

کفایۃُ الأصول

(موسسه نشر اسلامی با حاشیه سبزواری ۳ جلدی)

"از مطلق و مقید تا اصول عملیه"

مدرّس: استاد حسینی نسب

مقرّر: امیر جلالی اصل

آیدی تلگرام برای دریافت جزوات: @ajrahgozar

تعریف المطلق و بیان ما یطلق علیه

تعریف المطلق

اطلاق و تقیید:

۱. در مرکّبات: مثل اطلاق الوجوب یقتضی ان یکون عینیا، نفسیا، یقینیا

۲. در مفردات: مثل اطلاق لفظ "بیع" در "احلّ الله البیع"

مباحثی که در اصول در باب مطلق و مقید می آید:

۱. مثل بحث جدا کردن عام از مطلق: فقط در مفردات مطرح می شود نه مرکّبات

۲. مثل بحث های مقدمات حکمت: هم در مفردات و هم در مرکّبات مطرح می شود.

نکته:

توصیف لفظ به مطلق و مقید به اعتبار معنای آن است و الا لفظ بما هو لفظ نه مطلق است نه مقید.

یکی از قدیمی ترین و معروفترین تعاریف ارئه شده از مطلق و مقید تعریف تفتازانی است که مطلق را به "ما (لفظ) دل علی شائع (حصّه ها) فی جنسه (کلیه)" تعریف کرده

مثلا "رجل" بر تمامی حصص تحت کَلِّیِ رجل، مثل عالم، جاهل، سیاه پوست، سفید پوست و ... دلالت می کند.

اشکال میرزای قمی و صاحب فصول به عدم مانعیت اغیار این تعریف:

رجل عالم هم تمامی حصص تحت کلی خود (عالم به نحو و صرف و ...) را شامل می شود.

میرزای قمی و صاحب فصول نتیجه گرفته اند که مطلق و مقید در همان معنای لغوی خود یعنی رها شده و محدود شده به کار رفته اند، در نتیجه دو امر نسبی اند. رجل عالم نسبت به رجل، مقید است (محدود شده) ولی نسبت به افراد رجل عالم، مطلق (رها شده) است.

آخوند:

این تعریف ها شرح الاسمی هستند، لذا مانع اغیار نبودن، خدشه ای در آنها محسوب نمیشود.

نکته حاشیه ای: (مرحوم میرزا جواد آقا تبریزی)

تعریف تفتازانی حتی بعنوان شرح الاسم نیز قابل قبول نیست زیرا ابهام واژه را برطرف نمی کند و واژه های "شائع" و "فی جنسه" در این تعریف خودشان مبهم اند و توضیح می طلبند. (دروس فی مسائل علم الاصول)

فمنها: اسم الجنس (مثل انسان، رجل، اسب، حيوان، اسد، سیاهی، سفیدی و ... که اسم های کلی هستند چه از جواهر باشند و چه از اعراض (در کلام آخوند، به شهادت شاگردانش، عرضی و عرض، یعنی اعتباری لذا با عرض فلسفی اشتباه نشود).

مساله:

آیا اسم جنس عامّ است (ظهور آن در شمول بالوضع و در نتیجه تنجیزی است) یا مطلق؟ (ظهور آن در شمول بر پایه مقدمات حکمت و تعلیقی است)

راه حلّ:

بحث درباره موضوع له اسم جنس

نظر آخوند:

اسماء اجناس، برای خود آن ماهیّت و طبیعت، وضع شده اند و به خصوصیات آن کاری ندارند.

مثلا انسان برای ماهیّت حیوانِ ناطق، وضع شده است و به خصوصیات دیگر مثلِ رجل، مرأه، عالم، جاهل و ... کاری ندارد.

نتیجه: موضوع له اسماء اجناس، ماهیّت من حیث هی و ماهیّت مبهمه و مهمله است یعنی لا بشرطِ مَقَسَمی است و خصوصیات اصلا دیده نشده اند، در نتیجه در موضوع له اسم جنس، شمول وجود ندارد لذا اسم جنس، مطلق محسوب می شود نه عام و برای ظهور در شمول نیازمند به احرازِ مقدماتِ حکمت است.

اقوال مقابل آخوند:

۱. موضوع له، ماهیت بشرط شیء (به شرط شمول و سریان و عموم بدلی) است.

۲. موضوع له، ماهیت لا بشرط قسمی (لحاظ اقسام دیگر شده و اشتراط بود یا نبود لحاظ آن اقسام، رد شده) است.

در نتیجه هر دو قول، ظهور اسم جنس در شمول به موضوع له آن بر می گردد
لذا اسم جنس، عام می شود نه مطلق

(هم عموم افرادی داریم و هم عموم احوالی و هم اطلاق افرادی داریم و هم اطلاق احوالی، پس تفاوت عام و مطلق شمول افرادی و احوالی نیست، بلکه در این است که شمول در عام، بالوضع است و شمول در مطلق، با مقدمات حکمت است. البته شمول افرادی در عام بیشتر است و شمول احوالی در مطلق بیشتر است.)

نقد آخوند به اقوال مقابل:

اگر موضوع له اسم جنس، ماهیت بشرط شمول بود، بر یک فرد نباید صدق می کرد درحالیکه این چنین نیست، بالوجدان می توان گفت: انت رجل، هذا انسان و ... بدون اینکه مجازیتی لازم بیاید.

اگر موضوع له اسم جنس، ماهیت لا بشرط قسمی بود، امری ذهنی می شد و در نتیجه نباید بر امور خارجیّه منطبق می گردید درحالیکه بالوجدان می توان گفت: هذا الموجود فی الخارج انسان، ذاک الموجود فی الخارج رجل و ... بدون آن که مجازیتی لازم آید.

(آیت الله بهجت که شاگرد محقق اصفهانی هستند در مورد آقای اصفهانی می گوید که از او شنیدم که: "از اول تکلیف تا بحال معصیت نکرده ام ولی از تجرّی و نیت معصیت پاک و منزّه نبوده ام و اکنون که در خودم نگاه می کنم می بینم آن امر اثر تکوینی داشته است و در تاریکی برای قرآن خواندن نیاز به نور ندارم و ریشه آنرا همین می دانم." بعد آیت الله بهجت می گوید باعث احساس خسران

نیست که ما شاگرد او باشیم که غیر معصوم است ولی آنچه او درک کرده را نتوانیم درک کنیم؟)

دو نکته حاشیه ای از محقق اصفهانی:

اولاً:

مرحوم آخوند ماهیّت من حیث هی را هم ماهیّت مهمله می نامد و هم لا بشرط مقسّمی درحالیکه ماهیّت من حیث هی همان ماهیّت مهمله است ولی لا بشرط مقسّمی نیست، چرا که در لا بشرط مقسّمی، مقسّم بودن لحاظ شده است. (تعریف مرحوم اصفهانی از لا بشرط مقسّمی، با تعریف شیخ متفاوت است یعنی شیخ لا بشرط مقسّمی را بخاطر اینکه هیچ قیدی ندارد مقسّمی دانسته و اصفهانی با این اعتبار که مقسم بودنش لحاظ شده، مقسّمی دانسته است فلذا اشکال مبنایی است.)

ثانیاً:

موضوع له اسم جنس، ماهیّت مهمله (ماهیّت من حیث هی) است، نه لا بشرط مقسّمی چراکه وقتی که انسان، رجل و ... را می شنویم صرفاً ماهیّت آنها به ذهن ما متبادر می شود و حتّی لحاظ مقسم بودن نیز متبادر نمی شود. (البته در نتیجه با آخوند تفاوت ندارد و او هم قائل به اینکه شمول اسم جنس صرفاً می تواند اطلاقی باشد، می شود.)

نکته: مهمله در فلسفه یعنی ماهیت لیسیده و بدون لحاظ چیز دیگر، نه مهمله و اهمالی که در مقابل بیان و وضوح است.

(معنای ماهیت)

در ابتدا لازم است معنای این واژه در مبحث ماهیت روشن شود: ماهیت را سه گونه می توان تصور نمود که اعتبارات ماهیت نامیده می شوند: "لابشرط"، "بشرط شیء"، "بشرط لا" و چون ماهیت لابشرط و بشرط لا، هریک به دو گونه قابل تصورند، باید اعتبارات ماهیت را پنج تا دانست. در اعتبار لابشرط از ماهیت - که ماهیت مطلقه نیز نامیده می شود - نه وجود چیزی با ماهیت در نظر گرفته می شود و نه عدم چیزی؛ یعنی در این اعتبار، بود یا نبود هیچ چیزی غیر از خود ماهیت، با ماهیت تصور نمی شود. زیرا عقل

انسان، این قدرت را دارد که ماهیت را از هرآن چیزی که همراه آن است جدا کند و تنها خود ذات ماهیت را در نظر بگیرد و از امور دیگر صرف نظر کند چون در این اعتبار از ماهیت، هیچ چیزی همراه خود ماهیت در نظر گرفته نمی‌شود، این ماهیت، هیچ شرط و قیدی ندارد که به این حالت بی قید و شرط بودن، اطلاق گفته می‌شود.

اقسام ماهیت لا بشرط:

اما ماهیت لا بشرط، به دو نحوه قابل تصور است:

(۱) لا بشرط قسمی: در این اعتبار از ماهیت لا بشرط (یا مطلقه)، لا بشرط بودن یا همان اطلاق (یعنی لحاظ نشدن هیچ چیز دیگری در تصور ماهیت)، شرط و قید ماهیت در نظر گرفته می‌شود. بدین ترتیب باید گفت ماهیت "لا بشرط قسمی" هیچ شرط و قیدی ندارد، جز شرط و قید "اطلاق" و "لا بشرط بودن"؛

(۲) لا بشرط مقسمی: در این اعتبار از ماهیت لا بشرط (یا مطلقه)، حتی لا بشرط بودن یا اطلاق نیز شرط و قید ماهیت نیست. بدین ترتیب، باید گفت ماهیت "لا بشرط مقسمی" از شرط و قیدی حتی شرط و قید "اطلاق" و "لا بشرط بودن" نیز مبرا است. چون لا بشرط بودن ماهیت به معنی در نظر نگرفتن امور دیگر (حتی خود اطلاق) با ماهیت است نه به معنی آنکه در واقع هم آن امور، با آن ماهیت همراه نیستند، می‌توان امکان داشتن هر قید و شرطی را در مقام واقعیت، برای ماهیت لا بشرط مقسمی روا دانست. لذا این ماهیت، همان کلی طبیعی و ماهیت بماه‌ی هی است که در افراد خود (که دارای ویژگیها و قیود مختلفی هستند) تحقق دارد. از این رو باید گفت آن مفهومی که به اعتبارات ماهیت تقسیم می‌شود، همین ماهیت لا بشرط مقسمی است.

دلیل نام گذاری لا بشرط قسمی:

ماهیت لا بشرط قسمی، خود دارای قید و شرط اطلاق است که این وضعیت حکم می‌کند که در واقعیت نیز (افزون بر مقام تصور) هیچ قید و شرطی لحاظ نشود؛ اما از آنجا که در اعتبارات دیگر ماهیت (بشرط شیء و بشرط لا) قید و شرط لحاظ می‌شود، نمی‌توان گفت که ماهیت لا بشرط قسمی در مقام واقع پذیرای هر قید و شرطی است و لذا نمی‌توان آن را مقسم اعتبارات ماهیت دانست. از این رو، جایگاه ماهیت لا بشرط قسمی در میان اقسام ماهیت

لابشرط مقسمی است و به همین دلیل است که لابشرط قسمی نامیده می‌شود.

علت عدم لا بشرط قسمی در خارج

ماهیت لابشرط قسمی، تنها در ذهن وجود دارد نه در خارج؛ زیرا ماهیت لابشرط قسمی، مقید به قید "اطلاق" است، و چون "اطلاق"، به معنی عدم لحاظ و تصور چیزی با ماهیت است، اطلاق را باید مربوط به مقام تصور و لحاظ دانست و جایگاه تصور، در ذهن است نه در خارج؛ لذا روشن می‌شود که اطلاق، قیدی است ذهنی نه خارجی و چون لابشرط قسمی، مقید به اطلاق است، آن هم ذهنی خواهد بود نه خارجی.)

مثل اسامة (که علم برای اُسَد است)، ثعالة (که علم برای ثعلب است) و ...

مشهور ادبا: (ضیاء الدین استرآبادی)

علم جنس، همانند اسم جنس است با این فرق که موضوع له اسم جنس، خود ماهیت است ولی موضوع له علم جنس، ماهیت متعین فی الذهن است و چون در موضوع له آن تعیین آمده است، برای آن صفت معرفه می آورند.
در نتیجه علم جنس، اطلاق پیدا می کند نه عموم

آخوند:

قبول دارد که علم جنس اطلاق پیدا می کند نه عموم، ولی در تعیین موضوع له علم جنس، با مشهور ادبا اختلاف دارد.
موضوع له علم جنس، با موضوع له اسم جنس، یکی است. تفاوت آنها در تعریف لفظی علم جنس است دون اسم جنس
لذا "اسد مهزولة" (نکره) می گویند ولی "اسامة المهزولة" (معرفه) می گویند.

اشکال آخوند بر قول استرآبادی و ادبا:

اولا:

مسئله منظور ادبا از ماهیت متعین، متعین فی الخارج نیست و الا با علم شخص تفاوتی نمی کرد. منظور ادبا از متعین، متعین فی الذهن است و چیزی که مقید به امر ذهنی باشد، خودش ذهنی خواهد بود (که به آن کلی عقلی می گویند). در نتیجه نباید بر خارجیات منطبق شود درحالیکه بالوجدان می توانیم بگوییم "هذه أسامة" یعنی أسامة بر خارج صدق می کند.

ثانیا:

قول استرآبادی و ادبا (که علم جنس را مقید به قید ذهنی تعیین بدانیم) خلاف فهم متعارف از علم جنس است.

ثالثاً:

از آنجا که در غالب استعمالات، علم جنس بر خارج صدق می کند، اینکه واضع، علم جنس را برای ماهیت متعیّن فی الذهن وضع کند که در غالب استعمالات باید آن قید، تجرید شود، خلاف حکمت واضع است.

