظور واقعی‌اش نقل اجماع مصطلح است در این‌جا بحثی نیست و می‌تواند ادعای اجماع کند و قرینه‌ای هم نیاورد چون حقیقت محتاج به قرینه نیست اگرچه جماعتی از جمله خود شیخ رحمته الله علیه در باب مجازات مشهوره متوقفند.

ولی گاهی منظور اصلی ناقل اجماع اتفاق جمعی از فقهاست نه اجماع



مصطلح. حال یا بر مبنای اجماع دخولی که به عقیده او امام علیه السلام در میان این جمع بوده و یا بر مبنای دیگر که از راه اتفاق جماعت قول امام علیه السلام را کشف نموده سؤال این است که: آیا در چنین مواردی بر ناقل اجماع واجب است که نصب قرینه کند، یعنی بفهماند که منظور او اجماع مصطلح نیست و در این تعبیر مسامحه کرده یا خیر؟ در جواب می‌گوییم:

در دو مرحله باید بحث کرد:

۱. نسبت به خود ناقل و مدعی اجماع.

۲. نسبت به منقول الیهم و شنوندگان.

اما نسبت به ناقل، این اجماع برای او اجماع محصل است و خود او از باب علم بدان عمل می‌کند چه اجماع مصطلح باشد و چه غیر مصطلح و در هر صورت چه دخولی باشد و چه لطفی یا حدسی و یا تقریری چون ناقل علم پیدا کرده به رأی امام و به علم خود عمل می‌کند و بدان استدلال می‌کند و تردیدی نیست که علم حجیت ذاتیه دارد و جای بحث نیست.

و اما نسبت به منقول الیهم: چنین اجماعی برای آن‌ها اجماع منقول است، ولی آیا وظیفه ناقل نصب قرینه مفهمه است یا خیر؟ مسئله سه صورت دارد و روی مبانی محاسبه می‌شود:

۱. اگر مبنای مجتهدی این باشد که اجماعات منقوله مطلقاً حجیت ندارد از هر نوعی که باشد چه دخولی و یا حدسی و... در این‌جا ناقل وظیفه‌ای ندارد و اگر نصب قرینه نکند کار قبیحی نکرده چون چنین نقلی برای مخاطب ارزشی ندارد چه نقل اجماع مصطلح و یا غیر مصطلح و لذا تدلیسی نیست.

۲. و اگر مبنای مجتهدی به این باشد که اجماعات منقوله مطلقاً حجیتند اعم از مصطلح و غیر مصطلح باز نصب قرینه لازم نیست؛ زیرا در واقع منظورش هر کدام باشد منقول الیه بدان عمل می‌کند.

۳. ولی اگر بر مبنای فقهی اجماع منقول مصطلح، یعنی نقل اتفاق کلّ حجت بود و اجماع منقول غیر مصطلح حجت نبود در این جا اگر مراد ناقل در واقع اتفاق جماعتی بود باید قرینه بیاورد و گرنه تدلیس کرده و هو قبیح محرم. صاحب معالم فرموده: گاهی فقهای عظام در کتاب‌هایشان بر اتفاق جماعتی اطلاق اجماع می‌کنند و قرینه هم نمی‌آورند و این طعنی است بر آنان که چرا اغرا به جهل می‌کنند.

شیخ رحمته الله می‌فرماید: که این طعن وارد نیست؛ زیرا از آن‌جا که مناط اجماع مصطلح در این اتفاق البعض وجود دارد لذا قرینه نمی‌آورند و اما این که نام آن را اجماع می‌گذارند سرّش را دانستیم که از روز اول بنابر این گذارده شده که منابع فقه چهار امر باشد....

قوله اذا عرفت ما ذکرنا: پس از بیان مقدمه و دانستن این که اجماع مصطلح و اجماع غیر مصطلح داریم، حال تفصیلاً وارد بیان مرحله ثانیه می‌شویم: به‌طور کلی اجماعات منقوله‌ای که در کتب فقها مشاهده می‌کنیم بر دو قسم است:

۱. برخی از آن‌ها با الفاظ و عباراتی آورده شده که در اجماع مصطلح ظهور دارند مثلاً ناقل بگوید: هذه المسئلة اجماعية، اجمع المسلمون علی کذا، اجمع الامة علی کذا، اجماع الشيعة علی کذا اجماع اهل الحق علی کذا، اجماع اهل الحل و العقد علی کذا و... . این قسم تفصیلاً بحث خواهد شد.

۲. قسمتی دیگر از اجماعات با عباراتی ادا شده که در اتفاق من عدا الامام عليه السلام ظهور دارند و خود این چند شعبه دارد:

الف) گاهی مدّعی اجماع می‌گوید: اجمع علمائنا علی کذا، اجمع اصحابنا علی کذا، باجماع فقهاننا الحکم کذا، هذا اجماع فقهای اهل البيت و... از تعییراتی که دلالت دارند بر اتفاق من عدا الامام البته منظور ظهور

عرفی است، یعنی متفاهم عرفی از این تعبیرات من عدا الامام است و گرنه به حسب معنای لغوی کلمه این تعبیرات شامل امام علیه السلام هم هست، چون امام اعلم علمای ما و افقه فقهای ماست پس در این گونه از عبارات هم عمومیت و شمول نسبت به امام محتمل است، ولی احتمالی موهوم است و لایعنتی به. همان طور که در مقدمه آوردیم، چنین اجماعاتی نه اجماع مصطلح است و نه حجیت دارد.

اما اجماع مصطلح نیست به دلیل این که ناقل اتفاق من عدا الامام را نقل کرده و اجماع مصطلح اتفاق کل بود.

و اما حجت نیست به دلیل این که ناقل اجماع نقل حجت، یعنی قول امام نکرده تا برای ما حجت باشد، بلکه کشف و حدس خود را نقل کرده و کشف او برای خود او حجت است از باب این که یقین کرده به قول امام علیه السلام و یقین از هر راهی بیاید حجت است اما برای مجتهد دیگر حجت نیست.

تبصره: آری، اگر فرض کنیم این سبب و کشفی را که ناقل نقل می کند از اسبابی باشد که عادتاً برای هر کسی یقین به رأی معصوم (حکم واقعی) یا به یک دلیل معتبر (حکم ظاهری) ایجاد می کند از قبیل این که می گوید: اجمع العلماء فی جمیع الاعصار و الامصار علی کذا. که ما هم اگر این اتفاق را دیده بودیم حدس قطعی به قول امام می زدیم و یا یقین می کردیم که حتماً دلیل معتبری داشته اند که همه و همه در هر عصری چنین نظر داده اند و از سبب به مسبب یا از ملزوم به لازم، یعنی به قول امام می رسیدیم، ولی هیئات ثم هیئات که ناقل اجماع چنین اجماعی را نقل کند و دون اثباته خرط القتاد کما سیأتی.

ب) گاهی مدعیان اجماع، اجماع را به قول مطلق می آورند مثلاً می گویند هذا اجماعی که ظهور در اجماع مصطلح دارد، ولی قبل یا بعد از این ادعا قرینه ای می آورند که جلو آن ظهور را می گیرد و آن قرینه عبارت است از

قرینه مقابله، یعنی مقابل قرار دادن این ادعای اجماع را در مقابل خلاف مثلاً می‌گویند علما در فلان مسئله اجماع دارند، ولی در فلان مسئله اختلاف دارند این کلام بعدی صلاحیت قرینیت دارد و در ادعای قبلی دو احتمال پدید می‌آورد:

۱. شاید منظور اجماع مصطلح باشد، یعنی همگان نظر داده و همه موافقند پس ارزش دارد.

۲. شاید منظور نبودن مخالف است ولو بعضی سکوت نموده‌اند به قرینه بعدی پس ارزش ندارد و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال پس این قسم از نقل اجماعات هم ارزش و حجیت ندارد.

ج) از همه اجماعات منقوله ضعیف‌تر این تعبیرات است که مدعی بگویند: لاخلاف فی کذا، یا ظاهر الاصحاب کذا، و یا قضیه المذهب کذا، و یا الانسب بقواعدنا کذا، جهت اضعفیت این است که لاخلاف، یعنی مخالفی در مسئله نیست، ولی آیا همه موافقند و فتوا به اثبات داده‌اند؟ مسلم نیست همچنین ظاهر الاصحاب، یعنی متفاهم من از تعبیرات این است و شاید استنباط و فهم دیگری جور دیگری باشد و هكذا قضیه المذهب یا الانسب، یعنی روی قواعدی که مشهور علمای شیعه قبول دارند شاید منقول الیه قبول نداشته باشد، پس این قسم هم حجیتی ندارد. از همه ما ذکر ضعیف‌تر این است که بگویند: لا نعلم فیه خلافاً.

### اجماع مصطلح

قوله و ان اطلق: اما تبیین قسم اول که نقل اجماع مصطلح باشد: اگر ناقل اجماع، منظورش اجماع مصطلح باشد چه اجماع را به قول مطلق بیاورد مثلاً هذا الحكم اجماعی و یا اجماع را اضافه کند و نسبت دهد به چیزی از قبیل اجماع الامه و... که ظهور در اتفاق الكل دارد (ولو این

اطلاق از روی مسامحه باشد از باب تنزیل وجود مخالف به منزله عدم چون مخالفت او مضر به حجیت اجماع نیست). حال چنین حکایتی نقل قول حجت است و باید گفت که داخل در باب خبر واحد است و طبق ادله خبر باید حجت باشد و لکن انصاف این است که این گونه اجماعات منقوله نیز ارزشی ندارد؛ زیرا باید دید از چه راهی ناقل اجماع یقین به قول معصوم علیه السلام پیدا کرده؛ باید آن راه‌ها را محاسبه کرد. روی هم رفته سه راه اساسی وجود دارد و از یکی از این سه راه می‌توان گفت برای ناقل علم به قول معصوم حاصل می‌شود:

۱. از راه حس.

۲. از راه لطف.

۳. از راه حدس.

اینک یک‌به‌یک این راه‌ها را محاسبه می‌کنیم:

### طریقه حس

طریقه حس عبارت است از این که شخص متبوع و محصل اجماع که اینک برای ما اجماعش را نقل می‌کند خودش حکم شرعی را از زبان امام علیه السلام شنیده متتهی در ضمن جماعتی که یقین دارد یکی از آن‌ها امام بوده، ولی او امام را بشخصه نشناخته، علم اجمالی دارد، ولی علم تفصیلی ندارد به دنبال این یقین می‌آید ادعای اجماع می‌کند چنین اجماعی را اجماع تضمینی و یا دخولی نامند، یعنی امام علیه السلام در ضمن مجمعی و داخل در میان آن‌ها بوده.

مرحوم شیخ می‌فرماید: چنین شیوه‌ای ارزش دارد، ولی در زمان غیبت در نهایت درجه کمی است تنها گروه انگشت‌شماری از قبیل مقدس اردبیلی به محضر امام علیه السلام شرفیاب شده و مسائلی را از حضرتش علیه السلام آموختند. پس آن‌گاه ادعای اجماع نموده‌اند که آن هم از قسم اجماع دخولی مورد نظر نیست و با شرایط این‌جا تطبیق نمی‌کند پس هذا فی غایة القلة، بلکه

تنها به درد زمان حضور معصوم علیه السلام می خورد که اما در مجالس شرکت می کردند و با مردم معاشرت داشتند. حال کسی وارد مجلس شده و همه نظرات را جویا شده از جمله نظر مبارک امام علیه السلام را اما حضرت را بشخصه نشناخته که تازه در همان زمان هم فرض چنین چیزی نادر است اما در زمان غیبت چنین چیزی نبوده چون امام به حسب ظاهر غایبند و بنای حضور در محافل و معاشرت با مردم ولو به صورت ناشناسی را ندارند تا انسان یقین کند به دخول امام در میان مجمعین و اساساً احدی از مدعیان اجماع دخولی از قبیل شیخ مفید و سید مرتضی و... چنین ادعایی را ننموده اند و لذا شیخ طوسی صریحاً اعتراف نموده به این که اگر قاعده لطف را نپذیریم هیچ راهی برای استکشاف قول امام نداریم پس این طریقه صرف فرض است و واقعیت ندارد.

### طریقه لطف

مقدمه: متکلمین گویند: اللطف ما یقرب العبد الی الطاعة و یبعده عن المعصية و هو واجب علی الله تعالی و بعد می گویند ارسال رسل، انزال کتب و نصب امام و ارشادات آنها تماماً از مصادیق لطفند و بر خداوند حکیم فرض و لازمند سپس دلایلی هم برای اثبات این قاعده آورده اند.

با حفظ این مقدمه می گوئیم: شیخ طوسی و دیگران مدعی شده اند که تنها راه کشف قول امام از طریق اجماع فقها عبارت است از قاعده لطف به این که بگوئیم: وجوده لطف و تصرفه لطف آخر. حال اگر همه فقها بر امری اجماع نمودند و همه خطا کرده اند، بر امام فرض است که به نحوی اظهار و القای خلاف کند تا اجماع درست نشده و یک سند باطلی به دست آیندگان نیفتد و الا امام در انجام وظیفه کوتاهی نموده پس اگر همه فقها بر امری از امور متفق شدند و احدی مخالفت نمود ما کشف می کنیم و به مقتضای قاعده لطف یقین می کنیم که رأی امام هم همین است.

(تفصیل بیش تر را از جلد سوم شرح اصول فقه مبحث اجماع منقول جست و جو کنید).

مرحوم شیخ می فرماید: این مبنا نیز فاسد است؛ زیرا آنچه وظیفه امام علیه السلام است عبارت است از بیان احکام و ابلاغ آنها از راه های متعارف و این کار را کرده (آن هم روایاتی که از ائمه صادر شده)، ولی در اثر ظلم ظالم و کوتاه آمدن خود مردم آن بیانات به دست ما نرسیده پس امام مقصر نیست تا بگوییم به مقتضای قاعده لطف يجب الاعلام و الا کذا و کذا، پس مبنا باطل است آن گاه اجماعاتی هم که بر این مبنا مبتنی باشد باطل خواهد بود و نتوان از این راه قطع به قول امام علیه السلام پیدا نمود.

قوله فدعوی...: جناب محقق قمی رحمته الله پنداشته که شیخ طوسی در باب کاشفیت اجماع از رأی معصوم دو طریقه دارد:

۱. طریقه حس که در آن با سید مرتضی شریکند.

۲. طریقه لطف که منحصر به خود شیخ است و سید آن را قبول ندارد.

مرحوم شیخ رحمته الله می فرماید: این ادعا باطل است و حق آن است که سید طریقه اش منحصر به حس و شیخ رحمته الله طریقه اش منحصر به لطف است. سپس برای اثبات این مطلب حدود پنج شاهد از عبارات و کتب مختلفه شیخ طوسی از قبیل *عدة الاصول*، *تهذیب*، *الغیة* می آورند مبنی بر این که طریقه شیخ منحصر به قاعده لطف است از جمله شواهد که قابل ذکر و بیان است این که: شیخ رحمته الله فرموده: اگر امت دو گروه شوند همه علما یک طرف و یک نظر داشته باشند و امام علیه السلام نظر دیگر داشته باشد در این جا اگر چنان چه آیه و یا حدیث معتبری هست، ولی فقها نتوانسته اند از آن حکم واقعی را استنباط کنند بر امام اظهار واجب نیست، اما اگر چنین مدرک مسلمی نیست از باب لطف بر امام واجب است حق را بیان کند سپس فرموده:

استاد ما، یعنی سید مرتضی ادعا می کند که ممکن است همه علما

قولشان باطل باشد و حق تنها در نزد امام علیه السلام باشد. با این حال، بر امام اظهار حق لازم نباشد؛ زیرا عامل اختفا و غیبت آن حضرت ما انسانها هستیم و هرچه از فیض بردن از خرمن فیض امام از ما فوت شود به دست خود ماست و خلاصه از ماست که بر ماست. اگر روزی ما خوب شویم و جامعه آماده شود پرده کنار خواهد رفت و یوسف زهرا علیها السلام به کنعان باز خواهد آمد و خورشید از پس ابرها به در خواهد آمد و البته که خورشید همیشه زیر ابر نخواهد ماند، بلکه روزی هم چهره روشن خویش را به جهانیان خواهد نمایاند و به قول خواجه طوسی (و عدمه یا و غیبتنا) پس عامل اختفا خود ما هستیم نه امام علیه السلام. پس اظهار لازم نیست. شیخ طوسی رحمته الله فرمود: این حرف به نزد من صحیح نیست چون لازمه اش آن است که ما هرگز نتوانیم به اجماعات احتجاج کنیم؛ زیرا هیچ راهی برای علم به رأی امام جز راه قاعده لطف نداریم و اگر این راه را هم نپذیریم باید باب الاجماع را مسدود کنیم.

خلاصه این که از مجموعه شواهد شیخ طوسی رحمته الله به دست می آید که سخنان سید مرتضی را پذیرفته، ولی می گوید: ما چاره ای نداریم از این که زیر بار قاعده لطف برویم و گرنه راه استدلال به اجماع بسته خواهد شد، پس طریقه سید به اجماع دخولی منحصر می شود و طریقه شیخ به قانون لطف.

قوله ثم ان: اگرچه طریقه شیخ رحمته الله در باب حجیت اجماع منحصر شد به قاعده لطف، ولی این قاعده منحصر به شیخ رحمته الله نیست، بلکه جماعتی از متأخرین هم از قبیل فخرالدین، شهید و... بر اساس آن مشی نموده اند و قبل از بیان کلمات آن جماعت مقدمه ای را ذکر می کنیم و آن این که ویژگی منحصر به فرد طریقه شیخ رحمته الله این است که مخالفت حتی یک نفر آن هم اگرچه معلوم النسب باشد قادح است و شرط است که جمیع علمای عصر بر امری متفق شوند تا کشف کنیم موافقت امام را برخلاف طریقه حس که در آنجا مخالفت



افراد معلوم النسب ولو كثير هم باشند قاذح به اجماع نیست و نیز برخلاف طریقه حدس کما سیاتی که آنجا هم مخالفت فرد یا افراد در بعضی صور قاذح نیست.

با حفظ این مقدمه می‌گوییم: طریقه لطف در انحصار شیخ نیست، بلکه کلیه کسانی که در تحقق اجماع شرط می‌کنند اتفاق کل را و می‌گویند مخالفت حتی یک نفر هم قاذح است ظاهر کلامشان این است که بر مبنای همین قاعده لطف مشی دارند نه بر مبنای دیگر.

به بیان جامع‌تر، معیار در شناخت فقهای که بر این اساس مشی کرده‌اند عبارت است از احد الامرین:

۱. از راه تصریح آن فقیه به دست آوریم که وی طرفدار اجماع لطفی است همانند شیخ رحمته الله علیه که مکرراً به این امر اعتراف نموده.

۲. از راه ظواهر تعبیری که در مناسب‌های مختلف دارند و بالمنطوق با بالمفهوم می‌رسانند که در اجماع حتی مخالفت یک فرد هم قاذح است. طبق مقدمه‌ای که بیان شد این سخن با میزان قاعده لطف منطبق است نه با طریقه حس یا حدس.

اینک سخنان فقها:

۱. مرحوم فخر المحققین فرزند برومند مرحوم آیه الله العظمی فی العالمین حضرت علامه رحمته الله علیه در کتاب *ایضاح الفوائد فی شرح القواعد* چنین می‌گوید:

فقهای ما از قدیم الایام عادتشان بر این بوده و هست که هرگاه در مسئله‌ای تبدل رأی پیدا می‌کنند. برای مثال، تا دیروز به وجوب جمعه فتوا می‌داد و امروز به حرمت آن فتوا می‌دهد و یا تردّد در رأی پیدا می‌کنند آن فتوای اول را پاک نمی‌کنند، بلکه در ظرف زمانی خود آن را هم در کتب ثبت و ضبط می‌کنند و هكذا این فتوای جدید را و این کار فوایدی دارد:

الف) اگر فقیهی مدرک العصرین بود و در عصر قبل مثلاً ۳۰ سال پیش فتوای او با فتوای فقهای آن عصر مخالف بود در آن زمان این مخالفت جلو

انعقاد اجماع را می‌گرفت آن‌گاه در عصر بعدی هم که الآن باشد مثلاً فتوای جدیدی دارد که با فتاوای فقهای این عصر مخالف است باز هم جلو انعقاد اجماع را می‌گیرد پس ذکر هر دو فتوا این فایده را دارد که ما می‌فهمیم که نه در عصر سابق و نه در عصر حاضر اجماعی در کار نیست.