نکته حاشیه ای از مرحوم تبریزی:

آنچه که به نظر می رسد مشهور ادبا گفته اند، "ماهیت متقیّد به قید ذهنی تعیّن" نبوده است، بلکه ماهیت "بشرط تعریف لفظاً" بوده است، یعنی برای طبیعت، دو لفظ وضع شده است، یکی برای طبیعت "بشرط تعریف لفظی" (علم جنس) و دیگری برای طبیعت "لا بشرط عن التعریف و التنکیر" که اسم جنس است.

مفرد محلّی به ب"ال" (مفرد دارای "ال")

سوال:

مفرد محلّی به "ال" عام محسوب می شود یا مطلق؟

پاسخ مشهور:

"ال" انواعی دارد برخی انواع عامند و برخی مطلق

۱. "ال" جنس:

مثل اسم جنس است یعنی شمول آن بالوضع نیست.

۲. "ال" استغراق:

الف) افرادی: شمول آن بالوضع است و عام است

ب) صفاتی: شمول آن بالوضع است و عام است.

۳. "ال" عهد:

الف) ذکر: نشان دهنده همان کلمه ای است که قبلا در متن بدون "ال" آمده
اگر آن کلمه عام بوده این هم عام است و اگر مطلق بوده این هم مطلق است.

ب) ذهنی: نشان دهنده معنای معهود در ذهن است که البتّه می تواند با تعریف
نیز همراه شود.

این "ال" قابلیت شمول افرادی ندارد لا بالوضع و لا بالمقدمات الحکمه. (چون
صرفا در ذهن متکلم است و راهی برای تعیینش و اینکه در ذهن متکلم چه بوده
و اینکه شمول دارد یا نه نداریم)

ج) حضوری: مفید تعریف است. این "ال" جزئی می شود و قابلیت شمول افرادی ندارد لا بالوضع و لا بالمقدمات الحکمه.

در ادامه مشهور وارد این بحث می شدند که اصل در "ال" کدام یک از این معانی است.

یعنی آیا "ال" مشترک لفظی بین این معانی است لذا در صورت نبود قرینه معینه، مجمل می شود یا در یکی از این معانی، حقیقی است و در سایرین، مجازی، در نتیجه در صورت نبود قرینه، همان معنای حقیقی متعین می شود، که از آن به معنای اصلی تعبیر می شود.

مثلا شیخ انصاری معنای حقیقی "ال" را جنس می داند و باقی معانی را مجازی و نیازمند به قرینه می داند لذا اصل را در "ال" بر جنس قرار می دهد.

آخوند:

مفرد محلی به "ال" اگر شمولی داشته باشد حتما با مقدمات حکمت است و بالوضع نیست. متبادر از "البيع" با "بيع" یکی است که همان طبیعت "البيع" است.

"ال" مطلقا للزينة است و تغییری در معنای مدخول خود ایجاد نمی کند یعنی "البيع" چیزی بر معنای "بيع" اضافه نمی کند هرجند با قرائن و دوالّ متعدّد ما به این استظهار برسیم که مثلا جنس "البيع" مراد است، ولی این مطلب ربطی به موضوع له "ال" ندارد.

آخوند معتقد است که این معانی متعدّدی که (که با قرائن مقامیه فهمیده می شوند) شمرده اند، معانی "ال" نیستند و "ال" برای هیچ یک از جنس، استغراق یا عقد وضع نشده بلکه قرائن و دوالّ متعدّد از باب تعدّد دالّ و مدلول، ما را به معنای جنس المدخول یا استغراق المدخول یا المدخول المعهود، می رسانند ولی این معنا ربطی به "ال" ندارد.

(ادبا صرفا "ال" که بر سر اعلام می آید را ال تزینی می دانند مثل الحسین.)

اشکال آخوند به اینکه برخی ال ها برای عهد ذهنی و حضوری بوده و تعریف حقیقی می آورند:

اگر "ال" دال بر تعریف حقیقی باشد باید تعین و تشخص را بفهمیم که این از دو حال خارج نیست:

۱. یا تعین خارجی را باید بفهماند:

اگر تعین خارجی داشت، متشخص و جزئی می شد در حالی که در استعمالات، ال بر مدخول کلی نیز وارد می شود.

۲. یا تعین ذهنی را باید بفهماند:

در این صورت مقید به قید ذهنی بود لذا نمی بایست بر خارج منطبق شود در حالی که در موارد زیادی مدخول "ال" را بر خارج منطبق می کنند.

اشکال آخوند به این که برخی ال ها برای استغراق هستند:

اگر برای استغراق وضع شده بود باید همانند "کل" می بود یعنی همواره از آن شمول فهمیده می شد درحالی که در مواردی که می دانیم که مقدمات حکمت منتفی است شمولی از آن به ذهن ما متبادر نمی شود و نمی شود و نمی توانیم "کل" را به جای آن استعمال کنیم.

نکته حاشیه ای از مرحوم ایروانی: (نهایة النهایه)

اگر ملاک فهم شخصی ماست ما از اضافه شدن ال به کلمه زیبایی نمی فهمیم چگونه بپذیریم همواره "ال" للزینه است. آیا وجدانا الحسین زیباتر از حسین است و همین طور سایر موارد استعمال.

و اگر ملاک فهم اهل لسان است مسلما اهل لسان ال را زاید للتزیین نمی دانند، زیرا وقتی که به اهل لسان می گوئیم (اعتق رقبة) بعید نمی دانیم که رقبة واحد نامعینی اراده شده باشد. ولی اگر وقتی که به اهل لسان می گوئیم (اعتق الرقبة) نمی پذیرند که رقبة واحد نامعینی اراده شده باشد.

نقد های آخوند بر نظر مشهور درباره معنای عهد ذهنی برای "ال":

اولاً:

اگر معنایی، عهد ذهنی باشد یعنی مقید به قید ذهنی بودن است پس بر خارجیات نباید منطبق شود، درحالیکه خود شما مواردی را که برای عهد ذهنی ذکر می کنید، بر مصادیق خارجی منطبق می کنید. (مثل اذ هما فی الغار که منظور غار معهودی است که پیامبر صلّ الله علیه و آله و سلّم و ابابکر در آن بودند.)

اشکال مرحوم تبریزی:

ادبا نمی گویند معنای عهد ذهنی بر خارج منطبق می شود تا اشکال آخوند لازم آید، بلکه می گویند آن معنای معهود به عهد ذهنی، از فرد خارجی معهود، حکایت می کند و حکایت امر ذهنی از امر خارجی ایرادی ندارد و انطباقشان هست که ایراد دارد.

(انطباق به این معناست که هر دو در یک ظرف در کنار هم ایجاد شوند و کانه هو هو باشند.)

(صدق یعنی مطابقت با محکی چه آن محکی ذهنی باشد و چه خارجی باشد.)

ان قلت:

آیا نمی توان گفت که معنای "ال" عهد ذهنی، معهود فی الذهن است ولی هرگاه که بخواهند انطباق انجام دهند، معنا را از قید "فی الذهن" تجرید می کنند و خود معنا که یک ماهیت است بنفسه در خارج موجود بوده و قابل انطباق می گردد.

(ماهیت نه مقید به ذهن است و نه به خارج و در هر دو وجود دارد.

للشیء (ماهیت) غیر الکوّن (وجود) فی الأعیان (خارج)

کوّن بنفسه لدی الأذهان (ذهن)

برخلاف مفهوم که مقید به ذهن است و در خارج وجود ندارد.)

قلت:

اولا:

چنین تحلیلی، خلافِ قضایای متعارفه و فهم عرف است یعنی متعارفِ بین الناس این نیست که در مواردی که از "ال" که شما عهد ذهنی می دانید، استفاده می کنند، قیدی را از معنای آن تجرید کنند.

ثانیا:

اینکه واضع، در معنای کلمه قیدی را لحاظ کند که غالبا باید در استعمالات، آنرا کنار بگذارد، خلاف حکمتِ واضع است. بلکه مثل ما بگویید که "ال" صرفا برای زینت است و معانی مختلف را ما از قرینه های دیگر می فهمیم.

نقد آخوند بر ذکر معانی جنس، استغراق و عهد حضوری و ذهنی و ذکر برای "ال":

تمامی مواردی که شما جنس، استغراق و عهد حضوری و ذهنی و ذکر می نامید، همگی با قرائنی فهمیده می شوند، چه اصراری دارید که این معنای مستفاد از قرائن را به "ال" نسبت دهید؟! به علاوه، وقتی که این معنا همواره در صورت وجودِ قرینه احراز می شود و در صورت نبودِ قرینه قابل استناد نیست، چه دلیلی دارد که شما چنین استظهاری را مستند به وضع "ال" می دانید، چه در مثل الحسن و الحسین که خود ادبا آن را زائده للتزئین دانسته اند و چه در سایر موارد که شما (آخوند خراسانی) زائده للتزئین را ادعا می کنید.

همچنین اگر "ال" زائد للتزئین بود عرفا نباید "رقبه" با "الرقبه" فرقی می کردند درحالیکه در "اعتق رقة" عرف با اراده رقبه واحد نامعین مشککی ندارد ولی در "اعتق الرقة" مشکل دارد، پس "ال" همواره زائد للتزئین نیست.

مرحوم تبریزی:

"ال" زائدٍ للتّزيين نیست چراکه ورود "ال" بر یک معنا، آنرا "بشرط لا عن التنکیر" می کند درحالیکه اسمِ فاقد "ال" می توانست قابلیّت تنکیر داشته باشد، ولی استفاده هر یک از جنس، استقراء و عهد همواره با قرینه است و دلیلی ندارد که آن را به "ال" نسبت دهیم. (یعنی مفرد محلّی به "ال" مطلق می شود (مگر اینکه خود مدخول، عام باشد مثل جمیع و کلّ و ...) نه عام، آخوند هم قائل به مطلق شدنِ مفرد محلّی به "ال" هست، لذا در فقه، مرحوم تبریزی و آخوند با هم تفاوتی ندارند.)

جمع محلّی به "ال"

سه دیدگاه:

۱. "ال" بر سر جمع، مفیدِ تعریف است و لازمه این تعریف، شمول و استغراق است. (پس جمع محلّی به "ال"، عامّ می شود.) (از تعریف، منظورش تعریف جنس است یعنی جنسش معلوم است ولی افرادش مبهم است.)

توضیح:

کلمه جمعی که بعد از "ال" می آید، صرفاً دلالت از سه به بالا می کند، امّا در این مراتبِ مختلفِ جمع، کدام مرتبه منظور است، معلوم نمی شود. با آمدنِ "ال" مرتبه اخیر (بالاتری مرتبه) متعیّن می شود که همان تمام افراد است.

نقد های آخوند خراسانی بر دیدگاه اوّل:

اوّل:

بر فرض که پذیرفتیم که "ال" دالّ بر تعریف و تعیین باشد، به چه دلیل در میان مراتبِ مختلفِ جمع، مرتبه آخر متعیّن شود؟ اگر بنا بر صرفِ تعیین است، می تواند همان مرتبه اقلّ (سه فرد) متعیّن شود.

ثانیا:

به چه دلیل بپذیریم که "ال" بر سر جمع، مفیدِ تعریف است؟ آنچه که در استعمالِ عرب وجود دارد این است که برای جمعِ محلّی به "ال" صفتِ معرفه می آورند و این با تعریف لفظی نیز سازگار است و نشان دهنده ی تعریفِ حقیقی و تعیینِ مرتبه ای معیّن از مراتب الجمع نیست.

۲. "ال" بر سر جمع، مفیدِ استغراق و شمول است. (عامّ است ولی تعریف، واسطه نشده است.)

نقد آخوند بر دیدگاه دوّم:

این دیدگاه از دیدگاه اوّل بهتر است ولی به هر حال قابل قبول نیست، چراکه آنچه که متبادر به ذهن است، این است که ما وقتی که کلمه ی جمع دارای "ال" را می شنویم، شمول به ذهن ما متبادر می گردد، ولی از "ال" تنها، شمول متبادر نمی شود لذا چه ایرادی دارد که قائل شویم، مجموع جمع محلی به "ال" برای عموم وضع شده است؟

۲. از مجموع "ال" و مدخول جمع آن، در جمع محلی به "ال"، شمول و عموم فهمیده می شود ولی تعریف آن لفظی است و شمول، موضوع له خصوص "ال" نیست. (قول آخوند) (پس در مقابل آن قائل به عموم می شویم ولی بخاطر موضوع له "ال" و جمع با هم نه صرفاً "ال" به تنهایی یا مدخول جمع به تنهایی بلکه از هر دو با هم) (امام و مرحوم خویی که تبادر را قبول ندارند و کبرای بدون صغری می دانند، زیرا نمی شود فهمید که آن تبادر حاقی و بدون قرینه بوده است یا خیر فلذا در این موارد قائل به اطّراد باید شوند آنهم با علاقه نوعی) (شهید صدر دقت خیلی خوبی دارند ولی تتبعشان صرفاً در مورد مدرسه نائینی هست و آقای خویی ولی در مدرسه اصفهانی و مدرسه قم اصلاً تتبع ندارند و این یک ضعف است.)

نكرة (مقصود همان اسم جنس است که تنوین تنکیر (نه تنوین تمکّن و ...) داشته باشد، مثل رجل)

آخوند خراسانی وفاقا للجمهور:

۱. نكرة در جمله خبریه است. مثل "رجلٌ من اقصى المدينة یسعی"

در این موارد، مقصود "فردٌ معینٌ فی الواقع و مجهولٌ عندنا" است. پس اصلاً شمول ندارد تا بخواهیم از عمومیت یا اطلاق آن بحث کنیم.

۲. نكرة در جمله انشائیّه است. مثل "جئنی برجلٍ"

در اینجا مقصود آن است که مخاطب، طبیعیّ رجل را بیاورد و این طبیعی، کلی بوده و بر افراد مختلف قابل انطباق خواهد بود اگرچه مقید به قید وحدت شده است و فقط یک نفر را درخواست کرده. (یعنی مردی را برایم بیاور) (مطلق)

موضوع له نكرة ی در جملات انشائیّه، از نظر ادبا:

بسیاری از ادبا در توضیح نكرة ی در جمله ی انشائیّه، از تعبیر فردِ مردد استفاده کرده اند و موضوع له نكرة را در "جئنی برجلٍ"، فردی از رجل دانسته اند که مردد بین افراد کثیره است.

نقد آخوند:

چیزی به نام فردِ مردد وجود ندارد، هر فردی که وجود دارد، متشخص است و با تردّد، چیزی ایجاد نمی شود، در امثال "جئنی برجلٍ" متبادر آن است که گوینده از ما می خواهد که فردِ واحدی از طبیعیّ رجل را بیاوریم که بر هر فردی از رجل، این عنوانِ مامورٌ به، قابل انطباق است.

ولی این مطلب به این معنا نیست که موضوع له، فردِ مردد بین افراد باشد.

نکته:

مطلق و مقید در اصول، به همان معنای لغوی خود بکار رفته اند، مطلق یعنی "رها شده و آزاد" مقید یعنی "محدود شده و در بند شده" به همین جهت، اطلاق و تقیید دو امر نسبی هستند.

مثلا رجلٌ عالمٌ نسبت به رجل، مقید است ولی نسبت به رجلِ عالمِ نحوی یا فلسفی یا ... مطلق است.

(بعضی از اصولیین، مفرد مضاف و جمع مضاف را هم در این بخش از اصول، بررسی کرده اند ولی آخوند به همین موارد اکتفا کرده است.)

مرحوم تبریزی:

فرق اسم جنس با نکره، در ظرف استعمال (که در ترکیب است، برخلاف بحث از موضوع له و مستعمل فیهِ که در مفرد است.) است و در موضوع لَهشان نیست و لذا لزومی ندارد که نکره بطور جداگانه بررسی شود.

(پس به نظر آخوند، اسم جنس، علم جنس، اسم جنس نکره در انشاء، مطلق شدند.)

(مرحوم هاشمی رفسنجانی در خاطراتش نوشته است که قبل از انقلاب رفتم خانه امام و دیدم ایشان هندوانه قرمزی را در وسط گذاشته و افرادی هم هستند و امام هم به کسی تعارف نمی کند، با خودم گفتم شاید افراد زیادند و نمی رسد بخاطر همین امام تعارف نمی کنند بعد که همه رفتند و من ماندم باز هم امام تعارف نکرد، بعد امام را صدا زدند و رفت، من هم دیدم این هندوانه حیف است خورده نشود و یک قاچ از آن خوردم و دیدم شور و بد مزه است، بعد که امام برگشت از او جریان را پرسیدم گفت این را گذاشته ام برای مبارزه با نفس و اینکه مرتب به یادم باشد که دنیا ظاهرش فریبنده و شیرین است ولی باطنش همینطور تلخ و بد مزه است.)

مرحوم آخوند:

مطلق و مقید در اصول به همان معنای لغوی خود به کار رفته اند و دو امر نسبی هستند. (مثلا "رجل عالم" نسبت به "رجل" مقید است ولی نسبت به "رجلِ عالمِ نحو" مطلق است.) مطلق یعنی "رها" و مقید یعنی "محدود و شده". طبق این بیان اطلاق، همان "رفض القیود" (کنار زدن قید ها و محدود نشدن به آنها) است.

به مشهور علما نسبت داده اند که آنها مطلق را، به معنای لغوی ندانسته و "جمع القيود" دانسته اند، یعنی گفته اند که در موضوع له مطلق، تمامی قيود به نحو عموم بدلی لحاظ شده اند.

مرحوم آخوند سه شاهد اقامه میکند که این انتساب به مشهور قدماء صحیح نیست و آنها چنین مسلکی در معنای مطلق نداشته اند:

شاهد اول:

اگر معنای مطلق، "جمع القيود" باشد و قيود مختلف در موضوع له مطلق اخذ شده باشند. مطلق نامیدن اسم جنس و نکره ی در جملات انشائیّه، "مجازاً" خواهد بود چرا که موضوع له اسم جنس "طبیعت من حیث هی هی" است و هیچ خصوصیتی (شمول) در آن دیده نشده است.

موضوع له نکره در جملات انشائیّه نیز "طبیعت مقید به وحدت" است که چون کلی است، بر افراد مختلف منطبق میشود لذا "اخذ القيود علی نحو العموم البدلی" در موضوع له نکره در جملات انشائیّه نیز وجود ندارد.

شاهد دوم:

اگر معنای مطلق، "اخذ تمامی قيود علی نحو العموم" بوده باشد، نباید تقيید شود چرا که در تقيید شما برخی از افراد مطلق را کنار می گذارید.

شاهد سوم: (ادامه ی شاهد دوم)

اگر معنای مطلق، "اخذ تمامی قيود علی نحو العموم" بوده باشد، استعمال بنحو مقید، مجاز خواهد بود چرا که خلاف موضوع له است.

از آنجا که در کتب قدماء از اسماء اجناس و نکره در جملات انشائیّه، به عنوان مصادیق مطلق نام برده شده و با بسیاری از آن ها بعد از تقيید مطلق، معامله ی استعمال حقیقی کرده اند، معلوم میشود که انتساب مسلک "جمع القيود" به مشهور قدماء انتساب صحیحی نیست و بسیاری از آنها نیز مطلق و مقید را در همان معنای لغوی خود به کار می بردند و اصطلاح جدیدی نداشتند.

الفاظی همانند اسم جنس و نکره در جملات انشائیّه وجود دارند که در موضوع له آنها شمول نیست ولی در صورت وجود قرینه خاصّه حالیه (مثلا در صحیحہ اُولی در روایات استصحاب، در روایت، قرینه مقالیه ای برای اینکه امام در مقام بیان قائده کلّی است وجود ندارد ولی بخاطر اینکه راوی خودش فقیه است همین قرینه حالیه می شود که به دنبال قاعده کلّی می باشد و امام در صدق بیان قاعده کلّی به او می باشد) یا مقالیه (مثلا امام گفته است "مطلقا") (که این دو خاص هستند و ضابطه مند نیستند و لذا در اصول بحث نمی شوند) یا قرینه عامّه ای شمول فهمیده می شود. این قرینه عامّه را مقدّمات حکمت می خوانند. (که عام است و ضابطه مند است و لذا در اصول بحث می شود).

مقدّمات حکمت:

۱. مولی (گوینده) در مقام بیان باشد نه اجمال و اجمال

"بیان" در اصول به سه معنا به کار می رود:

۱. حجت (مثل قبح عقاب بلا بیان)
۲. تبیین مراد جدّی (مثل قبح تاخیر بیان از وقت حاجت)
۳. تبیین مراد ضابطه ای و قانونی (در مقدّمات حکمت این معنا مراد است).

اهمال:

اهمال چیزی یعنی در نظر نگرفتن آن چیز (ما در بیانات شارع، اجمال نداریم چون چیزی نیست که خدا نداند ولی در عرف داریم).

اجمال:

یعنی مولی آن چیز را می داند ولی به جهت مصلحتی آنرا بیان نمی کند و در نتیجه خطاب را مجمل می گذارد. (مصلحت در عدم البیان است.) (امام: مولی از عدم بیان غرض دارد.)

۲. بتواند ولی قرینه ای بر تقیید نیاورده باشد. (قرینه متّصل)

مرحوم خوپی: (تبریزی و ...)

این مقدّمه در حقیقت دو مقدّمه است:

الف) امکان تقیید موردِ نظر بوده باشد. ب) تقییدی صورت نگرفته باشد.

این دو مقدّمه اتّفاقی اند و کسی نیست که نیاز به آنها را برای صحتّ اطلاق گیری انکار کرده باشد.

۳. نبود قدر متیقّن در مقام تخاطب (نبود آنچه‌ی که عرفاً صلاحیت برای قرینه بودن یا مجمل کردن ظهور روایت، (بخاطر تساوی در ظهور) ندارد ولی برای مجتهد ظنّ نوعی به تقیید ایجاد می کند. (توضیحش در قسمت "نکته")

(بر خلاف مقدّمات قبلی که مورد قبول همه بودند، این مقدّمه اختلافی است. آخوند، مدرسه آقا ضیاء (در نجفی ها) و مدرسه آقای بروجردی (در قمی ها)، این مقدّمه را قائل اند ولی مدرسه نائینی و اصفهانی (در نجفی ها) و آشیخ عبد الکريم و امام (در قمی ها) این مقدّمه را منکر اند.)

دو نوع از قدر متیقّن ها که محل بحث اند:

۱. قدر متیقّن خارجی

قدر متیقّن از آن طبیعت، فلان فرد است (مثلاً می گویی برنج بخر، قدر متیقّنش بهترین و ارزانترین برنج است) (به نظر آخوند، جلوی اطلاق گیری را می گیرد)

۲. قدر متیقّن در مقام تخاطب

یعنی در آن فضا و مکانی که این جمله صادر شده است قدر متیقّنی وجود داشته باشد. این مورد خللی به اطلاق گیری وارد نمی کند و صرفاً در صورت اجمال حدیث به آن مراجعه می کنیم.

نکته:

بین قدر متیقّن خارجی و قدر متیقّن مقام مخاطب نسبت عموم و خصوص من وجه است.

(آنهایی که این مقدّمه را قبول دارند باید روایات اصلی را پیدا کنند و از تقطیع ها رها شوند و دنبال قرائن آن زمانی که امام این حرف را زده باشند و لذا حوزه تاریخ برای اینها خیلی پررنگ می شود و لذا این افراد اطلاعاتشان در این زمینه باید خیلی زیاد باشد.)

نکته:

حتی آنهایی که مقدّمه سوّم را قبول ندارند (اصفهانی (بهجت)، نائینی (خویی و تبریزی)، شیخ عبدالکریم حائری (امام)) اگر آن قرینه به حدّی برسد که "یصلح للقرینة عرفاً" (صرفاً در جایی یک قرینه را یصلح للقرینة عرفاً می نامند که یا قرینه نسبت به ذو القرینه اظهر باشد (منشاء ظهورش بر منشاء ظهور آن ذو القرینه مقدّم باشد، مثلاً منشأ ظهور ذو القرینه، وضع باشد ولی منشأ ظهور آن قرینه، کثرت استعمال باشد که خب کثرت استعمال مقدّم بر وضع است.) یا اینکه آن قرینه نسبت به ذو القرینه در ظهور مساوی باشد.) باشد، از اطلاق دست می کشند و آنرا قرینه حالیّه می نامند.

با این تفاوت که اگر آن قرینه، اظهر بود، موجب تقیید آن روایت نیز می شود. ولی اگر اظهر نبود، صرفاً از اطلاق آن حدیث جلوگیری می کند و عالم به همان حصّه بیان شده در روایت یا همان قدر متیقّنش اکتفاء می کند.

پس اختلاف بین این مدارس در جایی ثمره پیدا می کند که آن قرینه، به حدّ یصلح للقرینة عرفاً نرسد ولی برای مجتهد ظنّ نوعی ایجاد کند. یعنی امثال آقا ضیاء الدین در جایی که ظنّ نوعی (نسبت به قرینه ای که به حدّ "یصلح للقرینة عرفاً" نمی رسد) دارند، از اطلاق دست می کشند ولی امثال اصفهانی و نائینی و ... به آن توجّهی نمی کنند و اطلاق گیری می کنند.

(مراجعة شود به مناهج الوصول، امام خمینی، ج ۲، ص ۳۲۷ و فوائد الاصول، نائینی، ج ۲، ص ۵۷۵ به بعد)

(قرینه:

چیزی که نسبت به ذو القرینه عرفا اظهر است.

لذا تقدیم قرینه بر ذو القرینه از باب تقدیم اظهر بر ظاهر است.)

توضیح کلام آخوند در مورد قدر متیقّن در مقام مخاطب:

اگر مولایی در مقام بیانِ مرادش هست و قدر متیقّنی نیز در مقام مخاطب وجود دارد، می تواند به همان قدر متیقّن اکتفا کند و لزومی ندارد که قیدی اضافه کند.

ولی اگر در مقام بیان این مطلب است که قدر متیقّن، تمام المراد وی (یعنی در پی نفی غیر از آن نیز می باشد) است باید تصریح کند. مثلاً وقتی که سخن از عدالت و اکرام عادل است و مولا می گوید "اکرم العالم" در اینجا اگر مراد مولا اکرام عالم عادل است می تواند به قدر متیقّن در مقام مخاطب اکتفا کند و نیازی به اضافه کردن و تصریح کردن کلمه "عادلاً" نیست ولی اگر مولا میخواهد بگوید که خصوص عالم عادل وجوب اکرام دارد و عالمی که عدالت آن احراز نشده واجب الاکرام نیست نمی تواند به قدر متیقّن اکتفا کند و باید تصریح کند.

(وقتی مولى می گوید "اکرم العالم" ما می توانیم بگوییم که عالم عادل وجوب اکرام دارد ولی نمی توانیم بگوییم عالم غیر عادل وجوب اکرام ندارد در حالیکه اگر بگوید اکرم عالماً عادلاً می توانیم مفهوم گیری کنیم فلذا اگر مولى عادل بودن عالم را تمام المراد گرفته باشد ولی به قدر متیقّن در مقام مخاطب اکتفاء کند این قبیح است)

اشکال مرحوم تبریزی و اصفهانی و ... به آخوند:

قدر متیقّن در مقام مخاطب:

۱. یا در حدی است که عرفا قرینه محسوب میشود که در این صورت با مقدمه دوم از مقدمات حکمت فهمیده میشد و نیازی به ذکر جداگانه ندارد.

۲. یا در حدی است که خطاب را مجمل میکند که در این صورت هم با مقدمه اول از مقدمات حکمت فهمیده میشود و نیازی به ذکر جداگانه نداشت.
در این دو حالت کلام ظهور در اطلاق پیدا نمیکند.

۳. یا در حدی است که به حدّ قرینه یا اجمال نمی رسد مثل سوالاتی که از امام پرسیده شده و امام به آن پاسخ داده است (که قرینه نیست و خطاب را هم مجمل نمی کند و صرفاً برای مجتهد ظنّ نوعی به تقیید وجود دارد) خب این موارد به چه دلیل بتواند جلو حجّتی بنام ظهور در اطلاق را بگیرد؟
نتیجه: ذکر این مقدمه (عدم قدر متیقّن در مقام مخاطب) یا لغو است یا باطل است. در این حالت کلام ظهور در اطلاق پیدا میکند و با توجه به حجّیت ظواهر، تنها با حجیت دیگری میتوان جلو این ظهور در اطلاق ایستاد.