ب) در مواردی هم که فقیه مردّد می‌شود باز فتوای اول را ذکر می‌کند تا بفهماند که به نظر من هیچ کدام از دو فتوای رجحانی ندارند، بلکه متعارضان متساویانند. بعد فخرالدین فرموده مخالفت فلان و بهمان در فلان مسئله ضرری ندارد و لاعتبار به چون عصر مخالف سپری شده مفهوم این کلام آن است که اگر عصر او منقرض نشده بود هر آینه مخالفتش ولو یک نفر قاذح بود و اجماع دیگران را از ارزش می‌انداخت. خوب پیداست که این سخنان با طریقه لطف می‌سازد و لاغیر.

۲. جناب شهید اول در ذکر فرموده: آقایان علما از عمل به فتاوی‌ای میّت منع می‌کنند و شعارشان این است که: لا قول للمیت (البته ابتداءً، ولی استمراراً مطلب دیگری است) و لذا عند المشهور اجماع برخلاف قول میت هم قابل انعقاد هست چون قول او حجت نیست تا مانع شود مفهوم این کلام آن است که: اگر این مجتهد زنده بود روی مخالفتش حساب می‌شد و قاذح بود ولو یک نفر باشد و این با مبنای لطف می‌سازد نه با مبانی دیگر.

۳. محقق ثانی در حاشیه شرایع مطالبی دارند شبیه مطلب شهید اول در ذکر و همان نتیجه از مطلب ایشان هم گرفته می‌شود پس نیازی به ذکر نیست.

۴. جناب محقق داماد رحمته‌الله در تفسیر نعمت باطنه‌ای که در آیه شریفه ۲۰ از سوره لقمان (الَّذِينَ تَرَوُا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً...) مطالبی دارند از جمله می‌فرمایند: یکی از برکات وجودی امام عصر علیه‌السلام ولو در پشت پرده غیبت باشد این است که آن حضرت مستند و

مدرک حجیت اجماع علماست (چه در اجماعات بسیطه که همگی متفق القول می‌گویند: فلان عمل واجب است و چه در اجماعات مرکبه که نصف امت می‌گویند فلان امر واجب و نصف می‌گویند: حرام، ولی هر دو متفقند بر عدم اباحه و...) سپس استدلال می‌کند بر این مستند بودن به این که اگر همگان متفق شدند، ولی نظر امام غیر از آن بود به مقتضای لطف و رحمتی که در حکمت الهی فرض و واجب شده باید امام علیه السلام اظهار خلاف کنند و یا در میان مخالفین قولی موافق با قول امام باشد تا اجماع درست نشود. حال مشاهده می‌کنید که ایشان هم تصریح نموده به قاعدهٔ لطف.

۵. جناب شهید اول در *ذکری فرموده*: فراوان مشاهده می‌کنیم که در مسائل اختلافیه کسانی ادعای اجماع می‌کنند در حالی که اجماع نیست، بعد شهید فرموده: مراد تنها از اجماع، اجماع اصطلاحی نیست، بلکه یا مرادشان شهرت است و یا امر دیگر که خلاصه روی هم رفته چهار توجیه آورده و این توجیها را صاحب *المعالم* ذکر فرموده مرحوم شیخ انصاری رحمته الله در آینده خواهد فرمود. حال اگر مخالفت یک نفر ولو معلوم النسب ضربه‌ای به اجماع نمی‌زد چرا شهید در مقام توجیه برآمدند آن هم توجیهای که بیش‌تر یا همهٔ آن‌ها قابل خدشه است؟ معلوم می‌شود مخالفت حتی یک نفر هم به اجماع لطمه می‌زند و آن را از ارزش می‌اندازد و چنین معیاری فقط با طریقهٔ لطف سازگار است نه با طرق دیگر پس غیر از شیخ طوسی کسان دیگری هم هستند که یا صریحاً و یا از ظاهر کلامشان مشی بر اساس قاعدهٔ لطف استفاده می‌شود.

### طریقهٔ حدس

حدس عبارت است از این‌که انسان از راه امارات حدس می‌زند به امری از امور. برای مثال، از اماراتی به عدالت زید حدس می‌زند یا با اماراتی حدس می‌زند که زید شجاع است یا بکر جبان است و... در ما نحن فیهِ هم حاکی

اجماع به توسط یک سلسله قرائن و اماراتی حدس می‌زند که رأی امام همین رأی مجمعین است و حدس به قول امام خود سه شعبه دارد:

۱. گاهی حدس یک حدس ضروری و متکی بر مبادی حسیه ضروریه است، یعنی حاکی اجماع از راه یک سلسله مقدمات و مبادی حسیه‌ای حدس می‌زند رأی امام علیه السلام را که آن مبادی برای هر کس حاصل شود برایش حدس قطعی به قول امام حاصل می‌شود. برای مثال، فقیهی در یک مسئله‌ای آرا و انظار و فتاوی جمیع فقه‌های اسلام را در جمیع اعصار و امصار به دست آورده و به این نتیجه رسیده که فتوای همگان بدون استثنا مثلاً و جوب است این یک مبدأ حسی ضروری است سپس از این راه حدس قطعی به قول امام می‌زند، یعنی یقین می‌کند که لابد رأی امام علیه السلام همین است. حال برای هر کس چنین مبدئی حاصل شود به‌طور عادت یقین می‌کند که فقها این حکم را از امام گرفته‌اند و این قسم از حدس به منزله الحس است، یعنی گویا از زبان امام علیه السلام حکم را شنیده و ارزش دارد، ولی متأسفانه صرف فرض است و واقعیت خارجی ندارد.

۲. و گاهی حدس به قول امام یک حدس اتفاقی و متکی بر مبادی حسیه غیر ضروریه است. برای مثال، آرای چند فقیه ماهر از قبیل صاحب جواهر و شیخ انصاری و میرزای شیرازی را تتبع کرده و چون به آن‌ها اعتقاد صددرصد داشته و آنان را تالی تلو معصوم می‌دانسته یقین کرده که رأی مبارک امام علیه السلام هم همین است اما مبدأ حسی این حدس یک امر ضروری نیست، یعنی چنین نیست که به‌طور عادی برای هر کسی پیدا شود او نیز حدس بزند رأی امام علیه السلام را، بلکه اتفاقی است، یعنی هر فقیهی آن اعتقاد و حسن ظن را داشته باشد این حدس را می‌زند و الا فلا.

۳. و گاهی حدس به قول امام متکی بر یک سلسله مبادی حدسیه و اجتهادیه است (حدس در حدس). برای مثال، آیه یا روایتی را دیده و با

اجتهاد و دقت نظر حکمی را استنباط کرده (حدس اول) سپس روی محاسباتی که در آینده تفصیلاً خواهد آمد پیش خود حدس زده که لابد رأی امام هم همین است (این هم حدس دوم) و اجماعات فراوانی بر این اصل مبتنی است و سیاتی که این گونه حدس‌ها ارزشی ندارد چون منشأ آن اجتهادات و نظرهایی است که کثیر الخطا هستند.

قوله اذا عرفنا ان: پس از این که با راه‌های انکشاف قول معصوم علیه السلام از طریق اجماع آشنا شدیم و دانستیم که مستند علم حاکی اجماع نسبت به قول امام علیه السلام یکی از طرق سه گانه حس، لطف و حدس است، می‌گوییم:

اما طریقه حس راهی بس ارزش‌مند است، ولی مخصوص به زمان حضور است و در زمان غیبت احدی از مدعیان اجماع چنین ادعایی نمی‌تواند بکند فما هو المعبر لیس بمتحقق.

و اما طریقه لطف هم که ارزش ندارد چون اصل مبنا باطل است و بر امام علیه السلام از باب لطف اظهار حق لازم نیست چون از طرق متعارف وظیفه‌اش را انجام داده فما هو المتحقق لیس معتبراً.

و اما طریقه حدس: دانستیم که این طریقه خود دارای سه شعبه است:

۱. حدس قطعی عادی که مبتنی بر مبادی حسیه قطعیه ضروریه است.

۲. حدس قطعی اتفاقی که مبتنی بر مبادی حسیه غیر ضروریه است.

۳. حدس قطعی اتفاقی که مبتنی بر مبادی حدسیه است.

از میان این سه راه، راه سوم که ارزشی ندارد؛ زیرا چنین اخبار و حکایتی مشمول ادله حجیت خبر واحد نیست و دلیل دیگری هم بر حجیت آن نداریم فلا اعتبار به.

و راه دوم نیز برای همگان حجت نیست چون مبتنی بر علل و عوامل خارجیه است و کلیت ندارد، ممکن است برای فرد یا افرادی آن عوامل فراهم باشد مثل اعتقاد کامل به فتوای فلان جماعت و از این اتفاق، قطع به رأی

معصوم پیدا کنند، ولی برای خیلی‌ها چنین زمینه‌ای فراهم نباشد و از این راه حتی حدس ظنی به قول معصوم هم حاصل نکنند چون حدس اتفاقی است نه بر اساس ملازمه عادی.

و اما شعبه اول ارزش‌مند است؛ چون برای هر کسی چنین مبدئی حاصل شود به‌طور عادی حکم به لازم خواهد کرد و قطع به قول معصوم پیدا می‌کند، ولی اولاً شتان ما بینها و بین الواقعیة، یعنی مجرد فرض است و واقعیت خارجی ندارد و ثانیاً بر فرض امکان از کجا مدعی اجماع بر اساس طریقه حدس در ادعای خود به اتفاق الكلّ و شعبه اول متکی باشد تا بگوییم حجت است، بلکه شاید متکی بر امر اول باشد و شاید امر دوم و شاید امر سوم و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال پس باید در اجماعات منقوله توقف کرد و نمی‌توان قاطعانه فتوا به حجیت یا عدم آن داد.

فان قلت: ما گفتیم شعبه اول طریقه حدس هم ارزشی ندارد للاحتمال، ولی مستشکل می‌گوید: به این احتمال که شاید مراد شعبه اول نباشد اعتنا نمی‌شود به دلیل این‌که ظاهر کلمه اجماع عبارت است از اتفاق الكلّ پس وقتی که شخصی اخبار به اجماع کند در حقیقت خبر داده از اتفاق کلّ و چنین اجماعی حجیت دارد هم از ناحیه نقل سبب و کاشف و هم از ناحیه نقل مسبب و منکشف.

اما از ناحیه منکشف: درست است که حاکی اجماع قول امام علیه السلام را عن حس به دست نیاورده، ولی حدس او یک حدسی است که مبتنی بر مبادی حسیه ضروریه است و آقایان می‌گویند: هر خبر حدسی که مستند به مبادی حسیه ضروریه باشد به منزله خبر حسّی است، یعنی عقلای عالم با خبرهای حسّی هر برخوردی دارند با چنین خبر حدسی هم دارند در خبرهای حسّی می‌گویند: الاصل عدم الخطأ، در این‌جا هم کذلک. و نیز می‌گویند: الاصل عدم الغفلة و النسیان و... در این‌جا هم می‌گویند، خلاصه این‌که احتمال

تعمد کذب مخبر به اجماع را با آیه نبأ برمی داریم که چون مخبر عادل است پس مطمئن باش و سایر احتمالات را با اصول عقلائییه رفع می کنیم چون این اصل کما تجری فی الاخبار الحسیة کذلک تجری فی الخبر الحدسی الذی هو بمنزلة الحس.

و در نتیجه چنین خبر حدسی مشمول آیه نبأ و ادله حجیت خبر بوده و از ناحیه نقل سبب ارزش دارد.

و اما از ناحیه کاشف: شخصی که خبر از اجماع می دهد خود او فتاوی و همه فقها در همه اعصار را دیده و خبر می دهد حالا خود او هم حدس می زند به رأی معصوم ما کاری با حدس او نداریم، بلکه ما می گوییم او در نقل سبب متکی به حس است، یعنی رأی فقها را دیده و برای ما نقل می کند و ما اخبار او را از این ناحیه که یک خبر حسی است و مشمول ادله حجیت است می پذیریم.

اگر شما بفرمایید: خبر عادل باید دارای اثر شرعی باشد و قبول این خبر اثر شرعی اش کدام است؟ خواهیم گفت: اثرش آن است که وقتی همه علمای اعصار و امصار بر امری از امور متفق شدند همان طور که برای ناقل اجماع حدس به رأی امام حاصل شده برای ما نیز حاصل می شود چون فرض این است که مبادی حسیه ضروریه است، یعنی این مبادی به قدری قوی است که در اختیار هر کس باشد به رأی امام منتقل می شود. حال ما خبر عادل را می پذیریم و صدق العادل، یعنی نزله منزلة العلم پس خود را جای او می گذاریم و همان حدسی که برای او حاصل شده برای ما نیز حاصل می شود پس باز هم اجماع منقول ارزش مند است.

و قد اشار الی الوجهین: گویا کسی از مرحوم شیخ رحمته الله می پرسد: آیا این اشکال را کسی مطرح ساخته که شما آن را به صورت ان قلت مطرح ساختید یا خیر؟ شیخ می فرماید: آری، از بیانات مرحوم محقق کاظمی در شرح الوافی

این مطلب استفاده می‌شود ایشان روی هم رفته سه اشکال بر خویش نموده و از آن‌ها جواب داده و ما خلاصه آن را می‌آوریم:

**اشکال اول:** ادله حجیت خبر واحد فقط خبرهای حسی را شامل است و به عبارت دیگر، از میان خبرها تنها آن خبری حجت است که حسی باشد و به یکی از حواس خمسه ظاهریه مستند باشد و اجماع منقول خبر حدسی است، یعنی حاکی آن روی تتبعات خودش به قول امام علیه السلام حدس می‌زند و گرنه قول امام علیه السلام را ندیده پس ادله حجیت این‌گونه از خبرها را شامل نیست و لازم نیست ما قطع به عدم شمول داشته باشیم، بلکه شک در شمول هم داشته باشیم.

می‌گوییم: چنین خبری حجت نیست؛ زیرا اجماع منقول از ظنون است و اصل اولی در باب ظنون عبارت است از حرمت عمل به ظن الا ما خرج بالدلیل و چون اجماع منقول بلا دلیل است در تحت همان اصل اولی باقی می‌ماند.

**جواب سید کاظمی:** اجماع منقول دو جنبه دارد یکی جنبه سبب و کاشف که اتفاق فقها باشد و دیگری جنبه مسبب و منکشف که قول معصوم باشد. حال اجماع منقول اگرچه از ناحیه مسبب خبر حدسی است چون مخبر قول امام را ندیده و حس نکرده، بلکه حدس می‌زند، ولی از ناحیه سبب یک خبر حسی است و از این حیث مشمول ادله حجیت خبر واحد است و ارزش مند است.

**اشکال دوم:** مناط در باب اجماع قول معصوم است پس آن‌که ارزش دارد که رأی معصوم باشد اجماع نسبت به آن حدس است و حدس ارزش ندارد فما قصد لم يقع و اما از آن حیث که خبر حسی است که نقل سبب باشد ارزشی ندارد چون اتفاق الكل بما هو هو کافی نیست در نزد شیعه، و ما وقع لم یقصد، پس اجماع منقول اگرچه از ناحیه سبب خبر حسی است، ولی فایده‌ای ندارد باید از ناحیه مسبب حسی می‌بود که نیست.



جواب محقق کاظمی: ایشان به این اشکال دو جواب داده‌اند:

۱. درست است که مدار حجیت اجماع مقاله معصوم علیه السلام است متهی ما کاری به مقاله معصوم علیه السلام که لازم باشد نداریم و نیز کاری هم به ملازمه ما بین این اتفاق کل و قول معصوم نداریم، بلکه ما سبب را نقل می‌کنیم که اتفاق فقها باشد و این خبر نسبت به اتفاق الكل یک خبر حسی است و صدق العادل می‌گوید: عادل را در اخبارش تصدیق کن بعد که تصدیق کردیم معنایش آن است که نزله منزله العلم، یعنی خود را جای او بگذار آن‌گاه همان‌طور که او حدس می‌زند قول امام را شما نیز حدس خواهی زد قول امام را و یقین برایت حجت است. (حجیت اجماع از ناحیه نقل سبب).

۲. درست است که مدعی اجماع قول معصوم را عن حدس نقل می‌کند و لکن حدسی که مبتنی بر مبادی حسیه ضروریه باشد به منزله حس است. آری، آن حدسی ارزش ندارد که مبتنی بر مبادی حسیه نباشد مثل اخبار به امور عقلیه صرفه از قبیل قدم یا حدوث عالم و... که اگر هزار انسان عادل هم خبر دهند قابل قبول نیست، بلکه خود شخص باید برود و تفحص کند و برهان بر اثبات آن امر عقلی اقامه کند. (حجیت اجماع از ناحیه نقل مسبب).

اشکال سوم: طبق جواب دومی که شما از اشکال دوم دادید که اجماع منقول نسبت به قول معصوم ولو خبر حدسی است اما مستند به حس است و ارزش دارد لازم می‌آید که فتوای هر مجتهدی هم در حق مجتهد دیگر حجت باشد چون مجتهد ولو نسبت به خود حکم شرعی عن حس نرسیده، ولی نسبت به مقدمات و مبادی و آثار حکم شرعی، یعنی ادله سمعیه عن حس رسیده پس حدس او هم مستند بر حس است و باید حجت باشد.

جواب سید محسن: اولاً قیاس نمودن باب فتوای مجتهد به باب اجماع منقول قیاسی مع الفارق است به دلیل این‌که در باب خبرهای حدسی از قبیل اجماع منقول ما وقتی اتفاق الكل را به دست آوردیم می‌گوییم: عادتاً ملازمه

وجود دارد میان این اتفاق کل با رأی معصوم علیه السلام و از آثار به مؤثر می‌رسیم چنان‌که از آثار عدالت و شجاعت به ملکه عدالت و شجاعت و... می‌رسیم اما به خلاف باب فتوا که چنین ملازمه عادی‌ای میان فتوای مفتی و حکم واقعی نیست چون کثراً ما احتمال خطا در فتاوا هست.

و ثانیاً ما به اشکال ثانی همان جواب اول را می‌دهیم نه این جواب ثانی را و اشکال شما بر اساس جواب ثانی است پس اعتباری ندارد.

قلت: مرحوم شیخ در جواب به اشکال مذکور دو جواب می‌دهند:

۱. درست است که ظاهر لفظ اجماع اتفاق الكل است اما آیا اتفاق الكل در عصر واحد یا اتفاق الكل در جمیع اعصار؟ اگر دومی باشد ارزش دارد، ولی ظاهر تعریفات فریقین نشان می‌دهد که منظور اتفاق الكل در عصری از اعصار است و تردیدی نیست در این‌که چنین اتفاقی به تنهایی ملازمه عادی‌ه با رأی معصوم ندارد به‌خصوص در مواردی که همه علمای متقدم با این رأی مخالف باشند همانند فتوای علامه به پاکی آب چاه و مخالفت اکثر متقدمین، آری، از باب قاعده لطف می‌توان به قول معصوم رسید، ولی به نظر ما این طریقه باطل بود.

۲. اتفاق الكل در عصر واحد هم دوگونه است:

(الف) علمای عصر خیلی زیادند باز هم ممکن است حدس به قول امام بزنیم، ولی معمولاً احاطه بر انظار و فتاوی آن‌ها خیلی بعید است خصوصاً در ازمنه سابقه.

(ب) علمای عصر خیلی کم باشند در این‌جا احاطه به آرای آن‌ها میسر است، ولی ارزشی ندارد فما قصد لم يقع لم وقع یقصد.