توجّه:

بعد از آنکه معلوم شد که بیان در اصول، به سه معنا (حجّت، مراد ضابطه ای، مراد جدی) به کار می رود و در بحث مقدمات حکمت، به معنای مراد ضابطه ای یا تقنینی بکار رفته است، معلوم می شود که آمدن قرینه منفصله خللی در مقدمات حکمت و در مقام بیان بودن مولی ایجاد نمی کند، چراکه قرینه منفصله مربوط به مراد جدی است و منافاتی با مراد ضابطه ای یا تقنینی ندارد. (آنهايي که بیان را در اینجا به معنای مراد جدی می گیرند (مانند مرحوم نائینی) اگر قرینه منفصله باشد می گویند که مولی در مقام بیان نبوده است.)

(مرحوم اصفهانی می گوید مقید منفصل صرفاً کاشف از این است که متکلم صرفاً در مقام بیان از جهت آن قید نبوده است نه از سایر جهات و کشف اینکه در آن جهت در مقام بیان نبوده است، ملازمه ای با اینکه بگوییم کشف می کند که از سایر جهات نیز در مقام بیان نبوده است، ندارد و لذا تمسّک به اطلاق در سایر جهات ممکن است.)

(در مقام بیان بودن یعنی در مقام بیان مراد ضابطه ای یا قانونی بودن مثلاً در "احلّ الله البيع" در مقام بیان قانون حلّیت بیع است، خب اشکالی ندارد که تخصیص منفصلی هم بعداً بخورد و در ناحیه مراد جدی، قیودی ایجاد شود. (مثل حرمت بیع ربوی، بیع نجس العین و بیع مال وقفی و ...))

(استاد: ما معتقدیم که اصل اولیه این است که مولی در مقام بیان مراد ضابطه ای است.

دلیل هم سیره عقلاء و متشرّعه است.)

(سیره عقلاء و متشرّعین بر مقام بیان بودن است زیرا می بینیم که فضل بن شاذان در کتابش و همچنین عیّاشی در تفسیرش (تفسیر عیّاشی مثال های فراوانی دارد که تا قرینه ای بر اجمال پیدا نمی کرده، اطلاق گیری می کرده است.) و بقیه علماء که در مرای و منظر معصوم بودند اطلاق گیری می کردند و دلیلی هم نمی آوردند برای در مقام بیان بودن و معصوم هم ردّی از آنها نمی کرده است.

فلذا هر جا دوران بین در مقام بیان بودن و اجمال و اجمال بود اصل بر بیان است ولی در جایی که دوران بین، "بیان در چیزی که بیان بودن در آن مورد محرز است" و "بیان در چیزی که بیان بودن در آن مورد محرز نیست"، درست است که اصل در مقام بیان بودن مولی در آن مورد محرز است ولی اصلی برای در مقام بیان بودن مولی در آن مورد غیر محرز و مشکوک نداریم زیرا چنین سیره ای از عقلاء و متشرّعین برای ما ثابت نیست، مثلاً در روایتی امام می فرمایند نماز در پوست و مو و ... غیر ماکول لحم جایز نیست و نماز باطل می شود، خب ما می گوئیم اصل در مقام بیان بودن مولی می باشد فلذا نماز خواندن در لباس غیر ماکول لحم مطلقاً جایز نیست و باعث بطلان می شود ولی آیا اینکه مولی در این روایت در مورد نجاست غیر ماکول لحم هم در مقام بیان بوده یا نه را نمی توانیم با اینکه اصل، در مقام بیان بودن مولی می باشد ثابت کنیم زیرا چنین اصلی در این موارد برایمان ثابت نیست (که در مرای و منظر معصوم بوده و ردّ نکرده است.)) (منظور از اصل در اینکه می گوئیم اصل، در مقام بیان بودن است، اصل اولیه عقلائی است (زیرا این مطلب با سیره ثابت شده است و دلیل اجتهادی و اماره است، نه اصل عملی)

آخوند:

اصل اولیه آن است که مولی در مقام بیان مراد ضابطه ای (تقنینی) خویش است.

دلیلش سیره عقلاء و متشرّعه است و این سیره در مرای و منظر معصوم نیز بوده و ردع نشده لذا می بینیم که تا قرینه ای بر اجمال و اجمال پیدا نمی کنند به اطلاقات تمسّک می کنند و لزوماً برای تمسّک به اطلاق، دلیل خاصی بر در مقام بیان بودن مولی نمی آورند.

اشکال:

این مطلب درست است که آنها بدون اینکه دلیل خاصی بر در مقام بیان بودن مولی بیاورند به شمول حکم می کردند ولی از این مطلب نمی توان نتیجه گرفت که آنها قائل به اصالة البيان بوده اند چراکه شاید آنها مطلق را "موضوع للاطلاق" و "لجمع القيود" معنا می کرده اند، بنابراین شمول را از ناحیه وضع احراز می کرده اند نه از ناحیه ی اصالة البيان

پاسخ:

قبلا سه شاهد اقامه کردیم که آنچه که به مشهورِ قدما نسبت داده شده که به جمع القيود قائل بودند و شمول را بالوضع می دانستند، صحیح نیست.

توجه:

علّت انتصاب مسلک جمع القيود به مشهورِ قدما، همین مطلب فوق است یعنی افرادی به مانند صاحب معالم دیده اند که فقهای قدما همانند شیخ طوسی، سید مرتضی و ... بدون آنکه دلیلی بر در مقام بیان بودن مولی اقامه کنند، به شمولِ خطاب استناد می کنند.

صاحب معالم و ... گمان کرده اند که علّت این رفتار آن است که شمول را بالوضع می دانسته اند لذا به قدما نسبت داده اند که آنها قیودِ مختلف را داخلِ موضوع له مطلق دانسته و به جمع القيود قائل بوده اند. فتأمل

وجه فتأمل آخوند از کلام شاگردانش که می گویند ایشان در کلاس درس گفته اند:

در اطلاق کلامی اصل بر در مقام بیان بودن است ولی در اطلاق مقامی چنین اصلی نداریم، و باید در مقام بیان بودن احراز شود.

(دال بر اطلاق گاهی لفظ است و گاهی غیر لفظ

الف) اگر دالّ بر اطلاق، کلام باشد به اطلاق، کلامی می گویند مثلاً در "احلّ الله البيع" دالّ بر اطلاق، لفظ "بيع" است که هم عربی را شامل می شود و هم غیر عربی را، و از طریق سیره عقلاء و متشرّعه ثابت می شود که در این موارد اصل آن است که مولى در مقام بیان باشد.

ب) اگر دالّ بر اطلاق از سنخ کلام نیست مثل صحیحہ حمّاد بن عیسی که در این روایت امام صادق علیه السلام در مقام تعلیم نماز صحیح به حمّاد است (از آن اطلاق می گیریم که هرچه امام در آن نماز نیاورد از قیود صحت برای نماز نیستند مثلاً جلسه استراحت) و در نمازی که برای حمّاد می خواند جلسه استراحت انجام نمی دهد، از اینجا می فهمیم که جلسه استراحت از اجزای واجبه نماز نیست زیرا صحت نماز نسبت به جلسه استراحت مطلق است. (و روایاتی که امر به جلسه استراحت کرده را حمل بر استصحاب می کنیم).

در این موارد که دالّ بر اطلاق، کلام صادر از معصوم نیست، اطلاق را اطلاق مقامی می خوانند. در چنین مواردی باید در مقام بیان بودن احراز شود یعنی باید احراز کنیم که امام صادق علیه السلام در مقام تعلیم نماز صحیح به حمّاد بوده است و در عین حال، جلسه استراحت را نیاورده است.

البته یک اطلاق مقامی دیگر داریم که مربوط به مجموع ادله است که در بحث تعبّدی و توصّلی مطرح شد که مرحوم نائینی می گفت معصوم می توانست حداقل در یک روایت وجوب قصد قربت را بیاورد همینکه نیاورد نشان از اطلاق دارد و لذا می توانیم قائل به توصّلی بودن آن عبادت شویم. (زیرا قبلاً ثابت کرده بود که تعبّدی بودن است که دلیل می خواهد زیرا معونه زائد می طلبد نه توصّلی بودن)

(در وضو و نماز از صحیحہ حمّاد اطلاق مقامی داریم زیرا امام برایش وضو گرفت و نماز خواند و او هم نقل کرده و در تیمّم اگر روایت عمّار را از پیامبر درست بدانیم (که برایش تیمّم کرد) در آن هم اطلاق مقامی داریم لذا هم صحیحی و هم اعمّی در هنگام شک، فتوایشان یکی می شود زیرا صحیحی به اطلاق کلامی و اعمّی می تواند به اطلاق مقامی تمسّک کند.

اما در امثال غسل و روزه که اطلاق مقامی نداریم (روایتی نداریم که در آن ائمه عملاً غسل کردن را آموزش داده باشند یا صیام را) بحث صحیح و اعمّ ثمره عملیه دارد و صحیحی به اطلاق کلامی روایات غسل تمسّک می کند و قائل به برائت می شود ولی اعمّی از تمسّک به این اطلاقات عاجز است و مجبور به احتیاط می شود.

مثلا در بحث مبطلّیت یا عدم مبطلّیت سر بردنِ زیر آب، برای صوم، صحیحی ها به اطلاق کلمه "الصّیام" در آیه "فاتمّوا الصّیام" تمسک کرده و مبطلّیت سر زیر آب بردن برای روزه را ردّ می کنند ولی اعمّی ها که نمی توانند این کار را انجام دهند یا قائل به احتیاط می شوند یا اصلا فتوا نمی دهند و در رساله احتیاط واجب می نویسند. (زیرا فقیه مجبور نیست که فتوا دهد وقتی که من به الکفایه برای مراجعه عوامّ وجود داشته باشد)

وجه تاملِ دوّم از مرحوم خوپی:

در جایی می توانیم اصل را در مقام بیان بودن بگذاریم که دوران بین بیان و اجمال یا اجمالِ خطاب باشد مثل احلّ الله البیع

ولی در مواردی که بیان از یک جهت محرز است و از جهتِ دیگر مشکوک است، ثابت نیست که سیره عقلاء و متشرّعه ای در مرای و منظر معصوم، بر اصالة البیان بوده باشد.

مثلا در آیه "کلّوا ممّا أمسکن" معلوم است که خداوند در مقام بیانِ میته نشدنِ حیوانی است که سگ شکاری آنرا گزیده است و از این جهت در مقام بیان است ولی از جهتِ طهارت و نجاست، معلوم نیست که در مقام بیان باشد لذا از این جهت، نمی توان اصالة البیان جاری کرده و اطلاق گیری کرد. لذا مشهور فقها فتوا داده اند که اگر سگ شکاری گاز گرفت، میته نمی شود ولی باید محل گاز گرفتن سگ را طاهر کرد.

(گاهی عالم فتوای به احتیاط می دهد که در اینجا مکلف نمی تواند به مرجع دیگری رجوع کند ولی گاهی احتیاط در فتوا دادن می کند یعنی فتوا نمی دهد و به گردن نمی گیرد، در اینجا مکلف به مرجع دیگری رجوع می کند.

آقای احمدی شاهرودی از مرحوم تبریزی نقل می کند که ایشان میگفت هر جا می خواهم فتوا ندهم، در رساله احتیاط واجب می نویسم ولی هر جا فتوای به احتیاط داده ام را به عنوان فتوای عادی نوشته ام و ننوشته ام فتوای به احتیاط داده ام تا با احتیاط واجب اشتباه نشود و مردم گیج نشوند ولی در کتب علمی ام فتوا های به احتیاط را همانگونه ذکر کرده ام.)

انصراف:

انسباق بعض افراد موضوع له به ذهن مثل انصراف حیوان به "ما عدا الانسان" همه قبول دارند که انصراف فی الجملة مانع از تمسک به اطلاق است ولی در اینکه کدام یک از انواع انصراف، مانع چنین تمسکی هستند، بین فقهاء اختلاف وجود دارد.

۱. بدوی:

انصرافی است که بعد التأمّل زایل می شود مثل انصراف "انسان" به سفید پوست یا انصراف "گوشت" به گوشت گوسفند و ... هیچ یک از فقهای شیعه، انصراف بدوی را معتبر ندانسته و مانع از تمسک به اطلاق ندیده اند.

(مثلا مرحوم اصفهانی می گویند در روایت کلمه نهر بود بعد انصرافی به ذهنم آمد بعد فکر کردم دیدم این انصراف بخاطر بودن زاینده رود در ذهنم بوده بعد فکر کردم آیا این نهر مذکور در روایت هم مثل زاینده رود بوده بعد دیدم نبوده، لذا در شیعه کسی را نداریم که به انصراف بدوی حجّیت داده باشد پس اگر معنایی ابتداء به ذهن آمد باید دید از کجا آمده و منشاء استظهارش چه بوده و اگر درست بود سپس عمل شود.)

۲. تیقّنی:

(الف) خارجی (انصراف وجودی): قدر متیقّن از آن طبیعت، فلان فرد است مثلا قدر متیقّن خارجی از "اکرم العلماء" عالم عادل عامل بعلمه ... می باشد.

رجوع به قدر متیقّن خارجی، در فرض اجمال دلیل است ولی در فرض ظهور دلیل، خطاب محدود به قدر متیقّن خارجی نمی شود.

(ب) مقام مخاطب: (همان مقدّمه سوّم از مقدّمات حکمت که آخوند قائل است.)

مثل انصراف ادله "مفتی" به رجل طاهر المولد، چراکه در مقام مخاطب در ادله جواز تقلید، قدر متیقّن در نزد مخاطبین رجل طاهر المولد بوده است.

اینکه انصراف تیقنی در مقام تخاطب مانع از تمسک به اطلاق است یا نه، اختلافی است. (شیخ قبول ندارد و آخوند قبول دارد)

(مثلا دلیل اینکه بعضی در شرایط مرجع تقلید می گویند شیعه طاهر المولد (غیر ولد الزنا)، بخاطر قدر متیقن در مقام تخاطب است که وقتی به ائمه می گفتند مفتی به ما معرفی کنید، مفتی شیعه غیر ولد الزنا می خواستند و لذا کسانی که قائل به نبود قدر متیقن در مقام تخاطب اند، نمی توانند از آن روایات اطلاق گیری برای مفتی غیر شیعه یا ولد الزنا کنند.