قوله کیف کان: مرحوم شیخ فرمودند: ما هو مستلزم عادتاً لقول الامام علیه السلام مستحیل التحقق هنا و ما هو ممکن التحقق لیس مستلزماً لمقالة المعصوم. پس آن اجماع ارزشمند که مبتنی بر اتفاق کل در عصر واحد یا در جمیع اعصار باشد محقق نشده در این‌جا سؤالی مطرح می‌شود و آن این‌که بزرگانی امثال

علامه و محقق و شهید اول و ثانی در کتب خود در مسائل فراوانی ادعای اجماع نموده‌اند و ظاهر تعبیرشان هم اتفاق الکل فی عصر، بلکه فی الاعصار و القرون است مثلاً می‌گویند: عند الاصحاب، عند الامامیه، عندنا و... که جمع با الف و لام مفید عموم است، یعنی هیچ کدام از فقهای امامیه هیچ عصری مخالفت نکرده‌اند. حال از شما می‌پرسیم: شما که می‌گویید اتفاق الکل واقع

نشده و مستحیل التحقق است پس این ادعاهای اجماع را چه می‌گویید؟

شیخ رحمته می‌فرماید: مطلبی که ما گفتیم قابل خدشه نیست و لذا به ناچار باید در این ظواهر تصرف نموده و حمل برخلاف ظاهر کنیم. سپس سه توجیه ذکر می‌کنند:

۱. منظور این حضرات از اجماع، اجماع مصطلح، یعنی اتفاق الکل فی عصر و بطریق اولی فی الاعصار نیست، بلکه مراد اتفاق المعروفین است، ولی با تسامح ادعای اجماع کرده‌اند از باب این که غالباً نظر غیر معروفین با معروفین یکی است. حال اگر مراد این باشد می‌گوییم: چنین اجماعی نه حجیت دارد و نه اجماع مصطلح است.

۲. منظورشان از اجماع همان اجماع مصطلح، یعنی اتفاق الکل است منتهی این اتفاق الکل را از طریق اتفاق معروفین حدس زده سپس قول امام را حدس زده، یعنی در حقیقت فتاوی معروفین عصر یا اعصار را تتبع کرده، سپس با خود گفته: لابد نظر غیر معروفین هم همین است پس مسئله اتفاقی است سپس گفته: لابد رأی هم همین است.

حال اگر مرادشان این باشد خواهیم گفت این نیز حجیت ندارد؛ زیرا اگرچه تصادفاً در مواردی اتفاق المعروفین با اتفاق دیگران و رأی امام منطبق درآید و حدس ناقل صحیح باشد، ولی ملازمه عادی وجود ندارد که برای هر کسی از اتفاق المعروفین حدس قطعی به اتفاق دیگران و سپس حدس به قول امام حاصل شود به‌ویژه با توجه به این که در موارد فراوانی معروفین یک عصر یا

اعصار، بلکه همه فقهای یک عصر بر امری متفق شده‌اند، ولی فقهای غیر معروف و فقهای اعصار قبل در آن امر مخالفت کرده‌اند و فتوای دیگری داده‌اند و رساله ما جای ذکر یک دهم آن موارد را هم ندارد. پس استلزام عادی نیست و اتفاقی هم ارزشی برای دیگران ندارد.

تبصره: آری، اتفاق المعروفین می‌تواند یک اماره ظنیه باشد بر اتفاق الكل، یعنی اگر در عصری مشاهیر عصر بر حکمی اجماع کردند و ما احتمال قوی می‌دهیم که غیر معروفین هم رأیشان همین باشد چون غالباً چنین است که اگر در مسئله‌ای فقهای این عصر متفق بودند فقهای عصر قبل هم موافقتند، بلکه گاهی از این اتفاق معروفین یا همه علمای عصر واحد می‌توان علم پیدا کرد به اتفاق الكل به ضمیمه امارات خارجیّه از قبیل موافقت آیه یا روایت معتبره، ولی تمام این‌ها از محل بحث خارج است کلام در این است که از خود اجماع حدس به رأی معصوم بزنیم و ملازمه عادیّه باشد که در این موارد نیست. و شبیه همین استفاده اتفاق الكل از اتفاق معروفین است استفاده اتفاق الكل از اتفاق جماعتی از فقها در اثر حسن ظن و اعتقاد کامل به آن‌ها که سخن آن‌ها را وحی منزل می‌داند این هم اتفاقی است و گرنه ملازمه عادیّه‌ای در کار نیست نظیر آنچه از بعض المتأخرین نقل شده و قبلاً اشاره شد که از اتفاق میرزای شیرازی و صاحب جواهر و شیخ مثلاً قطع به قول معصوم پیدا می‌کردند و یا نظیر آنچه محقق از متقدمین نقل می‌کند که از اتفاق نظر محمدون ثلاثه متقدم، یعنی صاحبان کتب اربعه ادعای اجماع می‌کردند، ولی چنین چیزی اتفاقی است و روی عوامل خارجیّه است.

۳. منظورشان اجماعات قاعده‌ای باشد، یعنی این‌ها دیده‌اند که در یک مسئله اصولیه همگان متفق النظرنند و این کبرای کلی بر فلان مورد منطبق است لذا در همان مورد و فرع ادعای اجماع نموده‌اند در حالی که چه بسا در همان فرع ابداً فتوایی نباشد به عنوان نمونه چند مثال می‌زنیم:

مثال اول: همه فقها می‌گویند در شک در تکلیف بعد الفحص و الیأس اصالة البرائة جاری است. حال مجتهدی این قانون را بر فلان مسئله فرعیه از قبیل استعمال دخانیات پیاده کرده و در همان مسئله فرعیه ادعای اجماع کرده.

مثال دوم: همه فقها می‌گویند: عند الشک فی التخصیص به اصالة العموم تمسک می‌کنیم این اصل را بر فلان مورد منطبق کرده و ادعای اجماع در همان مورد خاص نموده.

مثال سوم: همه فقها می‌گویند: وقتی که معارضی نبود به خیر معتبر عمل می‌شود این قاعده را بر فلان مسئله منطبق نموده و در آن مورد خاص ادعای اجماع کرده است در حالی که چه‌بسا در آن مورد اصلاً حکمی نبوده این‌ها از مسائل اصول فقه بود.

مثال چهارم: همه فقها اجماع دارند که بعد از رسول خدا ﷺ نسخی در کار نیست پس هر جا شک در نسخ داشتیم اصل عدم نسخ را که اصلی مجمع علیه است جاری می‌کنیم سپس این اصل را بر فلان مورد مثلاً و جوب جمعه منطبق کرده و در خصوص آن مورد ادعای اجماع کرده.

مثال پنجم: همه فقها می‌گویند: مخالفت کتاب و سنت معتبره جایز نیست. حال فقیه این امر مسلم را برداشته و بر فلان مورد خاص منطبق نموده و ادعای اجماع کرده در حالی که چه‌بسا در خصوص آن مورد اصلاً فتوایی صادر نشده باشد.

مثال ششم: و صدها مورد دیگر می‌توان شاهد مثال آورد، و چنین اجماعاتی بر دو مقدمه مبتنی است که هر دو حدسی و اجتهادی است: مقدمه اول: فلان قاعده مسلم اصولی مقتضی فلان حکم است البته اگر مانعی نباشد. مقدمه ثانیه: مانعی هم در کار نیست، چون بعد الفحص و الیأس به مانعی برخورد نکردیم. پس در فلان حکم هم اجماع حاکم است.

قوله ثم ان الظاهر: گاهی فقیه واحد در یک مسئله‌ای دو اجماع متعارض را

ادعا می‌کند. برای مثال، در اول کتابش فرموده هذا مباح بالاجماع و در وسط یا اواخر کتابش فرموده: هذا حرام بالاجماع و گاهی دو فقیه معاصر در مسئله‌ای هر دو ادعای اجماع می‌کنند، در حالی که این دو ادعا متعارضند. برای مثال، شیخ طوسی در باب حجیت خبر واحد می‌گوید: هو حجة بالاجماع و سید مرتضی که معاصر اوست می‌گوید: خبر الواحد لیس بحجة بالاجماع.

و گاهی دو فقیهی که از نظر زمان به یکدیگر نزدیکند و چندان فاصله زمانی ندارد مثل محقق اول و علامه هر کدام ادعای اجماع می‌کنند برخلاف دیگری مثلاً یکی بر وجوب و یکی بر اباحه.

و گاهی فقیهی در مسئله‌ای فتوا می‌دهد و ادعای اجماع می‌کند، ولی بعداً از فتوایش برمی‌گردد و اجماع را زیر پا می‌گذارد.

و گاهی مجتهدی در مسائل مستحدثه، یعنی مسائلی که اصلاً در کلام فقهای سابق بر او عنوان نشده فتوا می‌دهد و بر این حکم ادعای اجماع می‌کند. و گاهی مجتهدی در یک سلسله مسائلی دعوی اجماع می‌کند که شهرت قبل از او یا در زمان او و یا بعد از او برخلاف این مطلب است و امثال این قبیل ادعاهای اجماع که خیلی زیاد است.

حال مرحوم شیخ می‌فرماید: تمام این‌ها اجماعات قاعده‌ای است و مبتنی بر اجتهادات خود مدّعی اجماع است، یعنی یک قاعده اصولی مسلم را پیدا کرده و به نظرش این کبری کلی بر فلان فرع فقهی منطبق بوده و لذا در همان فرع ادعای اجماع کرده در حالی که چه‌بسا در خصوص آن فرع احدی فتوا نداده باشد سپس می‌فرماید: چه بجاست که ما نمونه‌هایی از این قبیل اجماعات را از زبان فقهای نامی شیعه بیاوریم تا کسی گمان نبرد که کلام ما صرف ادعاست و شاهدی ندارد:

نمونه اول: سید مرتضی فرموده: انّ من مذهبنا ازالة النجاسة بغير الماء من المایعات. گویا کسی می‌پرسد: از کجا شما این حکم را به مذهب شیعه نسبت

می‌دهید و خلاصه ادعای اجماع می‌کنید، در حالی که در خصوص این نصی وارد نشده؟ محقق اول به دفاع از سید می‌گوید: چون ما یک اصل و قاعده مسلمه داریم و آن این‌که: ما به اصالة الاباحة و الجواز عمل می‌کنیم تا زمانی که دلیل شرعی برخلاف آن اصل عقلی برسد و وقتی به شرع مراجعه کردیم دیدیم مانعی از ازاله به غیر ماء از سایر مایعات وجود ندارد. حال سید روی این اصل فتوا به جواز داده و ادعای اجماع کرده در حالی که اصل او باطل است چون استصحاب بقای نجاست را داریم.

**نمونه دوم:** شیخ مفید نیز فرموده: من مذهبا جواز ازاله... و همان پرسش متوجه ایشان هم هست که باز محقق در مقام توجیه فرموده: در این مسئله روایتی وارد شده و مفید به استناد آن روایت ادعای اجماع کرده نه بر اساس تتبع آرای فقها.

**نمونه سوم:** شیخ طوسی فرموده: هرگاه دو شاهد شهادت دادند بر امری که موجب قتل است و قاضی طبق این بینة متهم را اعدام کرد سپس معلوم شد که شاهد‌ها فاسق بوده و شهادت مقبول نبوده در این‌جا قاضی خطا کرده و قصاص از شاهدین و قاضی ساقط است و دیة مقتول از بیت المال است سپس شیخ فرموده: دلیلنا اجماع الفرقة سپس اجماع را معلل نموده به این‌که: روایت داریم که: ما اخطاه القاضی ففی بیت مال المسلمین ملاحظه می‌کنید که این استنباط خود او از روایت است، ولی ادعای اجماع نموده چون روایت بلامعارض داریم.

**نمونه چهارم:** شیخ طوسی فرموده: اگر شخصی در مرض موت گفت فلان عبد من آزاد است سپس گفت فلان عبد هم آزاد است و ثلث مال هم وافی نبود که هر دو آزاد شوند و ما مردّد شدیم که کدام را اول آزاد کرده و شهود هم اختلاف کردند، یعنی گروهی گفتند زید را اول آزاد کرد و گروهی گفتند عمرو را در این‌جا با قید قرعه باید معین کنیم که اول کدام را آزاد کرد سپس

فرموده دلیلنا اجماع الفرقه و اخبارهم فانهم اجمعوا علی ان کل امر مجهول فیہ القرعه، ملاحظه می کنید که ادعای اجماع مبتنی بر خبر معتبر بلامعارض است. نمونه پنجم: از شیخ مفید سؤال شد: به چه دلیل شما سه طلاق در یک مجلس را باطل می دانید و می گوید یک طلاق بیش تر واقع نمی شود؟ فرمود: دلیل ما عبارت است از: ۱. کتاب خدا ۲. سنت پیامبر ۳. اجماع المسلمین سپس توضیح داد که مرادم از کتاب خدا این آیه است: الطلاق مرتان فامساک بمعروف او تسریح باحسان و وجه دلالت این است که متبادر به ذهن از مرتان این است که یکبار طلاق دهد سپس رجوع کند و دوباره طلاق دهد و الا اگر در یک مجلس بگوید انت طالق ثلاثاً طلاق ثانی و ثالث معقول نیست و مرادم از سنت قول پیامبر ﷺ است که فرموده:

کل ما لم یکن علی امرنا هذا فهو ردّ.

و فرموده:

ما وافق الكتاب فخذوه و ما خالف فاطرحوه.

حال سه طلاق در یک مجلس سه طلاق نیست، بلکه یک طلاق است و باطل است پس این امر برخلاف کتاب الله است. سپس فرموده: مرادم از اجماع امت هم عبارت است از این که امت اسلامی اجماع دارند بر این که هر چیزی مخالف کتاب و سنت بود آن چیز باطل است (این کبرای کلی) و سه طلاق در یک مجلس مخالف کتاب خداست پس بالا جماع باطل است که ادعای اجماع در این فرع مبتنی بر یک مسئله اصولیه عقلیه است.

نمونه ششم: ابن ادریس در رساله خلاصه الاستدلال خود فرموده: امامیه در همه اعصار و قرون اجماع دارند بر این که قضای فوایت واجب فوری است و مخالفت گروهی از فقهای خراسان که طرفدار عدم مضایقه اند ضرری به حال اجماع ندارد چون آنان معلوم النسب هستند سپس فرموده: همه فقهای قم به



فوریت و مضایقه فتوا داده‌اند.

دلیل بر این اجماع: همه این اخبار مضایقه را نقل می‌کنند و این اخبار هم خبر ثقه هستند و همه به خبر ثقه عمل می‌کنند پس معلوم می‌شود که همه به اخبار مضایقه فتوا داده‌اند. سپس گفته: حفظة الامامیه، یعنی شیخ صدوق علیه السلام نیز احادیث مضایقه را آورده پس معلوم می‌شود بدان‌ها عمل می‌کند، رئیس الاعاجم شیخ طوسی هم این احادیث را آورده و طبق آن فتوا داده پس فوریت اجماعی است.

شیخ انصاری می‌فرماید: ما بر ابن‌ادریس اشکالاتی داریم:

۱. این ادعای اجماع از جهاتی حدسی بوده و بر اجتهادات ابن‌ادریس مبتنی است و برای مجتهد دیگر ارزشی ندارد و آن جهات عبارتند از:

الف) ابن‌ادریس گفت: همه فقها به استثنای گروهی از خراسانی‌ها به اخبار مضایقه عمل نموده‌اند به دلیل این‌که آن‌ها این اخبار را در کتب خویش آورده‌اند. ما می‌گوییم: خیر، چنین ملازمه‌ای در کار نیست، یعنی قبول نداریم که در جمیع مواردی که فقیهی یا فقهایی احادیثی را آورده‌اند حتماً عامل به آن هم هستند. آری، غالب موارد چنین است، یعنی به احادیثی که ذکر نموده‌اند عمل هم کرده‌اند، ولی مواردی هم صرفاً حدیث را آورده‌اند، ولی طبق آن فتوا نداده‌اند پس آوردن حدیث در کتاب دلیل بر عمل به آن و فتوا بر طبقش نیست.

ب) ابن‌ادریس گفت: علما این اخبار را آورده‌اند و ظاهر این روایات هم وجوب فور است پس باید همه فقها قائل به مضایقه باشند. ما می‌گوییم: از کجا معلوم که دلالت این اخبار بر وجوب مضایقه عند الفقها تام بوده و به همین ظهور فتوا داده‌اند؟ شاید آن‌ها به توسط قرائن خارجیه استحباب مؤکد را فهمیده و طرفدار این معنا باشند پس این هم حدسی است.

ج) ابن‌ادریس گفت: راویان این اخبار مورد وثوقند و این اخبار، اخبار ثقه هستند (صغری) و فقها هم به خبر ثقه عمل می‌کنند (کبری) پس باید به این اخبار عمل کنند (نتیجه).

ما می‌گوییم: به عقیده شما روات این احادیث موثقند، ولی شما از کجا می‌گویید: به عقیده دیگران هم این احادیث مورد وثوقند؟ شاید این صغرا به نزد دیگران مورد قبول نباشد.

۲. از همه مطالب قبل که صرف نظر کنیم می‌گوییم: جناب ابن‌ادریس اخبار مضایقه خبر واحدند و مبنای جناب‌عالی این است که خبر واحد را حجت نمی‌دانی با این حال، چگونه بر طبق این اخبار فتوا دادی؟ و چگونه دعوی اجماع کردی؟ و چگونه از راهی که خودت قبول نداری قول امام علیه السلام را کشف کردی؟

ان قلت: شاید جناب حلی به خبر واحد تنها اعتماد ننموده تا با مبنای خود او سازگار نباشد، بلکه او به خبر واحد به ضمیمه فتوای علمای که یقین‌آور بوده اعتماد کرده فلاشکال.

قلت: وقتی که مسلم باشد که فتوای فقها مستند به خبر واحد است اگر صد نفر هم طبق آن فتوا دهند برای مجتهد دیگر یقین‌آور نمی‌شود او باید مدرک را ملاحظه کند این اجماع مدرکی خواهد بود و ارزشی ندارد به‌خصوص اگر فقیه همانند ابن‌ادریس باشد که خبر واحد را حجت نمی‌داند فکیف یقطع بقول الامام علیه السلام.

۳. از همه این‌ها که بگذریم برخی از اجتهادات شما خطاست. برای مثال، اجتهاد اول شما این بود که چون همه فقهای اخبار مضایقه را در کتب خویش آورده‌اند پس همه به آن عمل می‌کنند. ما می‌گوییم: اگر تنها اخبار مضایقه را آورده بودند آری، ولی بسیاری از همین فقها احادیث موسعه را نیز آورده‌اند آیا می‌توان گفت فقها به هر دو دسته روایات فتوا داده‌اند؟ آیا دو فتوای

متعارض دارند؟ حاشا و کلا پس صرف آوردن در کتب دلیل عمل به نیست (اشکال نقضی).

۴. پس از این که روشن شد که فقها در فتوایشان اعتماد کرده‌اند به روایاتی که یا دلالت آن‌ها مخدوش است و یا سند آن‌ها اشکال دارد و با مبتلابه معارض هستند چگونه چنین فتوایی کاشف از قول امام است؟ و چگونه این فتاوا قطع به رأی معصوم می‌آورد؟ هیهات، هیهات که ظن به قول معصوم هم نمی‌آورد تا چه رسد به قطع.

نمونه هفتم: مشهور فقها می‌گویند زوجه ناشزه زکات فطره‌اش بر زوج واجب نیست، ولی جناب ابن‌ادریس ادعای اجماع کرده بر وجوب زکات فطره چنین زوجه‌ای بر زوج.

شیخ رحمته‌الله می‌فرماید: گویا مدرک ابن‌ادریس در این ادعای اجماع عبارت است از این که: ما روایاتی داریم مبنی بر این که: زکات فطره زوجه بر زوج واجب است و این روایات اطلاق دارند، یعنی هم زوجه مطیعه را شاملند و هم ناشزه را و علمای اعلام این احادیث را در کتب خویش آورده‌اند پس معلوم می‌شوند همگان بر طبق این ظهور اطلاق فتوا می‌دهند و لذا برداشته ادعای اجماع کرده به خیال این که عند الفقهاء زوجه بما هی زوجه زکات فطره‌اش بر زوج واجب است و این اجتهادات به درد خود ایشان می‌خورد و به عقیده ما اشکالات فراوانی دارد که اکثر اشکالات نمونه ششم در این جا هم می‌آید که محتاج به ذکر نیست فقط یک اشکال جدید داریم و آن این که:

اگر کسی در لابه‌لای احادیث غور کند خواهد دید که زوجیت بما هی هی مناط وجوب زکات فطره نیست، بلکه مناط زکات فطره احد الامرین است:

۱. عیال و عیال بودن همانند میهمان و زوجه مطیعه و...

۲. واجب النفقه بودن همانند پسر و دختر و...

حال همسری که مطیعه باشد واجد هر دو صفت است و زکات فطره‌اش بر

شوهر واجب است، ولی همسری که ناشزه باشد واجب النفقه زوج که نیست آن‌گاه اگر در خانه همین شوهر باشد از باب عیال بودن زکات فطره‌اش بر زوج است همانند میهمان، ولی اگر از منزل رفته نه واجب النفقه است و نه عیال پس زکات فطره ندارد. پس اجتهاد حلی خطاست.

(نکته: میان عیال بودن و واجب النفقه بودن عموم و خصوص من وجه است:

در بعضی موارد عیال هست، ولی واجب النفقه نیست مثل میهمان. در بعضی موارد واجب النفقه هست، ولی عیال نیست عرفاً مثل کسی که نذر کرده به فقیری اطعام کند.

و در بعضی موارد هر دو هستند مثل فرزند صغیر و زوجۀ مطیعه). سپس جناب شیخ سخنی از محقق اول برای تأیید کلام خود می‌آورند: محقق فرموده: نسبت به خصوص ناشزه احدی از فقها تصریح نکرده به وجوب زکات فطرۀ او بر زوج البته نسبت به زوجۀ فتوا داده‌اند، ولی از راه اجماع بر یک لفظ مطلق نمی‌توان گفت حتماً در خصوص این فرد فتوا داده‌اند مگر بدانیم که از اطلاق کلام این فرد هم منظور نظر بوده؛ زیرا اجماع در لغت به معنای قصد است اجمعوا علی کذا ای عزموا علیه پس در خصوص این فرد باید قصد محرز باشند تا بتوان به آن‌ها نسبت داد وگرنه شاید منظورشان از اطلاق کلام همان فرد متعارف بوده که زوجۀ مطیعه باشد، سپس محقق تنظیر کرده به این‌که: اگر در موردی عامی قرآنی وارد شده بود و ما می‌دانیم که همه فقها به عمومات قرآنی عمل می‌کنند، ولی در خصوص این مورد فتاواى ۲۰ نفر از فقها را ندیده‌ایم نمی‌توانیم بگوییم: بالاجماع در خصوص این مورد حکم همین است که از عموم آیه فهمیده می‌شود چون شاید آن عده قرینه برخلاف دارند و طبق ظاهر آیه فتوا نمی‌دهند.

شیخ می‌فرماید: سخن محقق در نهایت درجهٔ متانت است و لکن بر فرض

ما نظرات آن ۲۰ نفر را ندانیم ادعای اجماع بلامانع است چون مکرر دانستیم که علمای شیعه روی مسامحه کلمه اجماع را در این موارد مکرر به کار می‌برند حتی اگر مخالف صریح باشد.

مرحوم شهید اول در فکری این‌گونه اجماعات را توجیه نموده و در مقام تأویل وجوهی ذکر کرده:

۱. منظور آقایان از اجماع، اجماع مصطلح و اتفاق الكل نیست، بلکه مراد شهرت است.

۲. مراد آقایان از اجماع، همان اجماع مصطلح است منتهی در هنگامی که می‌خواسته فتوا دهد و استدلال کند مخالفی را ندیده و نیافته بود و لذا ادعای اجماع کرده به گمان این‌که مخالفی نیست، ولی بعداً معلوم شد که مخالف هست.

۳. در هنگام ادعای اجماع می‌دانسته که مخالفی هست، ولی به نظر خود رأی مخالف را توجیه می‌کرده به‌گونه‌ای که با اجماع منافعی نباشد. برای مثال، اجماع قائم است بر این‌که سوره در نماز واجب است، ولی بعضی گفته‌اند واجب نیست. حال بگوییم: قول این عده مال حالت ضرورت است کضیق الوقت فلا منافاة.

۴. همان‌طور که شهرت روایی و فتوایی داریم همچنین اجماع روایی و فتوایی داریم و منظور از اجماع در روایت، یعنی همه علمای این احادیث را آورده‌اند اگرچه همه طبق آن فتوا نداده باشند نه این‌که مراد اجماع در مقام فتوا باشد.

(نکته: همان‌طور که نسبت ما بین شهرت روایی و فتوایی عموم من وجه است همچنین نسبت مابین اجماع روایی و فتوایی هم عموم من وجه است:

چه‌بسا حدیثی روایتش مجمع علیها باشد، ولی فتوا بر طبق آن اجماعی نباشد. و چه‌بسا حدیثی از لحاظ فتوا مجمع علیها باشد، ولی از حیث روایت خیر. و چه‌بسا هر دو با هم باشند).

و مرحوم مجلسی در بحارالأنوار فرموده: آقایان فقها در اصول که بحث می‌کنند منظورشان از اجماع اتفاق الكل است، ولی به فقه که می‌رسند گویا همه آن مبانی اصولی را فراموش می‌کنند و بر اتفاق جماعتی هم اطلاق اجماع می‌کنند گویا: مصطلح آقایان در فروع غیر از مبانی اصولی آنهاست.

مرحوم شیخ می‌فرماید: به عقیده ما نه نیاز به آن توجیحات چهارگانه شهید اول داریم که به قول صاحب معالم توجیحات بعید و غیر وجیهی هستند و نه نیازمند کلام محدث مجلسی هستیم که به علما طعن زده و فرموده: آقایان وقتی به فقه می‌رسند گویا تمام آنچه را در اصول گفته‌اند فراموش نموده و بر مبنایی مغایر با مبانی اصولی خود حرکت می‌کنند ما حاجتی به این سخنان نداریم.

بلکه به نظر ما حق آن است که: این همه ادعاهای اجماع از سوی فقها در طول تاریخ در فروع فقهیه یا بر اساس حسن ظن آقایان به فقهای سلف است کما این که قبلاً از زبان محقق راجع به مقلده شنیدیم و یا بر اساس حدس و اجتهاد خود مجتهد است که از راه انطباق کبری برای کلی مورد قبول همه در خصوص فلان مورد ادعای اجماع نموده.

ان قلت: پس چرا قرینه‌ای نیاورده‌اند مبنی بر این که مرادشان اجماع حدسی است؟

قلت: قرینه در مواردی لازم است که از لفظی خلاف ظاهر آن اراده شود، ولی مدعیان اجماع بر اساس اجتهاد مرادشان از اجماع، اجماع مصطلح است منتهی از راه اجتهاد خود اتفاق کل و قول امام را کشف نموده و ادعای اجماع کرده‌اند فلا حاجة الی القرینة.

ان قلت: نیاوردن قرینه تدلیس است چون هر شنونده یا بیننده‌ای می‌پندارد که این مدعیان اجماع فتاوی دیگران را دیده‌اند و دارند نقل می‌کنند در حالی که واقع امر این گونه نیست فیلزم القرینة. فراراً من التدلیس.

قلت: خیر، تدلیس هم نیست چون ادعای اجماع اگر به منظور اعتماد دیگران بر این اجماع باشد آری، ولی غرض ذکر استدلال و اقامه دلیل از سوی این مدعی بر یک مسئله است نه این که غرض اعتماد دیگران باشد پس از این حیث هم نیازی به قرینه نیست.

آری از این حیث تدلیس است که وقتی شخصی می گوید: اجمع العلماء علی کذا مخاطب گمان می کند که این مدعی فتاوی علمای یافته و تتبع کرده و در مقام استدلال آن ها را نقل می کند، ولی این توهّم با اندک تتبعی زایل می شود، یعنی اگر کسی اندکی در موارد فقه تتبع کند فریب این ظهورات را نخورده و خواهد فهمید که مبنای این اجماعات بر حدس و استنباط خود مدعی اجماع است.

حاصل کلام این که: قرائن فراوانی وجود دارد مبنی بر این که مراد مدعیان اجماع (به خصوص کسانی که ظاهر اجماعاتشان اتفاق الكل فی جمیع الاعصار و الامصار است از قبیل اجماعات فاضلین و شهیدین) اجماع حدسی و اجتهادی است که به نظر خود ناقل مابین این دو امر ملازمه بود و کبرای کلی را تطبیق کرده. برای مثال، میان ذکر الحدیث و عمل به آن ملازمه وجود دارد لذا ادعای اجماع کرده است و قرائن کثیره عبارتند از:

۱. وجود المخالف در مسئله که با این که مشهور فقها مخالف بودند فردی آمده ادعای اجماع می کند بر اساس اجتهاد خودش.

۲. گاهی دو عالم معاصر دو ادعای اجماع متعارض می کنند که پیداست غیر از این توجیه دیگری ندارد و قرائن دیگر.

سپس مرحوم شیخ می فرماید: این که فراوان در کتابها می بینیم: دو اجماع متخالف با هم از دو مجتهد هم عصر یا قریب العصر صادر می شود و نیز این که می بینیم در بعضی موارد علما به ادعای اجماع اعتنا نمی کنند و به مجرد وجود دلیل برخلاف از اجماع رفع ید می کنند و کانّ با اجماع همانند اصل رفتار

می‌کنند که الاصل دلیل حیث لادلیل و این‌که می‌بینیم با وجود مخالف هم ادعای اجماع می‌کنند و یا از ادعای اجماعی که کرده‌اند عدول می‌کنند و... در تمام این‌ها به نظر ما بهترین توجیه همان است که ما گفتیم که مرادشان اجماع اجتهادی است و نیازی به حمل لفظ اجماع برخلاف ظاهر هم نیست.

محقق سبزواری صاحب ذخیره الاحکام فرموده: دسترسی به اجماع همه علماء عن حس، کاری بس دشوار، بلکه محال است و این‌که در کلمات علما در مسائل کثیره ادعای اجماع شده منظورشان معنای ظاهری کلمه نیست که همه نظرات را تتبع کرده و عن حس برای ما نقل کنند.

بلکه یا مدعیان اجماع در این ادعا بر حدس و اجتهاد خود متکی هستند (این را شیخ<sup>رحمته</sup> هم فرمودند) و یا مرادشان شهرت است نه اجماع مصطلح و یا مرادشان اتفاق صاحبان کتب مشهوره است مثل اصحاب کتب اربعه و یا مرادشان اتفاق معروفین از اعصار و امصار است و...

بعد فرموده: به نظر من (سبزواری) آقایان علما در کتابخانه می‌نشستند و به کتب فتوایی که در اختیارشان بوده مراجعه می‌کردند و تا لحظه صدور فتوا مخالفی را نمی‌یافتند و لذا دعوای اجماع می‌کردند، ولی بعدها که در اثر تتبع بیش‌تر به وجود مخالف آگاه می‌شدند از ادعای خود برمی‌گشتند و ما بر این توجیه شواهد بسیار داریم از قبیل: وجود اجماعات متعارضه، رجوع مفتی از فتوای اولش که بر آن ادعای اجماع هم کرده بود.

### نتیجۀ بحث

قوله و حاصل الکلام من اول ما ذکرنا الی هنا: از روز اول که وارد بحث اجماع شدیم مرحوم شیخ<sup>رحمته</sup> فرمودند: ملازمه‌ای ما بین حجیت خبر واحد و حجیت اجماع منقول نیست و ادله حجیت خبر واحد شامل اجماع منقول به خبر واحد نمی‌شود. سپس این مدعا را در دو مرحله بیان کردند:



۱. در مرحله اول ثابت کردند که ادله حجیت خبر واحد تنها خبرهای حسّی را شامل است.

۲. در مرحله دوم ابتدا مقدمه‌ای نسبتاً طولانی ذکر کردند، سپس از صفحه ۵۰ (اذا عرفت ما ذکرنا) تفصیلاً وارد بحث شدند برای اثبات این که اجماع منقول خبر حدسی است پس مشمول ادله حجیت نیست. حال می‌فرماید: خلاصه مطالبی که از همان ص ۵۰ تا به حال برای شما بیان کردیم این است که: اگر مستند ناقل اجماع حس و وجدان باشد، یعنی فتاوی همه را عن حس تتبع کرده و یقین کرده که امام در میان مجمعین است و قول امام علیه السلام را هم به دست آورده چنین اجماع منقولی مصداقی از مصادیق خبر واحد بوده و به همان ادله‌ای که خبر واحد حجت است اجماع منقول هم حجت است؛ زیرا این اخبار و حکایت، حکایت حجت و نقل قول معصوم است و در پیشانی نقل سنت و قول معصوم ثبت و ضبط نشده که حتماً امام علیه السلام را تفصیلاً بشناسی، بلکه اجمالاً هم بشناسی کافی است، ولی متأسفانه این شیوه مخصوص به زمان حضور است و در دوران غیبت احدی از مدعیان اجماع چنین شیوه‌ای را ادعا ننموده چون امام علیه السلام بنا ندارد تا با مردمان معاشرت کند.

و اگر مستند مدعی اجماع در استکشاف رأی امام علیه السلام قاعده لطف باشد چنین چیزی ممکن التحقق است و لکن ارزش ندارد و اجماعاتی که بر این مبنا بنا شود حجیت نخواهند داشت و اگر مستند مدعی اجماع در استخراج رأی معصوم علیه السلام حدس باشد این خود سه شعبه داشت:

۱. حدس قطعی ضروری که مبتنی باشد بر مبادی حسیه ضروریه، یعنی مبادی که برای هر کس حاصل شود به طور عادی حدس قطعی به قول امام علیه السلام خواهد زد. برای مثال، اتفاق نظر جمیع علما در جمیع اعصار و امصار را تتبع کرده و از این راه حدس به قول امام علیه السلام می‌زند نظیر حدس به عدالت زید و شجاعت علی علیه السلام و جود حاتم و... از راه آثار حسیه، این قسم از حدس به

منزلة الحسن است و ارزش دارد هم از ناحیه نقل سبب و کاشف می‌توان حجیت آن را اثبات کرد و هم از ناحیه نقل مسبب و منکشف که قول معصوم باشد کما مر تفصیلاً، ولی شتان مابینها و مابین الواقیة و الحقیقة.

۲. حدس قطعی اتفاقی که مبتنی بر مبادی حسیه غیر قطعیه باشد. برای مثال، اتفاق نظر جماعتی را تتبع کرده و روی حسن ظن به این‌ها و کلام آن‌ها را به منزله وحی منزل دانستن قطع پیدا کرده که رأی امام علیه السلام همین است. حال این طریقه ارزشی ندارد و در گروه عامل خارجی است کما مر مفصلاً.

۳. حدس قطعی که مبتنی بر مبادی حدسیه و اجتهادیه باشد، یعنی مجتهد کبرای کلی مورد قبول همه را بر فلان فرع فقهی منطبق دانسته و روی این اجتهاد و انطباق در خصوص همان فرع ادعای اجماع کرده که نسبت به اتفاق الكل حدس است سپس از این راه به قول امام علیه السلام منتقل شده که نسبت به رأی امام علیه السلام هم حدس است و این قسم از اجماعات هم برای خود آن مجتهد ارزش دارد نه برای مجتهد دیگر پس می‌توان گفت: ما هو حجة من الاجماع المنقولة ليس بمتحقق و ما هو متحقق ليس بحجة. و به عبارت دیگر: ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد.

### نظریه نهایی شیخ انصاری درباره اجماع

قوله: نعم یقی هنا شیء: همان‌طور که در جمع‌بندی فوق ملاحظه نمودید مرحوم شیخ از اول مبحث اجماع تا به حال نسبت به اجماع منقول نظر منفی داشتند و قدم به قدم اجماع را کوبیدند و تقریباً اکثر اجماعات منقوله کتب فقهیه را از درجه اعتبار ساقط دانسته و مهر بطلان بر روی آن‌ها کشیدند، ولی از این‌جا به بعد ورق برمی‌گردد و با آن‌روی سکه آشنا می‌شویم و مرحوم شیخ علیه السلام نظریه نهایی خویش را در باب اجماع ابراز می‌کنند و آن این‌که:

گرچه ما تا به حال مرتب اصرار ورزیدیم بر این که اجماع منقول حجت نیست، ولی باید بدانیم که به این آسانی هم نمی توان از خیرات و برکات اجماع چشم پوشی کرد و لذا حق آن است که بگوییم: اجماع استقلالاً حجت نیست برخلاف خبر واحد... اما با ضمیمه امارات دیگر حجیت پیدا می کند پس اجماع ارزش فی الجمله دارد نه بالجمله.

توضیح مطلب: اجماع دارای درجات و مراتبی است که به ترتیب العالی فالعالی ذکر می کنیم:

۱. عالی ترین مرحله عبارت است از اتفاق الكل فی جميع الاعصار و الامصار.
۲. درجه دوم اجماع عبارت است از اتفاق الكل فی عصر من الاعصار.
۳. درجه سوم آن عبارت است از اتفاق المعروفین فی جميع الاعصار.
۴. درجه چهارم آن عبارت است از اتفاق المعروفین فی عصر واحد.
۵. درجه پنجم آن عبارت است از اتفاق جماعة قليلة لحسن الظن بهم.
۶. درجه ششم و نازل ترین مرحله آن عبارت است از اجماع اجتهادی و حدسی که مدعی آن حتی یک قدم هم در راه تتبع اقوال برنداشته، بلکه از اول تا آخر حدس و اجتهاد بوده.

حال کسی که در کتاب خویش صریحاً می گوید: اجمع الاصحاب علی کذا، بگوییم: منظورش اجماع از قبیل مرحله ششم یا پنجم است خیلی بعید می نماید چون چنین چیزی از ظاهر اجماع به دور است چون ظاهر اجماع اتفاق الكل است آن هم وجداناً، یعنی خود مجتهد از نزدیک اقوال علما را دیده و تتبع کرده نه این که حدس یا حسن ظن باشد پس این دو مرحله خیلی بعید است از طرف دیگر در مباحث گذشته ثابت شد که تحصیل اتفاق الكل در جميع اعصار و یا حداقل در عصر واحد مع كثرة الفقهای عادتاً ممکن نیست، کدام مجتهد دل به دریا زده و در اطراف و اکناف راه افتاده و فتاوی

همه فقها را عن حس شنیده و یا دیده؟ پس مرحله اول و دوم که عادتاً محال است و لذا نتوان اجماعات منقوله در کتب فقهیه را بر معنای حقیقی خودش حمل کرد لوجود الصارف و هم حکم العقل بالاستحالة و وقتی این نشد قانون این است که: اذا تعذرت الحقیقة فاقرب المجازات اولی بالارادة.

و آن این است که بگویم مراد مدعیان اجماع از این ادعاهای اجماع اتفاق المعروفین فی جمیع الاعصار و یا فی عصر واحد است و همان طور که قبلاً گفتیم، اتفاق معروفین به تنهایی اگرچه ملازمه عرفیه و عادیه با قول امام علیه السلام ندارد و برای ما حدس قطعی به رأی امام نمی آورد و لکن با انضمام امارات و قرائن می توان کمبود را جبران کرد و اجماع را حجت کامل کرد. حال آن قرائن عبارتند از:

۱. ظاهر آیه‌ای از قرآن. برای مثال، شیخ طوسی برای ما نقل اجماع می کند و ما اگرچه یقین داریم که منظورش اتفاق الكل فی جمیع الاعصار و یا فی عصر مع كثرة العلماء نیست؛ چون چنین امری عادتاً از محالات است و لکن حداقل منظور شیخ اتفاق المعروفین که هست و نسبت به این مقدار خبر حسی است و می پذیریم و این مقدار اگرچه مستلزم عادی قول امام علیه السلام نیست و لکن خودمان هم از ظاهر آیه برداشتی کردیم مطابق با آن و یقین کردیم که حکم واقعی همین است که ۵۰٪ از ارزش را اجماع تأمین کرد و ۵۰٪ را ظاهر آیه.