یا مثلا در مورد شرط بودن مرد بودن قاضی، روایتی نداریم بلکه آنهایی که عدم قدر متیقن در مقام تخاطب را یکی از مقدمات حکمت می دانند، گفته اند آنهایی که درخواست قاضی می کردند، قاضی مرد می خواستند فلذا نمی شود از آن روایت اطلاق گیری برای قاضی زن هم بکنیم. (شیخ که قدر متیقن در مقام تخاطب را قبول ندارد، در شرط مرد بودن برای قاضی و مفتی به اجماع استناد می کند نه قدر متیقن در مقام تخاطب.))

(استاد: اینکه می گویند، مذاق شارع، من برای فهمیدنش یک ماه درس آقای علیدوست رفتم ولی متوجه معنایش نشدم، زیرا گفتم خب آنجایی که قطع یا اطمینانی است که حجّت است و دلیل ندارد اسمش را مذاق شارع بگذاریم و آنجایی که غیر از اینها هستند، خب چه فرقی با استحسان که صرفا عامّه به آن قائلند دارند؟

ایشان پاسخ داد خیر این مذاق شارعی که ما می گوئیم با استحسان متفاوت است.

ولی بنده عملا دیدم موردی خارج از این دو مورد نیست (یعنی یا یقین یا اطمینان به چیزی داریم و یا استحسان است) و گذاشتن اسم مذاق شارع روی آن معنا ندارد)

(در مورد حجّیت اطمینان سه مسلک است:

۱. مطلقا حجّت است چه در موضوعات و چه در احکام

۲. در موضوعات، مطلقا حجّت است ولی در احکام حجّت نیست. (شیخ انصاری) (البته بعضی گفته اند شیخ، اطمینان را در احکام هم حجّت می داند و تراکم ظنونی است ولی بعضی که (قولشان هم به نظر اقوی می آید) می گویند ایشان مطلقا در احکام، اطمینان را حجّت نمی داند.)

۳. ظهوری (اطلاقی):

انصراف ناشی از کثرت استعمال در بعضی افراد و ندرت استعمال در افراد دیگر، مثل انصراف "حیوان" به ما عدا الانسان (ندرتا به انسان، حیوان می گویند). همه فقهاء قبول دارند که انصرافِ ظهوری مانع از تمسّک به اطلاق است. (در مناشیء ظهور، کثرت استعمال بر وضع مقدّم است و استاد در این مطلب قائل به خلاف ندیده اند).

۴. موجب اشتراک لفظی:

لفظی یک معنای موضوع له داشته و یک معنای مجازی ولی آن قدر در معنای مجازی استعمال شده که به حدّ وضع تعینّی رسیده است و البتّه معنای اوّل حفظ شده است. مثل "سعید" که معنای موضوع له اوّلیه آن، "تراب" بوده است ولی در معنای "مطلق وجه الارض" مجازا به کار می رفته، آن قدر این استعمال مجازی تکرار شده که اکنون، مشترک لفظی است.

در این موارد اگر قرینه معینّه ای بر احد المعنیین نبود، مجمل می شود و نمی توان به اطلاق تمسّک کرد.

۵. موجب نقل:

لفظی یک معنای موضوع له گسترده داشته سپس در بعضی افراد آن استعمال شده، آنقدر این استعمال زیاد بوده که اکنون معنای قبلی مهجور شده و صرفا همین بعضی افراد، موضوع له محسوب می شوند، مثل "دابه" که معنای موضوع لهی اوّلیه آن "مطلق ما یدبّ علی الارض" بوده است ولی آنقدر این استعمال زیاد بوده که اکنون بدان نقل شده است.

فقهاء فقط به همان معنای دوّم عمل می کنند و معنای اوّلیه اش کنار می رود و لذا دیگر به اطلاقش عمل نمی کنند.

(در روایات مجسّمه، که لفظ "مجسّمه" در آنها ذکر شده، اینکه انصراف مجسّمه به بت ها راجع بدانیم موجب اختلاف فتوا می شود، مثلا مرحوم امام که انصرافش به بت را قدر متیقّن خارجی می داند لذا حرمت مجسّمه سازی در صورتی که برای بت بودن نباشد، ردّ می کند. مرحوم تبریزی که انصرافش را ظهوری می داند هم فتوا بر عدم حرمت مجسّمه سازی برای غیر از بت را می دهد و دیگر از آن روایات اطلاق گیری نمی کند ولی کسی که انصراف به بت را انصراف بدوی می داند دیگر از اطلاق دست نمی کشد و قائل به حرمت مطلق مجسّمه سازی می شود همچنین کسی که انصرافش را قدر متیقّن در مقام

تخاطب می داند ولی عدم قدر متیقّن در مقام مخاطب را از مقدّمات حکمت نمی داند.)

(با اطلاق گیری، ابتداء مراد استعمالی ثابت می شود، وقتی فحص کردیم و از تحصیل قرینه منفصل مایوس شدیم، "اصالة التّطابق بین مراد الاستعمالی و مراد الجدی" می گوید که مراد استعمالی همان مراد جدی است.)

اشکال:

شما (آخوند و مشهور)، یکی از انواع انصراف را، انصراف موجب نقل دانستید، که در این قسم، لفظ از معنا گسترده اولیّه به معنای مضیق و مقیدی نقل می شود، مثلاً معنای اولیّه دابّه، مطلق جنبنده بود و با این انصراف، به خصوص جنبنده چهار پا، مقید (محدود) شد.

این سخن شما مستلزم تناقض است، چراکه از یک سو قبلاً گفتیم، تقیید مستلزم مجاز نیست، (بلکه تعدّد دالّ و مدلول است) از طرف دیگر، در چنین نقلی ابتدا باید استعمال مجازی صورت گیرد. (و در این تقیید مجاز، وجود دارد)

پاسخ آخوند:

اولاً:

آنچه که ما قبلاً گفتیم این بود که تقیید، مستلزم مجازیّت نیست، یعنی می توان تقیید کرد و آن را با تعدّد دالّ و مدلول، فهماند بدون اینکه مجازیّتی لازم بیاید ولی نگفتیم که در تقیید، مجازیّت محال است تا با وجود مجاز، تناقض مطرح شود بلکه همانجا گفتیم که اگر کسی "رجل" را بگوید و "رجل عالم" را اراده کند، (درحالیکه فقط یک دالّ آورده است نه چندتا که تعدّد دالّ و مدلول شود) مجاز است.

ثانیاً:

لزوماً هر نقلی مسبوق به مجازیّت نیست، البته می تواند مسبوق به مجازیّت باشد و می تواند ابتدا به صورت تعدّد دالّ و مدلول که استعمالی حقیقی است، استفاده شود و این تعدّد دالّ و مدلول آنقدر تکرار شود که مقارنت شدید بین لفظ و معنا در ذهن مخاطبین، ایجاد گردد و در نتیجه وضع تعینی حاصل شود. (مثلاً بگوید رجلی که عالم است، رجلی که فلان جا نشسته (که همان عالم

است)، رجلی که فلان لباس را پوشیده (همان عالم) و ... و انقدر این تعدد های دالّ و مدلول را تکرار کند تا وضع تعینی حاصل شود)

نتیجه: بین سخنان ما با پذیرش انصراف موجب نقل، تناقضی لازم نمی آید.

(در مجاز مشهور، عامل انس ذهنی، کمّی و کثرت استعمال است ولی در مجاز بالنقل، عامل انس ذهنی، می تواند، کیفی و بخاطر خصوصیتی در آن بعض افراد است مانند منتقل شدن ما از علی به علی بن ابی طالب که بخاطر خصوصیتی در ایشان است که امام شیعیان بودن است)

توجّه:

اطلاق و تقييد، مقام بيان و مقام اجمال، اموری نسبی هستند لذا ممکن است خطابی از یک جهت در مقام بیان باشد و همان خطاب از جهت دیگر در مقام اجمال، لذا از اطلاق از یک جهت، نمی توان به اطلاق از سایر جهات حکم کرد، مثلاً آیه شریفه "کلوا ممّا امسکن" از جهت میته نشدن حیوانی که سگان شکاری او را گرفته اند، در مقام بیان است و اطلاق دارد (یعنی چه سگ شکاری سلوقی که بهترین سگ شکاری باشد یا یه سگ شکاری بد، همه را در بر می گیرد یا مثلاً چه آن حیوان گزیده شده، آهو باشد یا گوزن و از این جهات در مقام بیان است.) ولی از جهت طهارت یا نجاست موضع گزیده شده، در مقام بیان نیست.

استثنا: اگر در جایی بین دو جهت مورد بحث، ملازمه عقلیه یا شرعیّه یا عرفیه وجود داشته باشد از اطلاق در یک جهت می توان به اطلاق جهت دیگر رسید. (مثلاً از امام پرسیده اند که سُر کلاغ که آب ظرفمان خورده است پاک است یا نه، امام گفته است پاک است، خب با اینکه این حدیث صرفاً در مقام بیان سُر است ولی چون ملازمه عرفی بین پاکی سُر و پاکی خود حیوان وجود دارید، می گوئیم می فهمیم خود کلاغ هم پاک است.

یا مثلاً در روایت محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه (ابراهیم بن هاشم) عن ابن عمیر عن ابن بکیر (روایت صحیحہ است) سال زرارہ عن الصادق علیہ السلام، عن الصلاة فی الثعلب فاخرج کتاباً زعم (زراره) انه املاء رسول الله (خط رسول الله) ان الصلاة فی وبر کلّ (استبصار جلد اول باب ۲۲۴ حدیث ۱)

(خب امام در این روایت دارد روش استنباط و ملازمه گیری را به زرارہ یاد می دهد که چون نماز خواندن با آن درست نیست پس می فهمیم و ملازمه دارد با اینکه نجس است.) (قدیم فقهاء باید خط شناس هم می بودند و دست خط امام

را هم می شناختند تا بفهمند از امام است یا نه ولی الان که چاپی است، لازم نیست. حالا انگار زراعه خط پیامبر را می شناخته است.)

از طرفی در روایتی، معصوم گفته است که در لباسی که خون کمتر از یک درهم در آن باشد نماز صحیح است، شیخ طوسی گفته است این روایت صرفاً از این جهت (صحّت نماز) در مقام بیان است ولی از این جهت که خون کمتر از یک درهم، پاک و طاهر است یا خیر، در مقام بیان نیست و ملازمه ای بین این دو نیست لذا نمی توانیم با این روایت فتوای به طهارت خون کمتر از یک درهم بدهیم.)

المطلق و المقيد المتنافيان و كيفية الجمع بينهما

مساله:

اگر در فعل واحدی یک حکم الزامی مطلق وارد شده و یک حکم الزامی مقید، چه باید کرد؟ (مثلا "أعتق رقبة" و "لا تعتق رقبة كافرة" یا "أعتق رقبة" و "أعتق رقبة مومنة")

حل مساله:

دو حالت وجود دارد:

۱. این دو خطاب در اثبات و نفی اختلاف دارند: (یکی موجب و دیگری سالبه است)

تمامی فقها حمل مطلق بر مقید کرده اند. (جمع عرفی بینهما)

"مثل اعتق رقبة" و "لا تعتق رقبة كافرة". که به قرینه خطاب "لا تعتق رقبة كافرة" گفته می شود که مراد جدی شارع، وجوب عتق رقبة مومنه است.

۲. این دو خطاب در اثبات و نفی مثل هم هستند: (هر دو موجب یا هر دو سالبه اند) (مثل "أعتق رقبة" با "أعتق رقبة مومنة")

بین فقها اختلاف است:

مشهور:

حمل مطلق بر مقید (جمع عملی)

بعضی از فقها:

مقید را بر استحباب (منظور افضل افراد است نه استحباب اصطلاحی) حمل می کنند. (جمع مدلولی)

ادله مشهور بر حمل مطلق بر مقید در موارد متوافقین در موضوع واحد:

دلیل معروف:

جمع عرفی بین دو خطاب متنافی در موضوع واحد. (همان دلیل در قسم اول)

نقد میرزای قمی:

در مختلفین فی الاثبات و النفی، این جمع عملی (حمل مطلق بر مقید) را پذیرفتیم چرا که جمع عرفی دیگری نداشتیم ولی در متوافقین، امکان جمع مدلولی نیز وجود دارد که آن نیز جمعی عرفی است.

جمع مدلولی آن است که بگوییم وجوب همچنان به اطلاق خودش باقی است و خطاب دوم، افضل افراد واجب را بیان کرده است. در مثال ما، مکلف هر رقبه ای را که آزاد کند به واجب عمل کرده اگرچه افضل افراد برای عتق رقبه، عتق رقبه مومنه است. (خود میرزای قمی قائل به جمع مدلولی نیست و به نظر مشهور قائل است و صرفاً به دلیل مشهور اشکال می کند و خودش از طریق شیاع قائل می شود به نظر مشهور (به نظر ایشان صرف شیاع کافی است زیرا قائل به انسداد کبیر است و نمی خواهد در مقابلش ندرت استعمال باشد ولی آخوند و شیخ که حجّیت شیاع را با ظهور ثابت می کنند، ندرت استعمال در مقابلش را هم لازم می دانند.))

سخن شیخ انصاری:

حق با مشهور است و در هر دو حالت باید حمل مطلق بر مقید کنیم. چرا که هر چند در متوافقین با دو نوع جمع روبرو هستیم (جمع عملی و جمع مدلولی) ولی جمع عملی مقدّم می شود، چرا که در جمع عملی، تصرّفی در موضوع له و معنای الفاظ اتفاق نمی افتد، تنها تصرّف آن است که قبل از آمدن خطاب دوّم، شما گمان می کردید که "اعتق رقبه" اطلاق دارد و همه ی رقبه ها را شامل می شود، حال بعد از آمدن خطاب دوّم معلوم شد که چنین اطلاقی وجود ندارد و مراد جدی شارع حصّه ای از رقبه ها (مومنه) بوده است، در صورتی که در جمع مدلولی مجاز لازم می آید، چرا که ظهور امر در وجوب، بالوضع است و شما با حمل امر خطاب دوّم بر استحباب، مرتکب مجاز و تغییر در معنای لفظ می شوید.

نقد های آخوند:

اولا:

چه در جمع عملی و چه در جمع مدلولی در هر دو با ظهور مخالفت می شود. اگر در جمع مدلولی از ظهور ناشی از وضع دست کشیده شده، در جمع عملی نیز از ظهور ناشی از مقدمات حکمت دست کشیده شده است.