۲. ظاهر حدیث به ضمیمه اتفاق المعروفین برای ما یقین آورد به همان بیان که در ظاهر آیه گفتیم.

۳. اجماعات منقوله دیگر که در حد استفاضه باشند به این اجماع منقول ضمیمه شد.

۴. اجماع محصل ظنی به این اجماع منقول ضمیمه شد، یعنی مثلاً شیخ طوسی می گوید: اجمع العلماء علی طهارة مسجد الجبّه و ما اگرچه یقین داریم که فتاوی جمیع را تتبع نکرده، ولی لااقل مطمئن هستیم که فتاوی

صاحبان کتب فتواییه را دیده چه در کتب فتواییه آن‌ها و چه در کتب روایی‌شان که روایت معتبره و مورد قبول خودشان را آورده‌اند مثل علی بن بابویه.

حال از راه نقل شیخ اتفاق المعروفین تا زمان شیخ را به دست آوردیم. سپس خودمان آستین بالا زده و کمر همت محکم بسته راه می‌افتیم و آرای معروفین بعد از شیخ را تحصیل می‌کنیم و می‌بینیم که هر کسی نظرش به دست ما رسیده و در کتب ثبت و ضبط است همان فتوا را دارند. حال از انضمام این اجماع محصل ظنی به آن اجماع منقول برای ما یقین به رأی معصوم علیه السلام پیدا می‌شود، با این تفاوت که اگر همه این فتاوا را خود ما وجدان کرده بودیم یقین وجدانی به رأی معصوم حاصل می‌شد، ولی حالا که قسمتی را با اخبار عادل به دست آورده‌ایم یقین تبعدی به رأی معصوم پیدا می‌کنیم.

خلاصه این که گاهی فتاوی همه ارباب کتب فتوا را خودمان تتبع کردیم. پس یقین وجدانی پیدا می‌کنیم و گاهی فتاوی جمیع معروفین را عادلانه به ما اخبار می‌کند پس یقین تبعدی به رأی معصوم می‌آید و گاهی قسمتی از فتاوا را مثلاً تا زمان شیخ را شیخ طوسی به ما اخبار کرده و فتاوی علمای بعد از هم خودمان تتبع کرده‌ایم و یقین تبعدی پیدا کرده‌ایم.

و گاهی هم اخبار مخبر به تنهایی مستلزم قول امام نیست و اماره‌ای هم که معتبر و قابل اعتماد باشد به دست نیآورده‌ایم در این صورت ارزشی ندارد چون مستلزم رأی امام علیه السلام قطعاً نیست.

تنظیر: گاهی خود شخص شاهد موت زید و تشییع جنازه او بوده برای وی علم وجدانی به موت زید و ترتیب آثار موت شرعاً و عقلاً و عادتاً و... پیدا می‌شود و گاهی خود وی حضور نداشته، ولی صد مخبر عادل یا هزار مخبر ولو غیر عادل که در حدّ تواترند از موت زید و دفن او خبر دادند باز هم برای مخاطب یقین وجدانی به موت می‌آید و گاهی یک عادل به وی خبر می‌دهد

که هزار نفر به او خیر داده‌اند از موت زید در این جا هم خبر عادل حجت است، یعنی ما او را تصدیق می‌کنیم و معنای تصدیق عبارت است از نزله منزلة العلم. آن‌گاه برای خود مخبر یقین وجدانی حاصل شده و برای ما یقین تعبیدی به موت زید پیدا می‌شود و گاهی هم عادل به ما خبر می‌دهد که ۵۰ نفر به او از موت زید گزارش داده‌اند که قول ۵۰ نفر عادتاً یقین‌آور نیست، ولی به خود من هم مثلاً ۵۰ نفر خبر دادند این خبر حسی را با آن خبر دیگر ضمیمه نموده و از مجموع قطع تعبیدی به موت زید پیدا می‌کنیم.

قوله ثم ان ما ذکرنا: تمام مطالبی که پیرامون لفظ اجماع بیان کردیم درباره لفظ اتفاق و ظاهر الاصحاب و... نیز جاری است پس اگر کسی گفت اتفاق العلماء علی کذا، می‌گوییم این به تنهایی حجت مستقلة نیست، ولی مع ضمیمه الامارات المعتره ارزش مند می‌شود و یقین تعبیدی به رأی معصوم می‌آورد، بلکه همین سخنان در نقل شهرت هم هست، یعنی اگر کسی گفت: هذا الحكم مشهور و خود ما آرای فراوانی را تتبع کردیم یا ظاهر آیه را ضمیمه کردیم و... باز یقین می‌آید و یا اگر فقهی فتاوی دیگران را تفصیلاً ذکر کرد، یعنی مثلاً فرمود: قال المفید کذا و کذا، و قال السید کذا... و قال الصدوق کذا... و قال... و قال... برای ما فی الجملة ارزش دارد و با انضمام امارات معتبره می‌تواند ارزش تام و کامل داشته باشد.

قوله ثم انه لو لم يحصل: گاهی از انضمام مجموع اجماع منقول و امارات ظنیة معتبره قطع به حکم واقعی و رأی امام علیه السلام پیدا می‌شود در اثر قوت قرائن و امارات مثل انضمام فتاوی جمیع ارباب کتب فتوا بعد از شیخ به اجماع منقول شیخ که آن هم نقل می‌کند اتفاق نظر ارباب جمیع کتب فتوا را تا زمان خود و گاهی از مجموع این‌ها قطع به حکم ظاهری، یعنی وجود دلیل معتبر پیدا می‌کنیم، یعنی فقیه یقین می‌کند که لابد یک دلیل معتبری بوده که مشهور متقدمین و متأخرین فتوایشان یکی شده. حال هر کدام باشد در مسائل فقهیه

کافی است چه به حکم واقعی برسیم و چه به دلیل معتبری که لو وصل الینا لکان عندنا ایضاً حجة، بلکه گاهی ممکن است برای شخصی از راه مجرد نقل اجماع بدون انضمام قرائن و امارات دیگر قطع به یک دلیل معتبر حاصل شود پس اجماع منقول مستقلاً و بدون ضمیمه ارزش دارد منتهی مکرر گفتیم که چنین چیزی اتفاقی و تصادفی است و گاهی هست و گاهی نیست، یعنی ملازمه عادیه ما بین نقل اجماع و ما بین قطع به دلیل معتبر نیست و لذا ارزش ندارد کما این که گاهی از راه اخبار سه نفر هم روی حسن ظن برای مخاطب یقین به موت زید می آید، ولی این کافی نیست و ملازمه عادیه با یقین به موت ندارد به خلاف اخبار ۱۰۰ عادل یا ۱۰۰۰ مخبر ولو فاسق.

پس اجماع منقول فی الجمله ارزش دارد و مع الانضمام ارزش بالجمله پیدا می کند، ولی استقلالاً و بدون ضمیمه ارزش مستقل ندارد و ما از اجماع به عنوان مؤید استفاده می کنیم و لذا مرحوم شیخ در مکاسب هیچ گاه به اجماع منقول تنها استدلال نمی کند، بلکه همیشه می فرماید:

و یدل علیه قبل الاجماع... و یا می گویند: و یدل علیه بعد الاجماع... .

قوله ثم انه قد نبه: (سخنان مرحوم شیخ اسدالله تستری): مرحوم شیخ می فرماید: مطالبی که من در نظریه نهایی خود برای شما گفتم چکیده سخنان مرحوم تستری در دو کتاب ایشان (یعنی کشف القناع و رساله مواسعه و مضایقه) است، ولی چون گفتار ایشان را گذرا مطالعه نموده این مطالب را استنباط نمودم احتمال می دهم نکاتی هم در بیان ایشان باشد که من غفلت کرده ام و لذا عین عبارات محقق تستری را برای شما نقل می کنم شاید شما مطلب جدیدی استخراج کنید:

اجماعاتی که در کتاب ها نقل می شود چه با لفظ اجماع و یا الفاظ دیگر اگر از قبیل اجماع دخولی و یا تقریری باشد ارزش دارد از باب این که نقل قول معصوم علیه السلام است، ولی اگر از قبیل اجماع حدسی باشد در دو مرحله

باید بحث کنیم:

مرحله اول: حجیت اجماع منقول به لحاظ نقل سبب و کاشف.

مرحله دوم: عدم حجیت اجماع منقول به لحاظ نقل مسبب و منکشف.

اما مرحله اول: راجع به این مرحله نیز در دو مقام باید بحث کرد:

۱. مقام ثبوت، یعنی آیا این اجماعات منقوله نقل سبب (اتفاق الكل) هستند

یا خیر؟

۲. مقام اثبات، یعنی بر فرض بودن این اجماعات نقل سبب آیا حجیت

دارند یا خیر؟

برای تبیین این دو مقام در سه مقدمه بحث را دنبال می‌کنیم که در حقیقت:

در مقدمه اول بحث ثبوتی داریم.

در مقدمه دوم بحث اثباتی داریم.

و در مقدمه سوم نتیجه‌گیری.

اما مقدمه اول یا بحث ثبوتی: آیا الفاظی که در کتاب‌ها وجود دارد از قبیل

اجمع العلماء یا اتفق الاصحاب و... دلالت بر نقل سبب، یعنی اتفاق الكل

دارند یا خیر؟

مرحوم تستری می‌فرماید: دلالت این الفاظ بر نقل سبب و اتفاق الكل امری

است که حتماً باید ثابت شود وگرنه اجماع منقول ارزشی نخواهد داشت و

خوشبختانه این معنا ثابت است، یعنی الفاظ متداوله در میان علما از قبیل

اجماع و اتفاق و... بر اتفاق الكل دلالت دارند و این دلالت ظهوری است،

یعنی ظاهر لفظ اجماع این را نشان می‌دهد و تا زمانی که قرینه برخلاف نیامده

کلام را بر این ظاهر حمل می‌کنیم.

ان قلت: شاید این اجماعات منقوله بر حدس و اجتهاد خود مدعی اجماع

مبتنی بوده نه بر اساس تتبع فتاوی جمیع؟

شاید مراد مدعی اجماع از این ادعای اجماع، اجماع بر روایت است نه بر فتوا؟



شاید ناقل اجماع به محضر امام عصر علیه السلام مشرف شده و حکم شرعی را از زبان امام علیه السلام شنیده متها اظهاراً للحق و کتماناً للسر ادعای اجماع نموده؟ شاید طبق مبانی صوفیه این شخص از راه ریاضت و مکاشفه حکم شرعی را دریافته و ادعای اجماع می‌کند نه بر اساس تتبع (گروهی در همه مسائل راه شناخت حقیقت را کشف و شهود می‌دانند از جمله در احکام شرعی که می‌گویند: تو آئینه روح را صیقل ده تا حکم واقعی و ثابت در لوح محفوظ در این قلب مصفاً و مزکی منعکس شود و خود واقع را بالعیان ببینی و نیازی به این همه مباحث عریض و طویل استدلالی و استنباطی و ظنی نداشته باشی).

حال تمام این‌ها اموری است که محتمل است و با این همه از کجا می‌گویید: هو امر ثابت؟

قلت: تمام این احتمالات هست، ولی احتمالاتی نیشغولی و نادر الوقوع است، یعنی خلاف ظاهر لفظ اجماع است و نیاز به اثبات و قرینه دارد و آن احتمالی ارزش‌مند است که عقلایی باشد و قانونیت داشته باشد و آن عبارت است از حمل اللفظ علی ظاهره ما لم یصرف عنه صارف و خوشبختانه کلمه اجماع عند العامه و الخاصه ظهور در اتفاق الكل دارد و به سایر احتمالات اعتنا نمی‌شود پس در مقام ثبوت باید گفت این اجماعات منقوله برای ما نقل سبب می‌کنند.

به‌خصوص اگر ناقل بگوید: اگر مخالفت فلانی نبود مسئله اجماعی می‌شد که معلوم است روی تتبع می‌گوید یا بگوید: این مسئله اجماعی است، ولی در فلان مسئله علما اختلاف دارند خوب پیدا است که روی تتبع می‌گوید.

البته گاهی به لحاظ قرائن خارجیه مطلب متفاوت می‌شود. برای مثال، از جهت عبارت یکی اتفاق الكل را نقل می‌کند و یکی اتفاق معروفین را یا از جهت مسئله گاهی در مسئله‌ای ادعای اجماع می‌شود که قدیمه است و گاهی

در مسئله مستحده که تا به حال اصلاً معنون نبوده و نیز به حسب افراد ناقل گاهی مجتهدی نقل اجماع می‌کند که هفتاد سال از عمرش سپری شده و فقه را زیر و رو کرده و گاهی مجتهد جوان در اوایل سنین اجتهاد ادعای اجماع می‌کند که مسلم این‌ها مساوی نیستند و بعضی قوی‌تر از بعضی دیگرند، ولی به هر حال ما از ظاهر کلام یا با کمک قرائن اتفاق الكل را حداقل در عصر واحد به دست آوردیم برای ما ارزش دارد و نقل سبب شد منتهی با انضمام امارات دیگر به نتیجه خواهیم رسید که:

گاهی کشف قول معصوم است قطعاً.

و گاهی کشف دلیل قطعی است.

و گاهی کشف دلیل ظنی معتبر است.

و هر کدام که باشد در باب فقه ارزش دارد.

و اما مقدمه دوم یا بحث اثباتی: آیا اجماع منقول از ناحیه نقل سبب حجیت دارد یا خیر؟ مرحوم تستری می‌گوید: آری، اجماع از این زاویه معتبر است و به سه دلیل استدلال می‌کنند: دلیل اول سیره مستمره علمای اسلام، بلکه همه امت اسلامی، بلکه همه عقلای عالم.

بیان مطلب: مقدمه: ما دو نوع روایت داریم:

۱. روایت مصطلحه و آن عبارت است از نقل قول یا فعل و یا تقریر معصوم علیه السلام که زراره می‌گوید: قال الصادق علیه السلام كذا و كذا او فعل كذا.

۲. روایت غیر مصطلحه و آن عبارت است از نقل جمیع اموری که مستقیماً مربوط به قول امام نیست اعم از این‌که غیر مستقیم به قول امام مربوط باشد یا نه و نیز چه درباره احکام شرع و یا امور دیگر. به عبارت دیگر، خبر دو قسم است: خبر از معصوم علیه السلام و خبر از امور دیگر.

با حفظ این مقدمه می‌گوییم: سیره مستمره مسلمانان بر این بود که وقتی فرد مورد وثوقی فتوای مرجع تقلید را برای مقلدین آن مرجع و یا دیگران نقل

می‌کرد شنونده بدون چون و چرا قبول می‌کرد. همچنین سیره بر این بوده که وقتی راوی حدیث ماعدای قول و فعل و تقریر معصوم از سایر امور مربوطه به خبر را نقل می‌کرد مسلمانان آن را می‌پذیرفتند مثلاً نقل می‌کرد که شخصی از امام علیه السلام پرسید: یا ابن رسول الله فلان موضوع آیا فلان حکم را دارد؟ تا این‌جا سؤال سائل است نه روایت مصطلح، ولی شنونده این را قبول می‌کرد و هنگامی که راوی به دنبال نقل سؤال می‌گفت: فاجاب علیه السلام نعم ام لا، شنونده با تطبیق این جوابیه امام بر آن سؤال سائل مطلب را دریافت می‌کرد یا مثلاً راوی اقوال دیگران را نقل می‌کرد سپس می‌گفت امام علیه السلام سکوت کرد و از این‌جا شنونده به تقریر امام علیه السلام منتقل می‌شد یا مثلاً افعال دیگران را نقل می‌کرد سپس تقریر امام علیه السلام را و... که نقل اقوال و افعال دیگران غیر از معصوم علیه السلام روایت مصطلحه نیست.

همچنین سیره مستمره بر این جاری است که اگر فرد موثقی قول لغوی را درباره معانی کلمات احادیث نقل می‌کرد و یا قول ادبای عرب را بر فلان قاعده نحوی نقل می‌کرد مخاطب قبول می‌کرد با این‌که روایت مصطلح نیست.

همچنین سیره بر این است که اگر فرد موثقی راجع به روایان احادیث چیزی از رجال نقل می‌کرد مثلاً می‌گفت فلان ثقه، یا فلان کذاب و... یا می‌گفت: علامه در رجالش راجع به فلانی چنین و چنان گفته بدون تردید می‌پذیرفتند.

همچنین سیره بر این است که اگر کسی اتفاق نظر سایر صاحب‌نظران را در فن خودشان نقل کند مثلاً بگوید: عند الفلاسفه بالاجماع حکم چنان است شنونده می‌پذیرد با این‌که روایت مصطلحه نیست.

همچنین سیره بر این است که اگر فرد مطلع و موثقی از دانش‌مندان یهودی یا مسیحی مثلاً مطلبی را نقل کند ما بدون تردید آن را می‌پذیریم.

همچنین اگر فرد آگاه و موثقی تاریخ امت‌های سلف و انبیای پیشین را نقل کند ما می‌پذیریم و حتی گاهی اگر از دیگری هم شنیده ولو بدون استناد به غیر هم اگر نقل کند ما می‌پذیریم و در اثر وثوق و اطمینان. حال ما نحن فیه که نقل اجماع و اتفاق کل باشد با موارد مذکوره مشترکند در این‌که:

اولاً تمام این‌ها حکایت یک امری است که برای منقول الیه یقینی نیست. و ثانیاً تمام این‌ها روایت غیر مصطلح است، یعنی نقل از غیر معصوم است. ثالثاً در تمام این‌ها به ناقل اعتماد و وثوق داریم و لذا قبول می‌کنیم. پس مناط قبولی خبر در موارد مذکوره همان مناط قبولی خبر در ما نحن فیه است. بنابراین سیره مستمرهٔ مسلمین، بلکه همهٔ خردمندان عالم بر این است که قبول کنند.

در ضمن هیچ کدام از این امور مذکوره جزء اصول فقه و اصول دین نیستند تا شما بفرمایید خبر واحد ثقة در این‌ها ارزشی ندارد و انگهی این‌که شنیده‌اید که خبر واحد ثقة ارزش ندارد مربوط به اصول دین است، ولی در اصول فقه و مسئلهٔ حجیت ما قبول نداریم که خبر واحد ثقة حجت نباشد و در جای خود ثابت خواهیم کرد که اگرچه خبر واحد از جملهٔ ظنون است و اصل اولی حرمت عمل به ظن است، ولی به حکم براهین قطعی خبر واحد ثقة استثنا شده است.

همچنین موارد مذکوره از جمله مسائل مستحدثه و امور متجدده نیستند که بگوییم در زمان پیامبر و ائمه و اصحاب آن مسلم نشده که در این موارد هم بشود به خیر ثقة اعتماد کرد و خلاصه تا بگویید: سیره‌ای ارزش دارد که به زمان معصوم برسد و این از آن سیره‌ها معلوم نیست که باشد، بلکه بیش‌تر این‌ها مطالبی است که از زمان آدم ابوالبشر الی یومنا هذا بوده و سیرهٔ عقلا بر آن مستقر شده و همچنین نمونه‌های مذکور از اموری نیستند که آگاهی به آن‌ها مخصوص فرد یا گروهی باشد تا بگویید چنین سیره‌ای عند العموم مسلم

نیست، بلکه بسیاری از آن‌ها مورد ابتلای عموم بوده و انگهی بر فرض تخصصی بودن آن‌ها و اختصاص داشتن آن‌ها به گروه معینی باعث نمی‌شود که حتی به خبر فرد عارف هم نتوانیم اعتماد کنیم. به عبارت دیگر، در مسائل تخصصی که لایعرفه الكل، گزارش هر فردی قبول نیست، ولی اخبار عارف به آن امر، منقول است عند الكل للسيرة المستمرة.

پس دلیل اول مطلب سیره مستمره است.

دلیل دوم: ادله حجیت خبر واحد مطلق خبرهای واحد حسی را حجت می‌کند چه خبر از قول و فعل و تقریر امام علیه السلام باشد که روایت مصطلح نام دارد و چه خبر از نقل اجماع و شهرت باشد که روایت مصطلح نیست، ولی خبر حسی است و احتمال تعمد کذب ندارد و سایر احتمالات هم با اصل برداشته می‌شود پس به حکم این ادله اجماع منقول به لحاظ نقل سبب حجت است.

دلیل سوم یا دلیل انسداد: قانون کلی: در هر موردی که ما نسبت به امری از امور نیازمند باشیم که بشناسیم و عمل کنیم و از طرفی راه علم بالنسبة به آن مسدود باشد چاره‌ای نداریم به حکم عقل جز این که در آن مورد به ظن عمل کنیم و این است معنای قول اصولیین: اذا تعذر العلم قام الظن مقامه با حفظ این قانون می‌گوییم: ما نحن فيه، یعنی باب اجماع منقول صغرای آن کبرای کلی است، یعنی ما نیاز به معرفت مطلب داریم و از طرفی راهی به سوی علم نیست پس ناچار باید به ظن اکتفا کنیم.

اما بیان این که «لاغنی لنا عن معرفة هذا الامر»: از مسلمات است که ما از جهات کثیره و برای اغراض فراوان محتاج به شناختن اقوال عامه و خاصه و نیز آرا و انظار سایر دانش‌مندان از قبیل لغویین، نحویین، رجالیین و... داریم و راهی جز آشنایی به این امور نداریم. حال آن اغراض عبارتند از: شناخت این که کدام حکم مجمع علیه است بین الفریقین و کدام مسئله مختلف فیها است تا به مجمع علیه عمل کنیم و در حق ما حجت باشد و نیز شناخت

مشهور اخبار از شاذ آن‌ها تا به مشهور اخذ نموده و شاذ را رها سازیم و نیز شناخت این‌که کدام حدیث موافق جمهور عامه و یا اکثر آنان است و کدام مخالف است تا مخالف را گرفته و موافق را رها سازیم و نیز شناختن این‌که کدام راوی ثقة است و کدام نیست یا کدام اوثق است و... تا خبر ثقة یا اوثق را ترجیح دهیم و نیز شناختن معانی لغات و شواهد لغات اعمّ از شواهد نثری و یا نظمی و نیز شناختن قواعد ادبیات تا در مقام استنباط معطل نمانده و بتوانیم کما هو حقّه حکم الله را استخراج کنیم و نیز شناخت معانی اقرارها، وصیت‌ها، کلیه عقود مشتبّه و ایقاعات مشتبّه و... که نیاز داریم تا قاضی بتواند طبق اقرار یا وصیت و... حکم کند و... .

پس ما چاره‌ای نداریم به جز از این‌که موارد مذکوره را بشناسیم و با آن‌ها در حدّ لازم آشنا شویم.

و اما بیان این‌که «لا طریق الی هذه الامور غیر الظن غالباً»: این نیز از مسلمات است که در بیش‌تر امور مذکوره باب العلم به روی ما مسدود است و هیچ راهی برای آگاهی از این امور نداریم غیر از راه نقل و حکایت دیگران که معمولاً به صورت خبر واحد است و یا مراجعه به کتبی که در اختیار داریم که آن هم غالباً در حدّی نیست که یقین وجدانی بیاورد و یا به سایر امارات ظنیّه از قبیل ترجیحات مؤیدات عقلانی یک امر بر امر دیگر و... .

پس نتیجه می‌گیریم که در این موارد مذکوره عمل به امارات ظنیّه و اعتماد بر آن‌ها جایز است. بنابراین خبر واحد ثقة در ما نحن فیّه، یعنی باب نقل اجماع حجیت دارد و قابل اعتماد است به‌ویژه اگر ناقل اجماع از بزرگان و علمای اعلام باشند که غالباً هم چنین است از قبیل شیخ طوسی‌ها، محقق‌ها، علامه‌ها، شهیدها و... که حتماً و بدون دغدغه باید پذیرفت، بلکه اگر به خبر ثقة در باب روایات مصطلحه می‌توان تکیه نمود پس باید در باب نقل اجماع به طریق اولی اعتماد کرد چون روایان احادیث اکثرشان مجتهد و متخصص

نبوده، بلکه عامی بودند با این حال، روی وثوق به آن‌ها خبرشان را می‌پذیریم تا چه رسد به مدعیان اجماع و لذا در باب روایت مصطلح همهٔ علما می‌گویند راوی باید ضابط باشد، ثقه باشد، معذل به عدلین باشد و... اما در باب نقل اجماع از این شرایط خبری نیست چون شأن مدعی اجماع اجلّ از این حرف‌ها و مقام وی بالاتر از این صحبت‌هاست.

و اما مقدمهٔ سوم یا نتیجه‌گیری: پس از این‌که در مقدمهٔ اول ثابت شد که اجماع منقول برای ما نقل سبب، یعنی اتفاق الكلّ می‌کند و نیز در مقدمه دوم ثابت شد که این نقل سبب حجّت است پس نتیجه می‌گیریم که اجماع منقول حجّت است (شکل اول منطقی).

آن‌گاه می‌گوییم: المنقول کالمحصّل، یعنی همان‌طور که اگر خود منقول‌الیه رفته بود و تحصیل اجماع کرده بود وجود حجّت معتبره را که عبارت است از حکم واقعی و قول امام و یا حکم ظاهری و دلیل معتبر کشف می‌کرد. همچنین الآن هم که خبر مخبر را پذیرفت نتیجه‌اش ترتیب آثار است، یعنی خود را جای او می‌گذارد و به همان نتیجه می‌رسد، با این تفاوت که اگر خود منقول‌الیه تحصیل اجماع کرده بود یقین وجدانی پیدا می‌کرد، ولی الآن یقین تبعیدی دارد. به عبارت دیگر، برای ناقل استکشاف قطعی است و برای منقول‌الیه ظنی است؛ زیرا در منطق خوانده‌ایم که نتیجه تابع احسن المقدمتین است، یعنی اگر یکی از دو مقدمهٔ دلیل مثلاً بدیهی بود و دیگری نظری نتیجه نظری است یا مثلاً اگر احدهما کلیه بود و دیگری جزئیه نتیجه جزئیه است و یا اگر یکی موجه بود و دیگری سالبه نتیجه سالبه است و یا اگر یکی علمی بود و دیگری ظنی نتیجه ظنی خواهد بود و... و در ما نحن فیه مقدمه اول استدلال ظنی بود چون ما از ظاهر کلام به دست آوردیم که مراد ناقل اتفاق الكل است، ولی احتمال خلاف هم داشت. حال که استکشاف برای مخاطب ظنی بود باید قرائن خارجی را هم ملاحظه کند که بعضی‌ها موجب ظن بیش‌تری می‌شوند

تا بعضی دیگر و آن قرائن عبارتند از:

آیا ناقل اجماع در هنگام نقل از جهت ضابطیت و کثیر الحفظ بودن در چه درجه‌ای است؟

آیا مدّعی اجماع حین النقل تقوا و ورع در نقل او تا چه حدّی است؟

آیا حاکی اجماع در هنگام حکایت بضاعت علمی اش چه مقدار بوده است؟

آیا دقت نظر مدّعی اجماع در چه سطحی بوده؟

آیا اطلاع و آگاهی وی از کتاب‌های فقهی و اقوال فقها تا چه میزانی بوده؟

آیا اقوال مختلفه و پراکنده در ابواب گوناگون را تا کجا استقصا نموده؟

تمام این امور مؤثرند و در این امور احوالات علمای مختلف است و از قول بعضی اطمینان بیش‌تری حاصل می‌گردد. همچنین باید ملاحظه کند وضع کتبی را که اجماع در آن‌ها نقل شده که آیا نویسنده در این کتاب بنا را بر مسامحه گذارده و یا بنا را بر تدقیق و تتبع کافی و وافی گذاشته؟ چون چه‌بسا مؤلفی بسیار محترم و عالی‌مقام و مدقق باشد، ولی در خصوص این کتاب بنا را بر مسامحه گذارده در این‌جا ادعای اجماع او قدری موهون می‌شود و چه‌بسا فردی نخستین کتاب را در دست تألیف دارد و بنا را بر دقت گذارده و لذا به اجماع او بیش‌تر می‌شود رکون و اعتماد کرد و هکذا قرائن دیگری که محقق تستری آورده و قبلاً در مقدمهٔ اولی بدان‌ها اشاره شد.

قوله: ثم لیلحظ مع ذلك: سپس محقق تستری می‌افزاید:

مجتهدی که اتفاق الكل و اجماع برای او حکایت و نقل می‌شود نباید به همین اجماع منقول اکتفا کند، بلکه وظیفه دارد خود او نیز قیام کرده و در فتاوی فقهی تتبع کند و محصل خویش را به منقول دیگری ضمیمه سازد تا به نتیجه برسد که همان استکشاف حجت معتبره است (دلیل این‌که چرا حق ندارد به اجماع منقول اکتفا کند؟ سابقاً در بیان نظریهٔ نهایی شیخ ذکر شد) همچنین مجتهد حق ندارد به همین اجماع منقول اکتفا کند، بلکه باید از سایر



امارات ظنیه‌ای هم که در استنباط دخیلند و به نحوی تأثیر دارند استفاده کند و به آن‌ها هم سری زده و ملاحظه نماید؛ چرا که این ملاحظه و تحقیق کامل و وظیفه مجتهد و مقتضای اجتهاد اوست و لافرق که آن امور خارج از اجماع منقول را که ملاحظه می‌کند از امور وجدانی و علمی باشد مثل تتبع اقوال و تحصیل اجماع و یا از امور ظنیه باشد مثل نقل شهرت، ظاهر آیه، ظاهر حدیث و... و نیز لافرق که از اقوال علمای متقدم بر مدعی اجماع باشد و یا از معاصرین او و یا دانش‌مندان پس از وی باید این‌ها را هم ملاحظه کند و هنگامی که این امارات را ملاحظه نمود چه‌بسا خود را از مراجعه به گفتار ناقل مستغنی می‌بیند چون مطمئن شده که هر آن‌چه را ناقل تتبع کرده بود او نیز تتبع کرده و گاهی بعد از تتبع و ملاحظه اقوال به این نتیجه می‌رسد که بیش از ناقل اجماع اقوال را تتبع کرده و یا متوجه می‌شود که ناقل اجماع در مسئله‌ای نقل اجماع کرده که به ندرت حکم آن در کلمات فقها بیان شده و... در این صورت به کلام ناقل اعتنا نمی‌کند.

پس به‌طور کلی وظیفه مجتهد عبارت است از اجتهاد و استفراغ وسع در مسیر تتبع و ملاحظه امارات در همه جا چه در باب شناخت ادله احکام و چه در باب شناخت معارضات و مخصصات و مقیدات و... و چه در باب اجماع منقول که این حساب علی‌حده‌ای ندارد و مجتهد همه جا باید به نظر و فحص و ملاحظات خود متکی باشد مساوی است که نظریه او در نتیجه با رأی ناقل اجماع متحد و هماهنگ شود و یا مختلف گردد.

سؤال: اگر به اجماع منقول تنها نباید اعتماد کرد پس فایده نقل اجماع چیست؟

جواب: دو فایده دارد:

۱. در مواردی که بعد از تتبع ظن پیدا کردیم و یا لااقل احتمال دادیم که ناقل اجماع تتبع بیش‌تری داشته و به فتاوی‌ی دست‌یازیده بود که ما به آن‌ها

نرسیدیم و یا قبل از تتبع چنین اطمینانی داشتیم به این اجماع منقول با ضمیمه امارات اعتماد می‌کنیم.

۲. در مواردی هم که مطمئن شدیم که تتبع ناقل بیش‌تر از ما نبوده چنان‌که نقل او با استتاج خود ما موافق بود این اجماع منقول مؤید خواهد شد و نظر ما را تقویت می‌کند چون کاشف از هماهنگی نسخه‌های کتب موجوده عند المنقول الیه و الناقل است.

سؤال: تبعات خود مجتهد چه فوایدی دارد؟

جواب: چنان‌که ذکر شد نتایج فراوانی بر این تتبع مترتب می‌شود:

۱. در بعضی جاها مجتهد پس از تتبع خود را بی‌نیاز از مراجعه به اجماع منقول می‌داند چون مطمئن است که به همان اندازه یا بیش‌تر تتبع کرده و با وجود محصل چه حاجتی به منقول.

۲. در مواردی هم ناقل قول فرضاً ۵۰ نفر را نقل می‌کند و خود مجتهد هم قول ۵۰ نفر دیگر را تتبع کرده از انضمام مجموع به نتیجه می‌رسد که اگر هر یک بدون دیگری بود کاشفیت نداشت.

۳. در مواردی هم پس از تتبع ملفت می‌شود که اجماعات فلان مدعی اجماع بر اجتهاد خود او مبتنی بوده نه بر تتبع آرا. پس ارزشی ندارد.

۴. در مواردی هم بعد از تحقیق متوجه می‌شود که دیگران هم مطابق این ادعای اجماع کرده‌اند و مؤید اجماع منقول اولی می‌شود.

۵. در مواردی هم بعد از تحقیق ملاحظه می‌کند که دو اجماع متعارض در مسئله ادعا شده و لذا باید جدیت کند و رجحان احدهما را بر دیگری به دست آورد از راه اماراتی که ذکر شد از قبیل وضع ناقل که ضبط در نقلش و تورعش بیش‌تر است و به حسب زمان نقل و... .

در خاتمه محقق تستری می‌گوید: از مطالبی که برای شما گفتم سرّ این مطلب روشن می‌شود که چرا معظم فقها در مقام استدلال تنها به اجماعات

منقوله اعتماد نمی‌کنند، بلکه همواره درصدد تحصیل امارات و مؤیدات خارجیّه برمی‌آیند تا به ضمیمه اجماع مجموعاً دلیل شوند و نیز سرّ این مطلب روشن می‌شود که چرا بسیاری از اجماعات را ردّ می‌کنند و می‌گویند: هذا مجرد ادعا. و یا می‌گویند: در مسئله مخالف وجود دارد و اجماع نیست و... سرّ تمام این مطالب آن است که ناقل اجماع فقط نقل سبب می‌کند آن هم در حدّ توان و وسع خودش و این مقدار به تنهایی کافی نیست و مستلزم عادی با رأی امام علیه السلام یا حجت معتبره نیست، بلکه سایر امارات را نیز باید ملاحظه کنیم به خصوص در مسائلی که ذات الاقوال است و یا از فروع نادره‌ای است که کم‌تر کسی متعرض آن شده در این امور به طریق اولی نمی‌توان به اجماع منقول تکیه کرد همچنین اگر ناقل از کسانی است که لایعتد بنقله چون معاصر ما بوده و یا اطلاعات او کم بوده و یا مبنای او بر مسامحه بوده و... آری، احتیاج به اجماع منحصر می‌شود به بعض قلیلی از مسائل که از قدیم معنون بوده و آن هم نسبت به قلیلی از علما و گروه معدودی از ناقلین که با تبع فراوان نقل می‌کنند و در دوران پختگی خود نقل می‌کنند. (انتهی کلامه رفع مقامه).

قوله و لکنک خبیر: (بازگشت به سخنان شیخ اعظم علیه السلام) مرحوم شیخ پس از نقل عبارت محقق تستری به قضاوت می‌نشینند و می‌فرمایند: شما خوانندگان محترم توجه دارید این فایده‌ای که مرحوم تستری در آخر کلامش گفت (که اجماع منقول در قلیلی از مسائل و برای قلیلی از علما ارزش دارد) فایده‌ای مهم و معتدبه نیست، بلکه وجودش کالعدم است؛ زیرا مکرّر گفتیم: اجماعات منقوله در کتب اگرچه ظهور دارند در اتفاق الكل فی عصر واحد، بلکه بعضی‌ها ظهور دارند در اتفاق الكل فی الاعصار و الامصار و لکن عقل اجازه نمی‌دهد که ما همین ظهور را اراده کنیم، بلکه قدر متیقن از این اجماعات، اتفاق المعروفین و به عبارت دیگر، اتفاق همه ارباب کتب فتواییه است و

مکرر گفتیم که اتفاق معروفین عادتاً و عرفاً مستلزم قول معصوم علیه السلام نیست به خصوص اگر اتفاق معروفین یک عصر باشد نه همه اعصار و به خصوص اگر معروفین سایر اعصار با این عصر مخالف باشند که در این صورت هرگز ملازمه عادی نخواهد بود. آری، اتفاقاً و تصادفاً ممکن است برای کسی روی حسن ظن و یا جهات دیگر از اتفاق معروفین حدس قطعی به قول امام حاصل شود، ولی این اتفاق است که گاهی هست گاهی هم نیست و ارزشی ندارد.

نه تنها اتفاق معروفین کاشف قطعی از رأی امام علیه السلام نیست، بلکه کاشف از یک دلیل معتبر ظنی (که لو وصل الینا لعملنا به) نیز نیست چون شاید معروفین اعصار به دلایلی تمسک نموده‌اند که اگر به دست ما می‌رسید به آن‌ها اعتماد نمی‌کردیم.

مثال: معروف بود میان قدما از اصحاب تا زمان علامه که ماء البشر قلیل ینفعل بالملاقاة. حال از کجا و به کدام دلیل چنین فتوایی می‌دادند؟ شاید فتوای بعضی‌ها بر اساس این بوده که اخبار نجاست را دیده، ولی از اخبار طهارت که معارضند اطلاعی نداشته‌اند لذا چنین فتوایی داده. و اما بعضی دیگر شاید به اخبار معارض هم مطلع شده بودند با این حال، بدان‌ها عمل نکرده‌اند که خود این علل فراوانی دارد:

۱. شاید به نزد بعضی‌ها سند این اخبار ناتمام بوده لذا اعتنا نکرده‌اند.
۲. شاید به نزد بعضی دیگر این‌ها خبر واحد بودند و لذا اعتنا نکرده چون به خبر واحد عمل نمی‌کند.
۳. شاید به عقیده بعضی دیگر دلالت این اخبار بر طهارت آب چاه ناتمام بوده لذا عمل نکرده‌اند.

۴. شاید به عقیده بعضی‌ها اخبار طهارت با اخبار نجاست متعارض بوده و هر دو حجت و تام الدلالة بوده‌اند و لکن اخبار نجاست را به یکی از

مرجحات باب تعادل و ترجیح بر اخبار طهارت ترجیح داده لذا اعتنا نکرده و... حال اگر مجتهدی مثل علامه پیدا شد و به عقیده او اخبار طهارت از هر جهت برتری داشت او به اخبار طهارت عمل می‌کند و به اخبار نجاست اعتنا نمی‌کند پس ملاحظه می‌کنید که اتفاق المعروفین حتی کاشف از حجت معتبره هم نیست.

قوله فالانصاف: انصاف (دلیل پنجم شیخ اعظم رحمته) این است که اگر ما اهل دقت باشیم و مسامحاتی را که در امثال زمان ما حاکم شده که هر امر مظنون را به دیده علم و یقین و به منزله آن حساب می‌کنند کنار بگذاریم باید بگوییم که قدر متقین از اتفاق الكل و ادعای اجماع همان اتفاق صاحبان کتب فقهی و فتوایی است و اتفاق المعروفین بر حکمی از احکام همان گونه که به تنهایی و بدون ضم ضمیمه کاشف قطعی از رأی امام رحمته و مستلزم عادی موافقت امام رحمته نیست همچنین استقلالاً مستلزم حجت ظنیه معتبره هم نیست و لذا نتوان به این اجماعات به تنهایی اعتماد کرد پس تنها راه حل این است که مجتهدی که منقول الیه است خودش آستین بالا زده و کمر همت محکم بسته و به سراغ امارات دیگر رود تا شاید از انضمام مجموع آن امارات به این اجماع منقول بتواند به نتیجه برسد که همان کشف قول امام یا حجت معتبره باشد، البته امارات هم همه یکسان نیستند:

گاهی از انضمام امارات به رأی معصوم رحمته می‌رسد مثلاً اتفاق معروفین تا زمان شیخ را خود شیخ طوسی برای ما نقل می‌کند و اتفاق جمیع ارباب کتب را از زمان شیخ تا به امروز خودمان تتبع کردیم عادتاً حدس می‌زنیم که هذه المقالة بلغ الى الفقهاء من امامهم.