اگر با آمدن خطاب دوم معلوم می شد که مقدمات حکمت تمام نبوده است استدلال شیخ انصاری درست بود، ولی اینگونه نیست. (مراد از اینکه مولی در مقام بیان است، در مقام بیان مراد ضابطه ای و تقنینی بودن او است، که با قرینه منفصله از بین نمی رود.)

ثانیا:

در جمع مدلولی، مجاز لازم نمی آید، چرا که منظور میرزای قمی از استحباب، حکم تکلیفی قسیم وجوب نیست، بلکه منظور افضل افراد واجب است پس مجازیتی در کار نیست.

نکته:

مرحوم آخوند به شیخ انصاری دو ایراد داشته:

اولا: شیخ گفت که با حمل مطلق بر مقید (جمع عملی) مخالفتی با ظاهر انجام نشده

ثانیا: آخوند ایراد گرفت که با آمدن دلیل منفصل، ظهور و مقدمات حکمت از بین رفته اند، لذا در حمل مطلق بر مقید (جمع عملی) مخالفت با ظهور، انجام شده است. (شما مراد جدی را متفاوت با مراد استعمالی قرار دادید.)

در ادامه آخوند اضافه می کند که این اشکال در مواردی بر شیخ وارد می شود که با قرینه، در مقام بیان بودن مولی را احراز کرده باشیم (نظیر صحیح حماد در نماز و صحیح زراره در وضو و قضیه عمار در تیمم به شرط تمام بودن سندش) ولی در مواردی که در مقام بیان مراد ضابطه ای بودن مولی را با اصالة البیان، احراز کرده ایم، اشکال به شیخ وارد نیست، چراکه اصالة البیان از سیره عقلاء در مرای و منظر معصوم استفاده شده و ثابت نیست که بعد از احراز قرینه منفصله، عقلاء چنین اصلی داشته باشند.

(مراد استعمالی یعنی چی گفت؟ (ظهور) مراد جدّی یا ضابطه ای یعنی چی منظورش بود؟)

نکته حاشیه ای از مرحوم تبریزی: (۳۸۹ دقیقه ۳۹)

این استثناء قابل قبول نیست و اشکال، مطلقاً بر شیخ وارد است چه در مقام بیان بودنِ مولی را با دلیل احراز کرده باشیم و چه با اصل عقلائی (اصالة البیان) سر مطلب آن است که وقتی که در مقام بیان بودنِ مطرح در مقدمات حکمت را، به در مقام بیانِ مراد ضابطه ای، معنا کردیم که مربوط به ظهور است، آمدن یا نیامدن قرینه منفصله تأثیری در آن نخواهد داشت بلکه قرینه منفصله صرفاً با اصالة التّطابق بین المراد الاستعمالی و المراد الجدّی، منافات دارد، نه با اصالة البیان مراد استعمالی (لذا برای مرحوم نائینی که مبنایش این بود که در مقام بیان بودن را در مقام بیان جدی بودن، معنا می کرد این حرف درست است ولی برای مرحوم آخوند که مقام بیان را به معنای در مقام بیان مراد استعمالی بودن، معنا می کرد، درست نیست و با مبنایش نمی خواند).

(بحثی وجود دارد که در دوران بین تخصیص (اخراج حکمی) و تخصّص (اخراج موضوعی) کدام مقدّم است؟ برخی قائل به اصالة التّخصّص هستند ولی هم شیخ و هم آخوند اصالة التّخصّص را قبول ندارد زیرا می گویند ریشه اصول لفظیه، اصالة الظهور است و باید طبق آن عمل شود و اگر ظهور در تخصیص داشت، تخصیص است و اگر ظهور در تخصّص داشت همان و اگر ظهور در هیچ کدام نداشت مجمل می شود).

استدلال مرحوم آخوند بر لزوم جمعِ عملی: (حمل مطلق بر مقید)

اگر سخن مشهور را بپذیریم و جمع عملی کنیم، صرفاً از ظهورِ مطلق در اطلاق، رفع ید کرده ایم یعنی اصالة التّطابق را کنار گذاشته ایم.

اگر سخن طرفِ مقابل را بپذیریم و جمعِ مدلولی کنیم، از ظهورِ امر در وجوبِ تعیینی دست کشیده ایم، در دورانِ بینِ دو خلافِ ظاهر، باید اظهر را بگیریم و غیر اظهر را کنار بگذاریم لذا نظر مشهور (جمع عملی) را مقدّم می کنیم تا ظهورِ امر در واجبِ تعیینی حفظ شود.

نکته:

سوال:

به چه دلیل، آخوند خراسانی ادّعا می کند که ظهورِ امر در وجوبِ تعیینی، اقوی از ظهورِ مطلق در اطلاق است، با اینکه آخوند خراسانی، منشا ظهورِ امر در واجب تعیینی را نیز، مقدّمات حکمت می داند.

پاسخ:

هر چند در اینکه منشا ظهور هر دو مقدّمات حکمت است، و لذا هر دو ظهور به نظر آخوند مساوی اند ولی منشا ظهورِ دیگری به نام کثرت استعمال، باعث این تفاوت شده است. تخصیص زدنِ عام با مخصّص منفصل و مطلق، با مقیّد منفصل که به معنای دست کشیدن از اصالة التّطابق است، در شریعت کثیر و شایع است درحالیکه دست کشیدن از ظهورِ امر در وجوبِ تعیینی و حملِ آن بر وجوبِ تخییری (بین مومنه و غیر مومنه) در مقایسه با تخصیص و تقیید، نادر است.

پس شیخ انصاری، آخوند خراسانی وفاقاً للمشهور، قائل شدند که اگر دو امر الزامی به موضوع واحد تعلّق بگیرد که یکی مطلق است و دیگری مقیّد، حمل مطلق بر مقیّد می کنیم، چه هر دو متوافقی فی التّفی و الاثبات باشند و چه مختلفین فی التّفی و الاثبات باشند و منشاء این تنافی هرچیزی که باشد تفاوتی ندارد. (هرچند شیخ انصاری و آخوند خراسانی در راه اثبات این مدّعا اختلاف داشتند ولی در اصل مدّعی با هم موافق بودند).

سوال:

تمامی فقهاء، در مستحبّات، وقتی که دو امر استحبابی به موضوع واحد تعلّق می گیرد که یکی مطلق است و دیگری مقیّد، مطلق را به اطلاقه، باقی می گذارند و قید را به افضل افراد مستحب تفسیر می کنند، مثلاً در روایات هم امر به زیارت امام حسین علیه السلام، بصورت مطلق داریم و هم امر به زیارتِ امام حسین علیه السلام در روز عرفه، در اینجا فقهاء، اطلاق استحباب زیارت امام حسین را باقی می گذارند و قید زیارت در روز عرفه را به افضل افراد زیارت تفسیر می کنند.

چرا مشهور، بین واجبات و مستحبات فرق گذاشته اند و در مستحبات، حمل مطلق بر مقید را انجام نداده اند درحالیکه اگر ظهور در تعیین اظهر از ظهور در اطلاق باشد، همین حرف در مستحبات نیز تکرار می گردد، اگر رفع ید از تعیین مستلزم مجاز و رفع ید از اطلاق، مستلزم مجاز نباشد، باز همین حرف در مستحبات نیز تکرار میگردد، فرق این دو در چیست؟

(اقوال در تسامح در ادله سنن:

۱. اگر با خبر معتبری استحباب عملی ثابت شده بود بعد در روایت ضعیفی (یا طریق دیگری) ثوابی برایش ذکر شده بود اگر آن عمل را انجام دادی و آن ثواب هم برایش در واقع نبود همان ثواب را به او می دهند. (مکارم)
۲. در سند، برای اثبات استحباب، تسامح می کنیم و استحباب با آن روایاتی که سند ضعیف دارند هم ثابت می شود. (نائینی)(به نائینی اشکال می شود که چرا گفתי روایتی که سند ضعیف دارد درحالیکه حدیث من بلغ، مطلق است و گفته کسی که ثوابی به او برسد (یعنی از جایی احتمال ثواب چیزی را بدهد می تواند شهرت باشد یا ...) و لذا باید هر چیزی که ثواب چیزی را محتمل می کند در بر بگیرد)
۳. در جاییکه احتمال استحباب چیزی برود، برایش پاداش می دهند (امام) و ما آنرا مستحب می دانیم (آخوند)(مثلا غسل نه ربيع روایاتش ضعیف است، خب اینجا به نظر امام چون استحبابش ثابت نمی شود دیگر آثارش بر آن بار نمی شود مثلا نماز خواندن با آن اگر قائل باشیم ولی به نظر امام که آنرا مستحب می داند، آثار استحباب برایش بار می شود.))

پاسخ آخوند:

۱. قرینه عامّه در مستحبات و واجبات، عکس یکدیگر است. در واجبات، واجب موکّد و افضل افراد واجب، زیاد نیست ولی در مستحبات، مستحبّ موکّد و افضل افراد مستحب زیاد است. این تفاوت در کثرت و قلت، موجب تفاوت در اظهریت می گردد لذا در موارد مشکوک بین حمل مطلق بر مقید و رفع ید از تعیین با حفظ مطلق علی اطلاقه و حمل مقید بر افضل افراد در واجبات و مستحبات، عکس یکدیگر عمل می کنیم. (سه حاشیه: ۱. حقایق الاصول از سید محسن حکیم ۲. عنایت الاصول از فیروز آبادی ۳. دروس فی مسائل الاصول از تبریزی مراجعه شود، پاسخ ها مقایسه شود و جمع بندی نهایی)

۲. در مستحبات، قاعده تسامح در ادله سنن وجود دارد ولی این قاعده در واجبات مطرح نیست، همین امر موجب تفاوتِ ایندو شده است. وقتی که امری به مطلق تعلّق می گیرد و امرِ دوّمی به مقیّد از همان موضوع، عقلا و عقلاّنا این احتمال وجود دارد که همه افرادِ آن مطلق در حکم مشترک باشند و آن حصّه ای که در مقیّد آمده، افضل افراد باشند. با ضمیمه شدنِ قاعده تسامح در ادله سنن، همین احتمال برای اثباتِ استحباب یا اعطاءِ ثوابِ احتمالی کافی است. (استاد می فرماید در تسامح در ادله سنن، قول امام درست است که می گوید صرفا اجرش را می دهند و استحباب و سپس آثار استحباب، برایش ثابت نمی شود زیرا در روایت می گوید "کان اجرُ ذلک له و إنّ کان رسول الله لم یقله" و می گوید اجرش را می دهند نه اینکه استحبابش ثابت شود و نمی توانید بگویید دادن اجر با استحباب تلازم دارد، زیرا این دادن اجر می تواند تفضلی باشد و استحقاقی نباشد و لذا تلازمی با استحباب نداشته باشد)(پس اینکه روایت داریم انگشتر دست کردن مستحب است و بعد روایت داریم مثلا فیروزه نیشابور یا عقیق یا ...، اینها حمل بر افضل افراد می شود نه تقييد یا روایاتی که استحباب مسواک زدن را می فهماند و بعد روایت داریم مسواک با مسواک اراک مستحب است، این حمل بر افضل افراد می شود نه تقييد)

نکته:

فرقی نمی کند که این دو متنافیین، حکم وضعی باشند یا حکم تکلیفی باشند و در هر دو، مطلق را بر مقیّد حمل می کنیم.

تفاوتِ عامّ با مطلق:

ظهورِ عامّ در شمول، بالوضع است و شمولِ مطلق در اطلاق، به سبب مقدّماتِ حکمت، به همین جهت، ظهورِ عامّ تنجیزی است و ظهورِ مطلق، تعلیقی

مساله انواعِ شمول (انحلالی (افرادى)، مجموعی و بدلی) بر اساسِ چگونگی مصالح و مفاسدی است که منشاء جعل حکم شده اند، لذا در هر یک از عامّ و مطلق، سه قسمِ موردِ نظر قابلِ تصوّر اند.

الف) اطلاقِ افرادی (انحلالی): مثل "لا تشرب الخمر" که مفسده ملزمه در تک افرادِ شربِ خمر وجود دارد. (البته طبق مبنای آخوند و من تبعه که مفرد محلی به ال را موضوع للعموم نمی دانند و صرفا زینت می دانند)(تک تک افرادش مصلحت یا مفسده دارند)

ب) اطلاق مجموعی: مثل "اتمّوا الصیام الی اللّیل" که مصلحت در رعایت روزه در مجموع لحظات بین فجر صادق تا غروب یا مغرب است. (یک مصلحت در مجموع افراد است)

ج) اطلاق بدلی: مثل: اعتق رقبة"، "اقم الصّلاة لدلوک الشّمس الی غسق اللّیل" که مصلحت ملزومه در آوردن یکی از افرادِ صلوٰة بین الحدّین است علی نحو البدل

نکته:

مقدمات حکمت در اطلاق صیغه امر، اقتضا می کند که منظور خصوص وجوب تعیینی عینی نفسی باشد، زیرا اراده غیر اینها احتیاج به بیان زائد دارد.

مرحوم امام:

برای فهم نیاز بودن به بیان زائد در چیزی، به عرف مراجعه می کنیم.

آیه "احلّ الله البیع" چه نوع اطلاقی دارد؟

الف) آخوند خراسانی وفاقا للمشهور:

این آیه اطلاق افرادی (استیعابی) دارد و تک تک افراد بیع را شامل می شود یعنی به مقتضای این آیه، خداوند هر فردی از بیع (مبادلة مالٍ بمالٍ) را امضاء کرده است لذا اگر معامله ای عرفا بیع (مبادلة مال بمال) باشد و دلیل خاصی بر منع از آن وارد نشده باشد، به مقتضای آیه فوق، مشروع و نافذ خواهد بود.

ب) برخی فقهاء مثل میرزا ابوالفتح شهیدی: (پسر شیخ الاسلام تبریزی که او را با امام جمعه تبریز، در جریان مشروطه تیرباران کردند وقتی که خبر به ابوالفتح که در نجف مشغول تحصیل و جوان بود، رسید، اسمش را شهیدی گذاشت یعنی منسوب به شهید)

این آیه مجمل است، معلوم می شود که بیع فی الجمله حلال است ولی چه بیعی از آیه استفاده نمی شود، چراکه در مقام بیان بودنِ شارع در این آیه نسبت به همه افرادِ بیع محرز نیست. (حاشیه شهیدی بر مکاسب)

(پایان نامه یکی از بچه های موسسه مقایسه بین آراء سید یزدی و آخوند در مورد مشروطه است که تابستان قرار بود چاپ شود.)