و گاهی از انضمام امارات به حجت معتبره می‌رسیم مثل انضمام فتوای مشهور متأخرین به مشهور متقدمین که اولی تبعی و دومی نقلی بوده و بعید است مشهور بدون مدرک معتبر فتوا دهند.

و گاهی از انضمام امارات هم به نتیجه‌ای نمی‌رسیم در اثر ضعف اماره و عدم اعتنا به آن مثل انضمام خبر واحد ضعیف به آن اجماع منقول و یا مثل انضمام اتفاق معروفین در عصری به نقل اتفاق معروفین عصر دیگر پس جابه‌جا مسئله فرق پیدا می‌کند.

قوله: و من ذلک ظهر: شیخ رحمته الله می‌فرماید: از این مطالب روشن می‌شود که مرحوم تستری قائل به تفصیل نیست، یعنی نمی‌خواهد بگوید که بعضی از اجماعات منقوله استقلالاً ملازمه با رأی امام یا حجت معتبره دارند و معتبرند و بعضی‌ها ندارد پس حجت نیستند آن‌گونه که از ظاهر آخرین جمله ایشان به دست می‌آید چون دانستیم که قدر متیقن از اجماع همانا اتفاق المعروفین است آن هم به تنهایی مستلزم حجت معتبره نیست البته استلزام عادی همچنین مرحوم تستری مدعی نیست که اجماع منقول بماهو اجماع منقول فی الجمله، یعنی به عنوان جزء الحجة ارزش دارد، بلکه خلاصه کلام ایشان این شد که مدعی اجماع که می‌گوید: اجمع الفقهاء علی کذا کلامش ظهور دارد در اجماع تبعی و حسی و چون عادل است ما او را در این اخبارش تصدیق می‌کنیم منتهی اگر این اخبار به تنهایی و یا با انضمام امارات ما را به حجت معتبره رساند ارزش دارد و گرنه ارزش ندارد و بعد هم تعمیم می‌دهد که این سخن به نقل اجماع اختصاص ندارد در نقل شهرت هم جاری و ساری است و هکذا....

### متواتر منقول

تا به حال بحث ما راجع به اجماع منقول به خبر واحد بود که دو شعبه دارد:

۱. خود مجتهد اقوال را تتبع کرده و برای ما حکایت اجماع می‌کند.
۲. دیگری رفته و فحص کرده و تحصیل اجماع کرده و به این مجتهد خبر داده و این مجتهد به ما می‌گوید اخبارنی فلان بان الحکم فی کذا کذا بالاجماع.

از حالا به بعد بحث ما راجع به تواتر منقول به خبر واحد است. بیان ذلک: گاهی شخص مخبر از قبیل شیخ طوسی رحمته الله مثلاً از سنت، یعنی قول یا فعل یا تقریر معصوم حکایت می‌کند و خبر می‌دهد چنین خبری نامش روایت مصطلح است و مشمول ادله حجیت خبر واحد هم هست چون خبر حسّی اثر دار است و در آینده به تفصیل بحث خواهد شد. و لافرق که بلاواسطه خبر از معصوم رحمته الله دهد. مثلاً بگوید:

حدثني ابو عبدالله الصادق رحمته الله و یا مع الواسطة او الوسائط خبر دهد مثلاً بگوید: عن فلان، عن فلان عن ابی عبدالله رحمته الله ...

و گاهی شیخ طوسی رحمته الله از اجماع و اتفاق فقها بر حکمی از احکام حکایت می‌کند این قسم نامش اجماع منقول به خبر واحد است که تا به حال به تفصیل درباره آن بحث شد.

و گاهی شیخ طوسی برای ما از تواتر یک خبر گزارش می‌دهد مثلاً می‌گوید: بلغنی بالتواتر ان المعصوم رحمته الله قال كذا او فعل كذا او قرّر فلاناً علی كذا یا می‌گوید: به تواتر شنیده‌ام که زید مرده است فعلاً این قسم مورد بحث است و سؤال این است که: آیا نقل تواتر ارزش دارد یا خیر؟

مرحوم شیخ انصاری رحمته الله می‌فرماید: مطالبی که درباره اجماع منقول گفته شد کلمه به کلمه در باب تواتر منقول هم گفته می‌آید و آن این‌که: گاهی شیخ طوسی مثلاً، به‌طور اجمالی و سربسته برای ما تواتر نقل می‌کند. برای مثال، می‌گوید: بلغنی بالتواتر ان المعصوم رحمته الله قال كذا و كذا، ولی بیان نکرده که مراد از تواتر چیست؟

آیا قول ۱۰ نفر است؟ یا قول ۲۰ نفر؟ یا قول ۱۰۰ نفر؟ و یا قول هزار نفر؟ چنین نقل تواتری برای خود شیخ که متواتر وجدانی است ارزش دارد، ولی برای منقول الیه ارزش ندارد؛ زیرا در باب تواتر هم مثل باب اجماع مبانی و مسائل فرق دارد و به اختلاف اشخاص و اقوال فرق دارد شاید برای شیخ

طوسی از اخبار سه نفر علم حاصل شده و نامش را متواتر گذاشته، ولی به عقیده ما در فلان حادثه قول سه نفر کافی نیست و اخبار سه نفر ملازمه عادیه با تحقق مخبره ندارد، بلکه اتفافی و تصادفی است که قد يحصل و قد لایحصل، برای هر کس چنین حسن ظنی باشد این علم می‌آید و برای هر کسی نباشد نمی‌آید.

و گاهی جناب شیخ طوسی رحمته الله به‌طور تفصیلی و مشخص برای ما نقل تواتر می‌کند. برای مثال، می‌گوید: اخبرنی الف عادل بان فلاناً مات و دفن و... چنین نقل تواتری ارزش دارد، یعنی ما خبر شیخ را که عادل است می‌پذیریم چون احتمال تعمد کذب با آیه نبأ منتفی است و سایر احتمالات را هم با اصول عقلاییه دفع می‌کنیم و معنای پذیرفتن خبر عبارت است از ترتیب اثر منتهی برای خود شیخ این تواتر وجدانی بوده لذا یقین وجدانی به تحقق مخبر به دارد و برای منقول الیه این تواتر منقول است و لذا یقین تبعیدی به تحقق مخبر به می‌آورد.

نکته: در باب نقل اجماع باید خود ناقل برود و فتاوا را تتبع کند لذا گفتیم عقلاً و عادتاً محال است که یک انسان هر چند جدی بتواند اقوال همه فقهای طول تاریخ را تتبع کند، ولی در باب نقل تواتر، خود مدعی نرفته و تحصیل تواتر نکرده، بلکه دیگران آمده و به او خبر داده‌اند و لذا امری کاملاً میسور و ممکن است.

قوله لکن لیعلم: هر خبری متناسب با خود آثار و تبعاتی دارد خبر متواتر هم داخل در این قانون کلی است و روی هم رفته سه نوع اثر در باب خبر متواتر وجدانی هست که نقل تواتر نسبت برخی از آن آثار مطلقاً حجت است چه نقل تواتر اجمالی و چه تفصیلی و نسبت به برخی از آنها مطلقاً حجت نیست و نسبت به بعضی از آن آثار اگر به‌طور مجمل نقل شود حجت نیست، ولی اگر به‌طور مفصل نقل شود حجت است.



و آن آثار عبارتند از:

۱. یکی از آثار خبر متواتر عبارت است از تصدیق شنونده مخبر را و حکم به این که مخبر به در واقع و نفس الامر محقق شده. برای مثال، تصدیق کند که آری، زید مرده است تا آثار موت مترتب شود نسبت به این اثر تواتر وجدانی، یعنی این که صد نفر به خود من بگویند اثر دارد و اما تواتر منقول اگر نقل تواتر به طور مجمل باشد ارزش ندارد، ولی اگر به طور مفصل باشد باید آن سبب را محاسبه کرد اگر قول سه نفر را نقل می کند ارزش ندارد و اگر از قول هزار عادل خبر می دهد حتماً ارزش دارد.

۲. نسبت به آن آثاری که علی کل حال بر نقل تواتر مترتب است همان طور که تواتر وجدانی حجت است نقل تواتر هم مطلقاً حجت است چه به طور اجمال و یا تفصیل مثلاً شما نذر کردید که هر خبری به صورت متواتر به شما رسید در کتاب حدیث یادداشت کنی و قید نکردی که متواتر باشد نزد خودم یا نزد شیخ طوسی، بلکه متواتر فی الجملة را نذر کردی که: بنویسی در این جا وقتی شیخ طوسی فرمود: بلغنی بالتواتر عن الصادق علیه السلام کذا و کذا خوب به نظر خود شیخ متواتر است باید شما به نذرتان وفا کنید.

۳. بعضی از آثار هم مطلقاً مترتب نیست مثلاً شما نذر کرده اید که هر حدیثی به عقیده من متواتر بود آن را در کتابم بنویسم. حال به عقیده شیخ طوسی خبر به حدّ تواتر رسیده، ولی به نزد شما ثابت نیست و لذا وجوب وفای به نذر ثابت نیست و نسبت به این آثار تواتر منقول ارزش ندارد و چه مجملاً و چه مفصلاً، بلکه چنین اثری فقط بر متواتر وجدانی بار می شود و لا غیر.

قوله و من هنا يعلم: تا به حال روی مثال عرفی بحث کردیم. حال یک مثال شرعی و فقهی می زنیم و آن این که: قراء سبعة، یعنی نافع، ابو عمرو، کسایی، حمزة، ابن عامر، ابن کثیر و عاصم در سوره حمد، «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» قرائت

کرده‌اند، ولی سه قاری دیگر که ابوجعفر و ابویعقوب و ابی بن خلف باشد که سه برادرند **(مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ)** قرائت کرده‌اند. حال عند المشهور قرائت قراء سبعة متواتر است و عند العلامة و الشهید رحمتهما قرائت این سه قاری هم متواتر است. حال قرائت مالک در نماز مجزی است، ولی قرائت ملک آیا مجزی است یا خیر؟ باید قرائت متواتر باشد تا بشود به عنوان قرآن و در نماز قرائت کرد. حال اگر قرائتی متواتر وجدانی باشد مثل قرائت رسول خدا صلی الله علیه و آله و شنیدن اصحاب سپس نقل آن‌ها به دیگری خواندن آن در نماز قطعاً مجزی است و اگر متواتر منقول به متواتر باشد باز هم قرائت آن در نماز جایز است، ولی اگر متواتر منقول به خبر واحد باشد مثلاً شهید اول بگوید: «بلغنی بالتواتر ان رسول الله صلی الله علیه و آله قرء فی صلاته ملک یوم الدین» آیا این متواتر منقول به خبر واحد حجت است و می‌توان آن را در نماز خواند یا خیر؟

مطلب دو صورت دارد:

۱. اگر گفتیم جواز قرائت در نماز از آثار قرآن واقعی است چه ما یقین به تواتر داشته باشیم یا نه بلاشکال می‌توان به نقل تواتر از زبان شهید اعتماد کرد منتهی اگر به صورت مجمل نقل تواتر کند مثلاً بگوید: بلغنی بالتواتر... کافی نیست چون مبانی در این باب فرق دارد و اگر به صورت تفصیلی نقل کند مثلاً بگوید: «اخبرنی الف عادل بان النبی صلی الله علیه و آله قرء ملک یوم الدین» ارزش دارد خلاصه شرط قبول این خبر آن است که مابین این خبر و مابین آن لوازم ملازمه عادیه باشد که هست.

۲. و اگر گفتیم جواز قرائت در نماز از آثار قرآن متواتر با وصف متواتر بودن است منتهی متواتر فی الجملة ولو عند شخص آخر باز هم به خبر شهید می‌توان اعتماد کرد و نماز خواند، ولی اگر گفتیم جواز قرائت در نماز از آثار قرآن متواتر به عقیده خود من است نمی‌توانیم به خبر شهید اعتماد کنیم چون نزد خود من تواتر ثابت نشده.

حال جناب محقق ثانی و شهید ثانی که گفته‌اند: «يجوز قراءة ملك يوم الدين في الصلاة» چون علامه و شهید اول خبر داده‌اند به تواتر «مَلِكٍ» منظورشان صورت اول و دوم است و جناب صاحب مدارک و محقق اردبیلی که گفته‌اند جایز نیست نظرشان به صورت سوم است، شیخ رحمته الله می‌فرماید: نظر این دو مبتلابه اشکال است چون جواز قرائت منوط به قرآن واقعی است و آن هم با نقل تواتر ثابت می‌شود البته به شرط استلزام عادی.

## ۴. شهرت فتواییه

چهارمین اماره ظنیه‌ای که در مباحث حجیت ظن مورد بحث واقع شده و جمعی پنداشته‌اند که از امارات معتبره است، شهرت فتواییه است. قبل از ورود در اصل بحث چند مقدمه را ذکر می‌کنیم:

الف) شهرت دارای تقسیماتی است که ذیلاً به اهم آن‌ها اشاره می‌شود:  
تقسیم اول: شهرت بر سه قسم است:

۱. شهرت روایی و آن عبارت است از این که مشهور محدثین حدیثی را در کتب حدیث ثبت کرده‌اند اگرچه مشهور فقها طبق آن فتوا نداده‌اند و شذوذ عملی دارد.

۲. شهرت عملی و آن عبارت است از این که مشهور محدثین به استناد حدیثی فتوا داده و بر آن عمل نموده‌اند ولو شهرت روایی هم نداشته باشد.

۳. شهرت فتوایی و آن عبارت است از فتوای مشهور بر حکمی از احکام بدون آن که مستند فتوای مشهور برای ما روشن باشد، بلکه صرف فتوای مشهور است.

نسبت میان این اقسام را در جلد سوم شرح اصول فقه آورده‌ام و از تکرار آن معذورم. حال بحث ما در باب شهرت فتواییه است.

تقسیم دوم: شهرت بر دو قسم است:

۱. شهرت محصله و آن عبارت است از این که خود فقیه فتاوی مشهور فقها را تتبع نموده و در کتاب خود ادعای شهرت می‌کند.

۲. شهرت منقوله و آن عبارت است از این که فقیه دیگر رفته و فتوای مشهور را تتبع کرده و برای ما نقل شهرت می‌کند، بحث ما در شهرت محصله است و اما شهرت منقوله در باب اجماع منقول فی الجمله بدان اشاره شد.

ب) تردیدی نیست در این که فتوای مشهور برای ما گمان‌آور است و گمان بر دو قسم است: ۱. ظن خاص، ۲. ظن مطلق.

حال کلام در حجیت شهرت از باب ظن خاص است که آیا دلیل خاصی بر حجیت آن داریم یا نه اما از باب ظن مطلق و مقدمات دلیل انسداد که جای بحث نیست و بلاشکال حجت است منتهی مخصوص به زمان انسداد است.

ج) به قول مرحوم آشتیانی در ص ۱۳۹ از بحر الفوائد:

لا کلام فی انه يعتبر عدم موافقة الكل و الا لم یکن شهرة بل یدخل فی الاجماع و انما الکلام فی انه هل يعتبر فیها العلم بمخالفة بعض المعروفین أو يعتبر فیها عدم العلم بالموافقة و ان لم یعلم بالمخالفة صریح شیخنا قدس سره الثاني.

با حفظ این سه مقدمه می‌گوییم: بحث در این است که آیا شهرت فتوایه از باب ظن خاص، حجیت دارد یا خیر؟ در این زمینه دو مبنا وجود دارد:

۱. گروهی مانند شهید اول و دیگران، طرفدار حجیت شهرت فتوایه هستند.  
۲. و گروه دیگر و مشهور میان متأخرین، عدم حجیت شهرت از باب ظن خاص است.

گروه دوم نیازی به استدلال جداگانه بر ابطال و نفی حجیت ندارند، بلکه کافی است ادله مخالفین را رد کنند و ثابت کنند که دلیل خاصی بر حجیت شهرت نداریم. آن‌گاه شهرت در اصل اولی که حرمت عمل به مظنه باشد باقی خواهد ماند و عمل بدان حرام می‌گردد.

و اما گروه اول: روی هم رفته به سه دلیل تمسک کرده‌اند:

### دلیل اول: مفهوم موافقت

اگر ادله حجیت خبر واحد، خبر را شامل است پس به طریق اولی شهرت را باید شامل گردد و لکن شمول نسبت به خبر ثابت است پس باید نسبت به شهرت هم شامل باشد.

اثبات ملزوم: در آینده تفصیلاً خواهد آمد که ادله حجیت، خبر واحد را شامل است.

اثبات ملازمه: چون مناط حجیت خبر واحد افاده ظن است و تردیدی نیست در این که ظن حاصله از شهرت به مراتب از ظن حاصله از خبر واحد قوی‌تر است چون در خبر گاهی راوی یک نفر است آن هم عامی، ولی در شهرت اولاً فتوای مشهور است و ثانیاً همه عالم و عادلند و لذا اطمینان قوی‌تری برای انسان حاصل می‌شود. پس اگر خبر را می‌گیرند باید شهرت را هم بگیرند.

شیخ رحمته‌الله می‌فرماید: نظیر این استدلال را شهید ثانی در مسالک در باب شیاع ظنی دارند.

بیان ذلک: شهرت در احکام شرعیه است که فلان حکم مشهور است، یعنی اکثر علما طبق آن فتوا داده‌اند، ولی شیاع در موضوعات خارجیّه است مثل رؤیت هلال و... حال بلاشکال بینّه، یعنی شهادت عدلین در موضوعات حجت است و دلیل دارد.

شهید ثانی رحمته‌الله فرموده: اگر بینّه حجیت دارد پس باید به طریق اولی شیاع حجت باشد؛ زیرا که ظن حاصل از شیاع چه بسا به مراتب اقوی باشد از ظن حاصله از شهادت عدلین پس بالاولویه باید حجت باشد.

جواب مرحوم شیخ: روی هم رفته سه اشکال بر این استدلال وارد می‌شود.

اشکال اول: شما در استدلال خود شهرت فتواییه را به خبر واحد قیاس نمودید آن هم به قیاس اولویت ما می‌گوییم: این قیاس اولویت از نوع اولویت‌های ظنی است و اولویت ظنیه به مراتب از شهرت ضعیف‌تر است با این حساب چگونه برای اثبات حجیت شهرت به آن تمسک می‌کنید؟

توضیح مطلب: به‌طور کلی در قیاس اصلی و فرعی وجود دارد و غرض از قیاس کشاندن حکم اصل به سوی فرع است به واسطه وجود قدر جامع میان آن دو و آن‌گاه قیاس بر دو قسم است:

۱. قیاس مساوات که اصل با فرع در دارا بودن آن مناط مساویند مثل فقاع و خمر نسبت به مسکر بودن این همان قیاسی است که بالاجماع نزد علمای شیعه باطل است.

۲. قیاس اولویت که مناط موجود در اصل به طریق اولی و قوی‌تر در فرع هم موجود است قیاس اولویت نیز دو قسم است:

الف) گاهی اولویت یک اولویت قطعی است، یعنی اولویتی است که همهٔ عقلای عالم آن را از ظاهر کلام می‌فهمند نظیر آنچه در باب مفهوم موافقت از مفاهیم هست که اگر یک ذرهٔ کار شر کیفر دارد پس به طریق اولی کار شر بزرگ‌تر کیفر خواهد داشت (فمن يعمل مثقال ذرة... این قسم ارزش‌مند است.