شیخ ابراهیم زنجانی شاگرد آخوند در نجف، منبع خبری آخوند در مورد ایران بود و آخوند به او اجازه اجتهاد داده بود و بعد می آید زنجان و با دختر زنجانی از خانواده متمایل به غرب، وصلت می کند و آنها روی او تاثیر می گذارند.

نقد:

از آنجایی که در مواردِ اطلاقِ کلامی، اصل بر آن است که مولی در مقام بیان باشد، لذا مقدمات حکمت تمام بوده و اطلاقِ آیه ثابت می گردد.

(ج) برخی فقهاء:

قبول داریم که مقدمات حکمت تمام است و آیه اطلاق دارد ولی به چه دلیل، اطلاقِ آیه استیعابی (افرادی) باشد؟ شاید اطلاقِ بدلی باشد.

نقد آخوند:

بدلی بودنِ این اطلاق، مناسبتی با مقام ندارد و مقام، اقتضای اطلاقِ افرادی (استغراقی، استیعابی، انحلالی، شمولی) را دارد.

در تفسیرِ کلامِ آخوند، ۳ تفسیر ارائه شده است: (امام و تبریزی)

الف) در آیه، "احلّ الله البیع" در مقابل "حرّم الرّبا" بکار رفته است و در یک سیاق بوده و مقابل هم هستند، از آنجایی که اطلاقِ حرّم الرّبا" مسلّم افرادی (استیعابی) است پس در "احلّ الله البیع" نیز، اطلاق استیعابی خواهد بود. (قرینه مقابله که از قرائن سیاقیه است)

ب) حکم مطرح در آیه "احلّ" حکم وضعی است و موضوع آن "البيع"، مناسبت حکم و موضوع (از قرائن سیاقیه) اقتضا می کند که اطلاق "البيع" استیعابی باشد، چراکه اطلاق بدلی، با حکم وضعی به نافی بودن بیعی علی سبیل البدل، تناسب ندارد.

ج) اطلاق افرادی با مقام امتنان تناسب بیشتری دارد تا اطلاق بدلی (مرحوم تبریزی می گوید ما نفهمیدیم چطور آیه "احلّ الله البيع" را امتنانی گرفته اند که بعد چنین نتیجه ای بگیرند).

د) برخی فقهاء:

آیه، حلّیت وضعی بیع را بیان کرده است ولی تعیین آنرا به مکلف واگذار کرده است، یعنی هر بیعی را که مکلف اراده کند، حلال است.

نقد آخوند:

مستدل، "البيع" مطرح در آیه را به قید "الَّذِي يُرِيدُهُ الْعَبْدُ" مقید کرده است ولی دلیلی بر این تقييد، اقامه نکرده است و با توجه به تمامیت مقدمات حکمت، تا دلیلی بر چنین تقيیدی اقامه نشود، اطلاق "البيع" از این جهت، به قوت خود باقی است.

ان قلت:

جرا در "اعتق رقبة" شمول را بدلی می دانید ولی در "احلّ الله البيع" شمول را استغراقی؟

قلت:

اولاً:

در "اعتق رقبة" اطلاق افرادی غیر ممکن است، چراکه تکلیف به لزوم عتق کلّ رقبة، تکلیف بما لایطاق است لذا مناسبت بین حکم (وجوب عتق) و موضوع (رقبة) اطلاق بدلی را اقتضاء می کند بر خلاف احلّ الله البيع

ثانیا:

در "احلّ الله البيع" از مفردِ محلّی به "ال" استفاده شده بود که عند المشهور
دالّ بر عموم است (اگرچه ما گفتیم که زائده لالتّزیین است) درحالیکه در "اعتق
رقبة" از نکره در کلام مثبت استفاده شده که اجماعا از اداتِ عموم نیست.

فی المَجْمَل و المَبِين

مَجْمَل: ما لم يَتَّضِحْ دلالتہ

مَبِين: ما اتَّضَحْ دلالتہ

اگر لفظی نصّ یا ظاهر فی المعنی باشد آنرا مَبِين میخوانند ولی اگر دلالت آن بر معنا به حدّ ظهور نرسد آنرا مجمل می خوانند.

گاهی لفظ فی حدّ ذاته، مجمل است و ظهوری ندارد ولی قرینه منفصله ای می آید و آنرا برای ما توضیح میدهد. "مَجْمَل بالذات و مَبِين بالعرض"

گاهی لفظ فی حدّ ذاته، ظهور در معنا دارد و مدلول آن معلوم است ولی با قرائنی می فهمیم که آن مدلول، مراد جدّی نیست و معلوم نمیشود که مراد جدی چیست. "مَبِين بالذات و مجمل بالعرض"

مانند "و کان عرشه علی الماء" (اگر شخصی که متفَتّن مبانی است، به معانی ذهنی خودش رجوع کند، یا واژه هایی بوده اند، که در طول زمان متغیر شده اند مثلاً فردی که متخصص باشد میفهمد که منظور از "ناهار" در شعر فردوسی "چو سیمرغ آنروز ناهار بود"، "گرسنگی" هست و آنموقع به معنای گرسنگی بوده است.)

مسئله:

وقتی که میگویید "ما استظهر" معیار استظهار نزد چه کسی است؟

برخی پاسخ داده اند شخص فقیه، به حرف آنها اشکال شده که ظنّی که برای شخص حاصل می شود ظنّ شخصی است و ظنّ شخصی اعتبار ندارد و مهم ظنّ نوعی است لذا باید بگوییم "استظهر عند العرف العام لا عند الشخص المستنبط"

مرحوم تبریزی معتقدند که معیار "ذهن عرفی فقیه" است. (معیار ذهن عرفی است، چراکه ظنّ شخصی اعتبار ندارد و باید دید متعارف از آن مطلب چه می فهمد و از طرفی، معیار ذهن عرفی فقیه است چرا که فقیه متفَتّن به آن مبانی

ای است که در آن زمان (زمانِ صدور) وجود داشته اند و در کیفیت استظهار دخالت دارند، در حالی که غیر فقیه لزوماً آن مبانی تأثیر گذار را نمی شناسد.

توجه:

مجمل و مبین دو امر نسبی هستند یعنی لفظی که در یک جمله مبین است، می تواند در جمله دیگری مجمل باشد مثلاً مشترک لفظی ای که در یک جمله، بدون قرینه بکار رفته و همان مشترک لفظی در جمله دیگری با قرینه بکار رفته است.

همچنین جمله ای که در نزد یک فقیه، بر اساس مبانی مؤثر در فهم عرفی متن، بررسی شده، می تواند مبین باشد و همان جمله برای فقیه دیگر با مبانی دیگر، مجمل باشد.

فی بیان الأمارات المعتبرة شرعا و عقلا

مباحث القطع

تمهید فی أقسام حالات المکلف

ج ۲ ص ۲۳۰ و ۲۳۱ و ۲۳۲

مباحث قطع در اصل از علم اصول خارج است، چراکه علم اصول به دنبالِ تحصیلِ حجت است (استنباط حکم شرعی) ولی مباحث قطع، مباحث استنباطی نیستند چراکه قطع طریقی به حکم شرعی، به معنای انکشاف حکم شرعی عند القاطع است نه تحصیلِ راهی که در اصول، راجع به حجّت یا چند و چون آن بحث کنیم تا در نتیجه به طریقی برای استنباط حکم شرعی دست یابیم. حتی مباحث قطع به مباحث کلامی بیشتر شباهت دارند تا مباحث اصولی، چراکه بحث ما در آن است که:

کسی که به قطعش عمل کرد و قطعش غلط درآمد (مُنقاد) مستحقّ ثواب است یا نه؟

و کسی که به قطعش عمل نکرد ولی عملش غلط درنیامد (متجرّی) مستحقّ عقاب است یا نه؟

اینگونه مباحث، بحث درباره ی چگونگی فعلِ خداوند است که به موضوعاتِ کلامی بیشتر شباهت دارند تا موضوعاتِ اصولی.

بنابراین با اینکه مباحث قطع، مثل بحثِ تجرّی و استحقاقِ عقاب یا عدمِ استحقاقِ عقابِ متجرّی، مربوط به علمِ اصول نیستند، ولی ما در علمِ اصول از آنها بحث می کنیم چراکه ریشه تمامی حجت های که در علمِ اصول بحث می شود، قطع است و حجّتِ تمامِ حُجَج به قطع منتهی می شوند، از سوی دیگر، کُتبِ کلامی متداول، به این بحث ها نپرداخته اند، لذا در علمِ اصولِ فقه، مورد بحث قرار می گیرند.

شیخ انصاری نیز معتقد است که مباحث قطع از علمِ اصول خارجند ولی نحوه استدلالِ وی با آخوند متفاوت است:

شیخ انصاری از این راه پیش می آید که اصول به دنبالِ تحصیلِ حجت است و حجت آن چیزی است که اوّلا حدّ وسط واقع می شود، ثانیاً حکم شرعی را (اکبر

را) برای متعلّق خودش اثبات می کند، قطعِ طریقی، ویژگیِ اوّل را ندارد و حدّ وسط واقع نمی شود چراکه اگر حدّ وسط واقع شود، کذب لازم می آید. (کذب کبرا پیش می آید زیرا می شود هذا "خمر"، "کلّ معلوم الخمریّه حرام"، "خمر حرام"، خب اینجا دروغ گفته شده زیرا شارع گفته: "الخمر حرام" ولی ما گفته ایم "کلّ معلوم خمریّه") قطع موضوعی، ویژگیِ دوّم را ندارد چراکه هرچند که حدّ وسط واقع می شود ولی حکم را لمتعلّقه اثبات نمی کند بلکه لشیء آخر اثبات می کند، بر خلاف امارات

سرّ عدول آخوند از راه حلّ شیخ آن است که آخوند خراسانی حجّیت را به معنای "معدّریّت (ما یحتجّ به علی العباد) و منجزیّت (ما یحتجّ به المولی علی العبد)" (معنای لغوی حجّت) می داند و قائل نیست که حجّیت مطرح در علم اصول، معنای دیگری "کلّ شیء یثبت متعلّقه و لا یبلغ درجه القطع" (یکون حدّ وسطا للإستدلال) داشته باشد (حاشیه آخوند بر رسائل)

شیخ انصاری در رسائل:

"اعلم ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعی اما ان يحصل له القطع او الظن او الشك"

تفاوت فرمایش آخوند با شیخ انصاری:

نکته اوّل:

مکلف دو معنا دارد:

۱. اجمالی: بالغ عاقل قادر

۲. تفصیلی: بالغ عاقل قادر ملتفت (عالم)

از آنجا که در ادامه عبارت قید "اذا التفت" آمده است این ایراد مطرح می شود که با گفتن "مکلف" آوردن "اذا التفت" لغو است. محشین رسائل برای حلّ این مشکل راه هایی رفته اند، مثل توجیه به "مکلف شانی"، توجیه به "التفات اجمالی" (در مکلف اخذ شده) و "التفات تفصیلی" (اذا التفت) و یا حمل "اذا التفت" بر تاکید بودن.

مرحوم آخوند در کفایه، عنوان "المكلف" را برمی دارد و به جای آن "البالغ الذی وضع علیه القلم" (عاقل قادر) را می آورد تا مشکل از ریشه حل شود.

نکته دوم:

در عبارت شیخ آمده "الی حکم" ولی معلوم نشده که منظور کدام مرتبه از حکم است. (اقتضاء، انشاء، فعلیت یا تنجز؟) همچنین معلوم نشده که منظور حکم ظاهری است یا حکم واقعی.

مرحوم آخوند در کفایه برای رفع این ابهام، عبارت را تغییر داده و فرموده "الی حکم فعلی واقعی او ظاهری"

نکته سوم:

در عبارت رسائل معلوم نشده که مکلف مورد نظر که بعداً می خواهیم بگوییم به قطعش باید عمل کند و در شک و ظن غیر معتبرش باید به اصول عملیه مراجعه کند خصوص مجتهد است یا اعم از مجتهد و مقلد و محشین رسائل دو دسته شده اند. (اوثق: خصوص مجتهد بحرف الفوائد: اعم از مجتهد و مقلد) مرحوم آخوند معتقد است که باید خصوص مجتهد باشد البته متعلق قطع یا ظن یا شک مجتهد ممکن است فعل خودش باشد یا فعل مقلدینش.

نکته چهارم:

مرحوم شیخ تثلیث اقسام کرد (اما ان يحصل له القطع او الظن او الشک) ولی مرحوم آخوند به صورت ثنائی تقسیم می کند:

(اما ان يحصل القطع بالحکم الشرعی سواء كان واقعیا (قطع وجدانی) ام ظاهریا (امارات معتبره و اصول عملیه شرعیه)

اما ان لا يحصل القطع بالحکم شرعی سواء كان واقعیا):

دلیل انسداد حکومتی را قبول دارد و ظن مطلق برای او حاصل شده: به ظن مطلق عمل می کند.

دلیل انسداد حکومتی را قبول ندارد یا ظن مطلق برای او حاصل نشده: اصول عملیه عقلیه عمل میکند.

نکته حاشیه ای از مرحوم تبریزی:

تقسیم شیخ تقسیم تمهیدی است که ناظر به موضوعات مباحث بعدی است. ولی تقسیم آخوند اجمال سَيَفَصِّل است یعنی آنچه را که بعداً تفصیلاً در حجج اثبات می کند در مقدمه اجمالاً آورده است.

مرحوم شیخ انصاری در ابتدای رسائل تثلیث اقسام را مطرح کرد:

مکلف:

۱. قطع به حکم واقعی ۲. ظنّ به حکم واقعی ۳. شکّ به حکم واقعی دارد.