ب) و گاهی اولویت، یک امر ظنی است، یعنی به قول رحمت‌الله در حاشیه:

استخراج مناط الحكم ظناً و الحاق ما كان المناط فيه اقوى بالاصل في الحكم.

و ما نحن فيه از این قبیل است، یعنی اول آمدیم و برای حجیت خبر واحد مناط درست کردیم و گفتیم فلسفهٔ حجیت خبر واحد افادهٔ ظن است سپس گفتیم همین مناط، بلکه قوی‌تر در شهرت هم هست پس باید حجت شود، ولی از کجا مناط حجیت خبر واحد افادهٔ ظن بما هو ظن باشد؟ احتمالات دیگری هم هست که در اشکال ثانی خواهیم گفت در نتیجه این استدلال از

قبیل قیاس اولویت ظنیه است و چنین قیاسی به مراتب از شهرت فتواییه ضعیف تر است؛ زیرا به قول مرحوم ملا رحمت‌الله کرمانی شاگرد مرحوم میرزای آشتیانی در حاشیه:

مرتبة الشهرة هي الظن بالإعتبار و بعدها الشك في الإعتبار و بعده الظن بعدم الإعتبار و بعده القطع بعدم الإعتبار و هذه المرتبة هي مرتبة الأولوية الظنية.

یعنی شهرت فتواییه مظنون الاعتبار است و پایین تر از آن مشکوک الاعتبار بودن است و پایین تر از آن موهوم الاعتبار بودن و پایین تر از آن مقطوع العدم بودن است و اولییتی که شما درست کرده‌اید در این مرحله است. حال با امری که خودش مسلم البطلان است به حکم اخبار متواتری که در بطلان قیاس آمده و چند درجه با مقام شهرت فاصله دارد چگونه می‌توانید حجیت شهرت را ثابت گردانید؟! (این اشکال بر ملازمه بود).

اشکال دوم: از اشکال اول هم که صرف نظر کنیم می‌گوییم: اصل اولویت را ما قبول نداریم چون ریشه اولویت در این است که مناط حجیت را افاده ظن بما هو ظن بدانیم تا بتوانیم بگوییم این مناط در شهرت بالاولویة وجود دارد و... اما ما قبول نداریم که مناط حجیت خبر واحد افاده ظن باشد، بلکه سه احتمال وجود دارد که اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال:

الف) شاید مناط حجیت افاده ظن بما هو ظن باشد طبق این احتمال استدلال فوق صحیح است.

ب) و شاید مناط حجیت خصوص ظن حاصله از خبر ثقه باشد نه ظن حاصله از هر طریقی پس نتوان به باب ظن شهرتی سرایت داد طبق این احتمال استدلال غلط است.

ج) و شاید هم حجیت خبر واحد تبعدی محض باشد، یعنی دلیل گفته باید عمل کنید و ما عمل می‌کنیم اما به چه مناطی؟ جای این پرسش نیست، مناط تبعد است و وقتی تبعدی شد تابع نص است و نسبت به خبر دلیل خاص



داریم لذا متابعت می‌کنیم اما نسبت به شهرت نداریم، طبق این احتمال هم استدلال ناتمام است پس اصلاً اولویتی در کار نیست تا بتوان حکم خبر را به شهرت سرایت داد.

اشکال سوم: شما نام این استدلال را مفهوم موافقت گذاشتید ما می‌گوییم این از نوع قیاس اولویت ظنی است و نه مفهوم موافقت.

بیان ذلك: مفهوم موافقت عبارت است از استفاده حکم فرع از ظاهر دلیل لفظی، یعنی خود کلام به ظهور لفظیه و به دلالت التزامیه لفظیه که لزوم بین بالمعنی الاخص دارد حکم فرع را دلالت دارد و قبلاً ثابت شد که ظهورات لفظیه حجیت دارند چه ظهور منطوقی و چه مفهومی، مفهومی هم چه مفهوم مخالفت و چه مفهوم موافقت، ولی قیاس اولویت ظنی عبارت است از استفاده حکم فرع از اصل به توسط تنقیح مناط آن هم ظنی نه قطعی و ما نحن فیه از این قبیل است پس نامگذاری شما هم ناتمام است.

### دلیل دوم: مرفوعه زراره

تفصیل این حدیث در باب تعادل و تراجیح ص ۴۴۶ کتاب رسائل خواهد آمد. ولی محل شاهد این است که: زراره می‌پرسد: یا ابن رسول الله، گاهی از قول شما دو خبر و حدیث متعارض برای ما نقل می‌کنند ما به کدام یک عمل کنیم؟ حضرت فرمود:

خذ بما اشتهر بين اصحابك و دع الشاذَّ النادر...

کیفیت استدلال: به دو بیان می‌توان استدلال کرد:

الف) بگوییم: اگرچه مورد سؤال زراره روایت است نه فتوا، ولی جواب امام علیه السلام عام و کلی است، یعنی فرموده: خذْ بما اشتهر، یعنی اخذ کن به چیزی که مشهور است این چیز اطلاق دارد و قابل صدق بر شهرت فتواییه نیز هست و قانون اصولی این است که: العبرة بعموم الجواب لا بخصوص السؤال، پس

ظاهر حدیث عام است و شهرت فتواییه را نیز شامل است.

ب) بگوئیم: بر فرض که ظاهر حدیث عمومیت نداشته و مراد از ماء موصوله خصوص روایت باشد به قرینه سؤال سائل و لکن به تنقیح مناط تعمیم را به دست می‌آوریم به این بیان که: تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بعلیه ذلک الوصف للحکم و در این جا امام فرموده خذ بما ای خذ بالروایة، ولی به دنبال آن صفت اشتهر را آورده، یعنی خذ بالروایة المشهورة و این مشعر به آن است که روایت بودن خصوصیتی ندارد، بلکه اگر به روایت هم عمل می‌کنی چون مشهور است ارزش دارد پس مناط و علت و جواب اخذ به حدیث مشهور بودن است و العلة تعمیم، یعنی هر جا علت بود حکم هم هست و حیث این که در شهرت فتواییه هم شهرت هست پس حکم هم که حجیت است باید باشد.

### دلیل سوم: مقبولة عمر بن حنظله

تفصیل این حدیث را مرحوم صاحب وسائل در جلد ۱۸ آورده و مرحوم شیخ انصاری هم در ص ۴۴۴ از کتاب رسائل خواهد آورد، ولی محل شاهد این است که راوی می‌پرسد: اگر هر دو قاضی در عدالت مساوی بودند و هر دو هم از شما نقل حدیث کردند برای مدرک فتوای خود به کدام اخذ کنیم؟ حضرت می‌فرماید:

ينظر الى ما كان من روايتهم عَنَّا في ذلك الَّذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فَاِنَّ المجمع عليه لاريب فيه....

کیفیت استدلال: استدلال به این حدیث به دو مرحله از اجتهاد توقف دارد:  
 ۱. در روایت سخن از مجمع علیه است و باید ثابت کنیم که مراد از مجمع علیه، مشهور است نه مجمع علیه مصطلح، یعنی اتفاق الكل و خوشبختانه در

خود حدیث چند قرینه بر این امر وجود دارد:

(الف) قرینهٔ مقابله، یعنی امام علیه السلام مجمع علیه را با شاذ مقابل قرار داد و فرمود: یؤخذ به مجمع علیه و یتروک الشاذ... و شاذ، یعنی حکمی یا حدیثی که غیر مشهور است و مقابل شاذ مشهور است نه مجمع علیه.

(ب) امام فرمود: فان الجمع علیه لاریب فیه مفهومش این است که شاذ فیه ریب در حالی که اگر مراد اجماع مصطلح بود طرف مقابلش لاریب فی بطلانه است نه این که فیه ریب باشد. پس مراد شهرت است، یعنی حدیثی که مشهور است اطمینان آور است و لذا لاریب فیه برخلاف حدیث شاذ و نادر.

۲. بر فرض که مراد شهرت باشد حدیث مستقیماً مربوط به شهرت روایی است و لاغیر پس اگر بخواهیم در ما نحن فیه بدان استدلال کنیم باید بگوییم: مراد از شهرت هم اعم از روایی و فتوایی است و خوشبختانه دلیل داریم و آن تعلیل ذیل است که حضرت فرمود فان المجمع علیه لاریب فیه، یعنی مشهور که ارزش دارد برای این است که لاریب فیه است و همین مناط در شهرت فتواییه هم هست و به قول آقایان العلة تعمم پس حکم به آنجا هم سرایت می کند.

### جواب شیخ انصاری به این روایت

روی هم رفته چهار جواب از مرفوعه زراره می دهیم:

۱. حدیث از لحاظ سند حجت نیست چون این حدیث را اولاً تنها ابن ابی جمهور احسائی نقل کرده و وی متهم است به خلط روایت صحیح و غیر صحیح و ثانیاً آن هم در کتاب *عوالی اللثالی* نقل کرده که از سوی علما به این کتاب هم طعن زده شده و حتی بعضی از محدثین (هم که معمولاً بنا ندارند روایات را رد کنند)، یعنی محدث بحرانی هم این حدیث را ضعیف خوانده و ثالثاً ابن ابی جمهور هم در کتاب خود حدیث را از قول علامه علیه السلام آن هم از قول زراره نقل نموده و واسطه هایی را که میان علامه و زراره بوده

نیاورده و رابعاً به قول مرحوم نائینی این حدیث در کتب علامه موجود نیست پس از لحاظ سند اشکالات فراوانی هست. البته ممکن است کسی بگوید که چون حدیث مذکور شهرت عملی دارد لذا ضعف سند را جبران می‌کند علی‌المشهور پس اشکالات سندی وارد نیست برویم سراغ اشکالات دلالی.

۲. شما در بیان اول خود گفتید جواب امام کلی بوده و اطلاق دارد و خذ بما اشتهر ای خذ بکلّ شیء مشهور پس شامل فتوای مشهور هم می‌شود. ما می‌گوییم: ماء موصوله و سایر موصولات از اسمای مبهمه هستند و به خودی خود نه مطلقند و نه مقید، نه عامند و نه خاص و لذا نیاز به قرینه و تفسیر دارند و سؤال سائل قرینه و مفسّر این مبهم است، یعنی چون سؤال از روایت است به این قرینه جواب هم بر روایت حمل می‌شود پس اطلاق ندارد سپس مرحوم شیخ دو شاهد مثال عرفی می‌آورند و منظورشان این است که متفاهم عرفی همین است.

شاهد اول: اگر کسی از شما پرسد: أیّ المسجدین احبّ الیک؟ که سؤال از مسجد است و شما جواب دهید به این‌که: ما کان الاجتماع فیه اکثر، یعنی آنی که اجتماعات در آن بیش‌تر باشد آیا جا دارد که کسی بگوید: مراد این مجیب اطلاق دارد و هر مکانی را که اجتماع در آن بیش‌تر باشد در نزد او محبوب‌تر است ولو آن مکان سینما باشد، قمارخانه باشد، بازار باشد، کاروانسرا باشد و...؟ خیر، چنین تفسیری کاملاً بی‌جا بوده و مما یضحک به الثکلی است.

شاهد دوم: اگر کسی از شما پرسد: ایّ الرمانین احبّ الیک و شما جواب دهید: ما کان اکبر، یعنی آنی که بزرگ‌تر است آیا جا دارد که شخصی بگوید: مراد این مجیب کلی است و هر چیزی را که بزرگ‌تر است دوست‌تر دارد حتی اگر فیل باشد؟ هرگز، حاشا و کلا از چنین تفسیری پس مراد چیست؟ مراد به قرینه سؤال همان مسجدی است که اجتماع در او زیادتر است و همان انار بزرگ‌تر است و لاغیر.

۳. شما در بیان دوم خود گفتید بر فرض مراد از ما اشتهر خصوص روایت باشد، ولی تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیة و از راه تنقیح مناط پیش آمدید ما می‌گوییم: مجرد اشعار کافی نیست اگر علیّت مسلم می‌شد آری، ولی مسلم که نیست ظهوری هم نیست فلا اعتبار به (تفصیل این را در جلد اول شرح اصول فقه درباره مفهوم موصف آورده‌ام).

۴. در خود حدیث زرارہ پس از این که امام فرمود: خذ بما اشتهر و دع الشاذ النادر راوی پرسید: اگر هر دو با هم مشهور بودند و مأثوران منکم... این هم قرینۀ دیگری است که مراد از ما اشتهر خصوص روایت باشد نه فتوا؛ زیرا دو روایت متعارض ممکن است هر دو مشهور باشند و همه محدثین آن‌ها را نوشته باشند، ولی دو فتوای مخالف امکان ندارد که در عصر واحد هم دو مشهور باشند، یعنی هم معروفین اعصار و قرون بر طبق وجوب فتوا داده باشند و هم بر طبق عدم وجوب، بلکه در فتوا همیشه اگر یک طرف مشهور بود طرف دیگر شاذ و نادر خواهد بود پس این که سائل فرض کرد هر دو مشهور باشند و امام هم رد نکرد، بلکه جواب دیگری داد دلیل آن است که مراد شهرت روائی است نه فتوایی.

قوله و من هنا يعلم: جواب از منقوله:

مقدمه: در الف و لام در کلمۀ فانّ المجمع علیه لاریب فیه دو احتمال ممکن است:

۱. شاید الف و لام تعریف و ماهیت باشد که در استدلال مذکور بر این اساس استدلال شد.

۲. و شاید الف و لام موصول باشد (المجمع علیه، یعنی آن چنان چیزی که مجمع علیه است). بنابراین احتمال استدلال به مقبوله همانند استدلال به مرفوعه خواهد بود، یعنی به همان دو بیانی که در مرفوعه استدلال کردیم در مقبوله هم می‌کنیم و در نتیجه همان اشکالات را هم دارد.

با حفظ این مقدمه می‌گوییم: اگر الف و لام برای تعریف جنس باشد دو جواب داریم، ولی اگر برای موصول باشد مجموعاً چهار جواب از مقبوله داریم که تمام جواب‌ها به دلالت مربوط می‌شود و اما سنداً حدیث مقبوله است و آن‌ها عبارتند از:

۱. موصولات از مبهماتند و مبهمات به خودی خود واضح الدلالة نبوده، بلکه محتاج به قرینه خارجی هستند و آن قرینه در ما نحن فیه سؤال سائل است که از حکم دو روایت متعارض می‌پرسد و جواب هم باید متناسب با سؤال باشد و متفاهم عرفی همین است.

۲. مجرد اشعار کافی نیست، بلکه یا باید علیت منصوصه باشد و یا ظهوری و متأسفانه هیچ کدام نیست... (جواب ۱ و ۲ در مقبوله همان جواب‌هایی است که در مرفوعه ذکر شد).

۳. در خود حدیث مقبوله پس از راهنمایی امام علیه السلام که یؤخذ بالمجمع علیه... سائل سؤال می‌کند: یابن رسول الله، فان كان الخبران عنکم مشهورین قد رواهما الثقات... این نیز قرینه دیگری است بر این که مراد شهرت روایی باشد نه فتوایی؛ زیرا دو روایت متعارض قابلیت دارند که هر دو مشهور، بلکه مجمع علیه باشند از حیث روایت، ولی دو فتوای متعارض چنین قابلیت ندارند به همان بیان که در مرفوعه ذکر شد و مرحوم شیخ که فرمود: (و من هنا یعلم الجواب عن التمسک بالمقبوله) نظر به همین امر ثالث دارند.

۴. سه اشکال مذکور تماماً مربوط به مرحله ثانیه از دو اجتهادی بود که استدلال به مقبوله بر آن متوقف بود و اما اشکال چهارم مربوط به مرحله اول است و آن این که: مستدل فرض کرده و مسلم گرفته که مجمع علیه با مشهور همان‌گونه که الآن در اصطلاح فقها از هم ممتازند در زمان ائمه علیهم السلام و در لسان روایات هم از هم جدا بوده‌اند و لذا مدعی شده که الا و لابد باید از ظاهر احدهما رفع ید کنیم: یا از ظاهر مجمع علیه رفع ید نموده و آن را بر مشهور

حمل کنیم و یا باید از ظاهر مشهور رفع ید نموده و آن را حمل بر مجمع علیه کنیم و بعد به توسط دو قرینه ثابت کرد که باید از ظاهر مجمع علیه رفع ید کرده و آن را بر شهرت حمل کنیم و...

اما مرحوم شیخ می‌فرماید: به عقیده ما مرزبندی میان اجماع و شهرت آن اموری است که بعدها در میان فقها و اصولیین به وجود آمده و گرنه در زمان ائمه و در اصل لغت منافات و تفاوتی میان آن دو نبوده تا محتاج به توجیه و حمل برخلاف ظاهر باشیم، بلکه کاملاً هم‌آهنگ‌اند؛ زیرا مشهور در لغت به معنای امر واضح و معروف آمده. عرب می‌گوید:

فلان شهر سیفی ای ظهره، یا می‌گوید: سیف شاهر ای ظاهر و این معنا با مجمع علیه منافاتی ندارد و با این حساب منظور امام علیه السلام این است که: هر حدیثی را که همه اصحاب و شاگردان ائمه علیهم السلام و محدثین می‌شناسند و احدی آن را انکار نمی‌کند به آن اخذ کنید و هر حدیثی را که تنها گروه قلیلی از محدثین می‌شناسند، ولی اکثریت از آن بی‌خبرند آن را طرح کنید پس در حقیقت شاذ، یعنی گروه قلیل با مشهور، یعنی اکثریت در شناخت روایت مشهوره مشترکند، ولی عکس آن صادق نیست آن‌گاه تقسیم‌بندی امام امور را به سه قسم معنا پیدا می‌کند و نیز استشهاد امام علیه السلام به تثلیث نبی اکرم هم معنا پیدا می‌کند که امور سه قسمند:

۱. حلال بین و یا بین الرشد (روایاتی که شاذ و مشهور قبول دارند).
۲. حرام بین و یا بین الغی (روایاتی که هر دو گروه رد می‌کنند).
۳. شبهات بین ذلک (روایاتی که شاذ قبول دارد و مشهور ندارند اما اگر مراد شهرت مصطلح باشد تثلیث معنا ندارد، بلکه باید امور را دو قسم کرد ۱. بین الرشد که مشهور باشد ۲. بین الغی که شاذ باشد).

قوله و مما یضحک الثکلی: بعضی‌ها به جواب سوم ما هم از روایت مرفوعه و هم مقبوله اعتراض کرده‌اند به این‌که: شما گفتید راوی فرض کرده که هر دو

مشهور باشند و این قرینه است که مراد شهرت در روایت باشد نه فتوایی چون دو فتوای متعارض امکان ندارد هر دو مشهور باشند... .

ما می‌گوییم: خیر، این فرض دلیل نمی‌شود که مراد شهرت در روایت باشد، بلکه با شهرت فتوایی هم می‌سازد که دو فتوا با هم مشهور باشند منتهی تصور مطلب به این صورت است که در دو عصر چنین دو شهرتی محقق شود نظیر آنچه میان متقدمین و متأخرین پیش آمده که مشهور میان قدما تنجس آب چاه بوده و مشهور میان متأخرین طهارت آن است پس دو فتوای متقابل مشهور هم متصور است البته نه در یک عصر، بلکه در دو عصر.

شیخ می‌فرماید: این توجیه خنده‌دار است؛ زیرا اولاً تعبیرات دو حدیث با علی صوته داد می‌زند که مراد مشهورین من حیث الروایه است نه فتوا مثلاً در مرفوعه دارد: مأثوران عنکم یا در مقبوله دارد: الخبران عنکم مشهورین قد رواهما الثقات عنکم... و ثانیاً در زمان ائمه علیهم‌السلام چنین چیزی وقوع خارجی نداشته و مورد ابتلا نبوده تا سائل از آن سؤال کند.

قوله فتدبر: شاید اشاره باشد به این که ولو در آن عصر مبتلابه نبوده، ولی سؤال از حکم یک موضوع که متوقف نیست بر مورد ابتلا بودن آن در زمان سؤال، بلکه خیلی وقت‌ها می‌پرسیدند تا اگر در آینده موردی داشت حکم آن روشن شود.