مرحوم آخوند خراسانی چون حکم را به اعمّ از واقعی و ظاهری تعمیم داد و از تثلیث شیخ انصاری عدول کرد و تقسیم جدیدی را مطرح کرد:

مکلف:

۱. اَمَّا أَنْ يَحْصَلَ لَهُ الْقَطْعُ بِالْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ (اعمّ از قطع وجدانی و امارات و اصول عملیه نقلیه شرعیه)

۲. اَمَّا أَنْ لَا يَحْصَلَ لَهُ الْقَطْعُ بِالْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ

الف) ظنّ مطلق به حکم شرعی دارد و انسداد حکومتی را می پذیرد (طبق ظنّ خود عمل می کند)

ب) ظنّ مطلق به حکم شرعی ندارد یا انسداد حکومتی را قبول ندارد (مانعه الخلو)

مرحوم آخوند خراسانی در ادامه می گوید که اگر کسی مصرّ است که متعلّق حکم را خصوص حکم واقعی بداند و آنرا تعمیم ندهد و در نتیجه تثلیث اقسام داشته باشد، باید به جای تعبیر به "ظنّ" که در عبارت شیخ انصاری است، تعبیر به "مَنْ يَقُومُ عِنْدَهُ طَرِيقٌ مُعْتَبَرٌ" را استفاده کند چراکه اگر مثل شیخ انصاری تقسیم کند، تداخل اقسام لازم می آید چراکه هم در ظنون غیر معتبره و هم در شکّ که دو قسم متفاوت از تقسیم شیخ هستند، می بایست اصول عملیه را جاری کند و این یعنی "تَدَاخُلُ الْاَسْبَابِ فِي حُكْمٍ وَاحِدٍ"

ولی اگر بجای "ظنّ"، تعبیر "مَنْ يَقُومُ عِنْدَهُ طَرِيقٌ مُعْتَبَرٌ" را قرار دهد، تداخل دو قسم در حکم واحد لازم نمی آید:

مکلف: ۱. قطع به حکم واقعی دارد. (به قطع عمل می کند). ۲. طریق معتبر به حکم واقعی دارد. (به طریق معتبر عمل می کند). ۳. نه قطع بیه حکم واقعی دارد و نه طریق معتبر به حکم واقعی دارد. (به اصول عملیه عمل می کند).

نکته حاشیه ای از مرحوم تبریزی:

اگر هدفِ شیخ از تقسیم در ابتدای کتاب، بیانِ اجمالیِ احکامی بود که بعداً بصورتِ تفصیل بیان می شد، اشکالِ تداخلِ اقسامِ پدید می آمد، چراکه بعداً بصورتِ تفصیلی می آید که هم در ظنون غیر معتبره و هم در شک، حکم، لزوم رجوع به اصول عملیه است.

ولی تقسیم شیخ، تقسیم تمهیدی است که می خواهد موضوعات مباحث بعدی کتاب را بیان کند یعنی می خواهد بگوید که ما در این کتابِ رسائل، از موضوعات قطع، ظن، استصحاب، برائت، تخییر و خاتمه، بحث می کنیم و نمی گوید که ظان باید چه کند تا ایرادِ تداخلِ اقسام، پدید آید.

در موضوعات کتاب نیز تداخل نمی شود، چراکه در بحث ظن از این بحث می کنند که اگر برای مکلف، ظن حاصل شد، کدام ظن معتبر است و کدام ظن معتبر نیست و در بحث شک، اصول عملیه را به ترتیب معرفی می کند.

شیخ انصاری:

"لا اشکال فی وجوب متابعة القطع و العمل علیه ما دام موجودا لأنّه بنفسه طریق الی الواقع و لیست طریقته قابله لجعل الشارع اثباتا و لا نفیا"

مرحوم آخوند نیز قبول دارد تنها این توضیح را اضافه می کند که این وجوب متابعت، به حکم "عقل" است، عند القاطع این طریقت وجود دارد ولی فی نفس الامر ممکن است مطابق با واقع در آید و ممکن است جهل مرکب باشد.

اگر قطع مطابق با واقع در آمد: مکلف، واقع را منجز کرده است.

اگر قطع، مخالف واقع در آمد: اگر مکلف در راه های تحصیل قطع، قصور کرده باشد، قاصر بوده ولی اگر مکلف در راه تحصیل قطع، تقصیر کرده است و از راه هایی رفته که شارع او را منع کرده است، مقصر بوده و مستحق عقاب است.

آخوند نیز همانند شیخ، به ذاتی بودن (ذاتی باب برهان، یعنی لا ینفک بودن نه باب ایساقوچی و به معنای جنس و فصل که علت نمی خواهند) طریقت قطع اعتقاد دارد و جعل اثباتی یا سلبی را درباره ی طریقت، محال می داند. چراکه جعل اثباتی لغو است، وقتیکه کسی قطع پیدا کرد، به نظر خودش، واقع را نیز یافته و احتمال خلاف نمی دهد، یعنی به جعل بسیط (کان تامّه)، با آمدن قطع، طریقت تامّ نیز عند القاطع ایجاد می شود در چنین مواردی، جعل دوّمی (جعل تالیفی = کان ناقصه) معقول نیست چراکه جعل اثباتی آن لغو بوده و تحصیل حاصل است و جعل سلبی آن به تناقض عندالقاطع منجر می شود یعنی قاطع با دو حکم متضادّ روبرو می شود، یک حکم که قبلا روی شیء واقعی رفته و حکمی ضدّ آن که اکنون بیان شده است. اگر قاطع در قطع خود مصاب باشد، این تناقض، نفس الامری نیز هست و اگر بر خطا باشد، هرچند تناقض نفس الامری نیست ولی تناقض عند القاطع است و در هر دو صورت، غرض شارع که ایجاد داعی بر عمل به دستور است، حاصل نمی شود. بنابر این تنها راهی که می توان از آن راه، با جهل مرکب عند القاطع، مبارزه کرد، تصرّف در مقدّمات قطع است. این ویژگی در تمامی موارد جعل بسیط، تکرار می شود.

(هم آخوند و هم شیخ قائل به این هستند که اگر در مقدماتِ قطع، قاطع، تقصیری داشته باشد، مستحقّ عقاب است. اگرچه شیخ تصریح نکرده ولی شاگردانش گفته اند در درس آنرا می گفته است.)

توجّه:

قطع و یا طریق معتبر وقتی تکلیف را بر ما منجز می کند که تکلیف (متعلّق قطع یا طریق معتبر) به فعلیّت (تفسیر شیخ و آخوند: اراده مولی به فعل عبد که منتهی می شود به بعث یا زجر، تفسیر مشهور: تحقق شروط عامّه و خاصّه تکلیف در مکلف خارجی) رسیده باشد. اگر کسی قطع و یا طریق معتبر به حکم انشایی دارد که به فعلیّت نرسیده، مخالفت با آن، عصیان محسوب نشده و استحقاق عقاب را به دنبال ندارد هرچند موافقت با آن در برخی موارد (صدق عبد مُنقاد بکند) استحقاق ثواب را به دنبال خواهد داشت. (مثل حضرت علی که قبل از به فعلیّت رسیدن حرمت شراب هم لب به شراب نمی زدند.)

(وجوب عمل طبق قطع را به چهار وجه گفته اند:

۱. عقلاً

۲. شرعاً

۳. عُقْلَائِی

۴. فطری)

(دو نوع اباحه داریم ۱. اقتضائی (مصلحتی موجب اباحه آن شده است) ۲. لا اقتضائی (مصلحت و مفسده آن مساوی بوده است.))

مکلفی که حجّتی بر حکم شرعی می یابد:

۱. طبق حجّت عمل می کند:

(الف) عملش مطابق با واقع (مراد جدّی مولی) در می آید: مطیع _ اجماعا مستحقّ عقاب است (الجنة للمطيعين و العقاب للعاصين)

(ب) عملش مطابق با واقع (مراد جدّی مولی) در نمی آید: منقاد _ در استحقاق یا عدم استحقاق ثواب وی اختلاف است.

۲. طبق حجّت عمل نمی کند:

(الف) عملش مطابق با واقع (مراد جدّی مولی) در می آید: عاصی _ اجماعا مستحقّ عقاب است.

(ب) عملش مطابق با واقع (مراد جدّی مولی) در نمی آید: متجری _ در استحقاق یا عدم استحقاق عقاب وی اختلاف است.

مساله:

آیا متجری مستحقّ عقاب است؟ (بحثی کلامی است نه اصولی)(بحث در مورد مرحله تنجّز)

شیخ انصاری:

متجری، مستحقّ عقاب نیست ولی منقاد مستحقّ ثواب است.

دلیل شیخ انصاری:

متجری، بد آدمی است ولی بد کاری نکرده است و استحقاق عقاب مبتنی بر قبح فعلی (بد کاری) است، نه قبح و مزمت فاعلی (شیخ در بحث قطع، در تجری این مطلب را آورده)

منقاد مستحق ثواب است با این که کار وی خوب نبوده چراکه دایره استحقاق ثواب، اوسع از دایره استحقاق عقاب است. (شیخ آنرا در تنبیه دوم از تنبیهات شبهات تحریمیّه و وجوبیّه آورده است.)

آخوند خراسانی:

هم متجرّی مستحقّ عقاب است و هم منقاد مستحقّ ثواب است.

دلیل آخوند خراسانی و نقد وی بر شیخ انصاری:

مثلاً وقتیکه خبر ثقه بر حرمتِ عصیرِ عنبی بعد الغَلیان و قبل ذهابِ ثلّثین، قائم شده ولی مکلف بدان اعتنا نکرد و عصیرِ عنبی با شرایط را نوشید ولی فردای قیامت معلوم شد که در واقع حرام نبوده است، چنین مکلفی، هرچند حرامی را نوشیده است ولی از ذیّ عبودیّت خارج شده و با ادلّه حجّیت خبر ثقه (مثل "لا يجوز لاحد التشکیک فی ما یرویه عنا ثقاتنا") مخالفت کرده است. در حقیقت متجرّی هرچند بعنوانه الاولی کار بدی نکرده ولی بعنوانه الثّانوی با حجّتی مخالفت کرده که شارع اجازه چنین مخالفتی را نداده لذا فعلِ وی، لباس جدیدی را پوشیده که نوعی استحقاق عقاب را بر وی (متجرّی) ثابت می کند.

مشکل بعدی در بحثِ تجرّی، تعارضِ بدویِ دو دسته از روایات است که برخی، برای متجرّی، استحقاق عقاب قائل می شوند مثل: "اذا اقتتلَ المسلمان بسیفهما فالقاتل و المقتول فی النار قیل هذا قاتل فما بال المقتول؟ قال لاّنه اراد قتل صاحبه" و روایات دیگر ظهور در عدمِ استحقاق عقاب دارند مثل "من همّ بسیئة و فعل بها کُتبت علیه و من همّ بسیئة فلم یفعل لم یکتب علیه"

مرحوم شیخ در رسائل دو جمع مطرح می کند که یکی از آنها تبرّئی است و دیگر آن است که اگر کسی اراده حرام را داشته است و تا آخر هم ادامه داده است، ولی لعروضِ مانع، (مثل عدمِ قدرت) حرام محقّق نشده است، مستحقّ عقاب است ولی کسی که خودش از تصمیمش برگشته، مستحقّ عقاب نیست.

آخوند خراسانی، تکیه خود را بر واژه "هَمْ" قرار می دهد و می گوید اگر کسی صرفاً اهتمام به معصیت داشته ولی کاری نکرده است، عقاب نخواهد داشت ولی اگر کاری انجام داده و لو به حرام واقعی نرسیده باشد، مستحقّ عقاب است.

توجّه: (مرحوم تبریزی)

آخوند خراسانی و مشهور، متجرّی را مستحقّ عقاب می دانند، و در عین حال معتقد اند که فعل متجرّی به، به لحاظ حکم شرعی، تغییر نکرده است و بر حکم واقعی خود باقی است. دلیل آخوند بر این مدّعا، ادّعای بداهت این مطلب است که احکام، تابع مصالح و مفاسد واقعی هستند و قطع یا عدم قطع مکلف به حکم، مغیّر مصلحت و مفسده واقعی نیست.

مکلفی که صرفاً اهتمام به فعلی کرده ولی هیچ کاری انجام نداده است:

هم شیخ انصاری و هم آخوند خراسانی قبول دارند که چنین مکلفی مستحقّ عقاب یا ثواب نیست بلکه تنها می توان درباره حسن فاعلی و مدح وی یا قبح فاعلی و ذمّ وی سخن گفت.

مکلفی که علاوه بر اهتمام به فعل، مشغول کار نیز شده است و بر خلاف حجت شرعی عمل کرده است ولی حجت وی مطلق با واقع نبوده و در واقع عملش حرام نبوده است: (متجرّی)

شیخ انصاری چنین مکلفی را همانند صورت قبل مستحقّ عقاب نمی داند چرا که کاری که انجام داده است حرام نبوده است، یعنی کار بدی نکرده است هرچند بد آدمی بوده است و مستحقّ مذمت هست.

ولی آخوند خراسانی معتقد است که چنین مکلفی مستحقّ عقاب است، چرا که هر چند آنچه در خارج اتفاق افتاده شرب خمر نبوده است و مثلاً آب آلبالو نوشیده است ولی او موظّف بوده است که بر طبق حجج شرعی عمل کند و وقتی که خبر ثقة (حجت) به او رسیده است که فلان مایع خمر است و شارع گفته بوده است که "لایجوز لاحد التّشکیک فی ما یرویه عنّا ثقائنا" با بی اعتنایی به حجت، هتک مولا کرده و جسارت بر مولا نموده و چنین کسی به حکم عقلاً مستحقّ عقاب است البته او را نمیتوان حدّ زد چرا که حدّ برای شارب

الخمیر است ولی تعزیر وی عقلایی است و ملاک در استحقاق عقاب حکم عقلا هست.

توجه: (نکته مهم)

مباحث اصولیین در تجری در دو مقام واقع میشود و بین آنها لزوما ملازمه ای نیست:

مقام اول:

آیا تجری نیز همانند عصیان موجب استحقاق عقاب میشود یا نه؟

پاسخ آخوند در مقام اول:

که تجری نیز همانند عصیان موجب عقاب میشود همچنان که منقاد نیز همانند مطیع مستحق ثواب است البته آخوند قبول دارد که صرف سوء باطل و نیست بد استحقاق عقاب را نمی آورد.

مقام دوم:

حکم فعل متجری به، کدام است یعنی آیا فعل خارجی بواسطه تجری حرام واقعی میشود یا نه؟

پاسخ آخوند در مقام دوم:

فعل متجری به از لحاظ حسن و قبح فعلی چه در مرحله اقتضاء و چه در مرحله انشاء و چه در مرحله فعلیت تغییر نکرده است یعنی قطع به حرمت یا وجوب یا هر حکم دیگری مغیر (تغییر دهنده) حکم واقعی نیست، لذا حرمت شرعی در فعل متجری به ثابت نمیشود.

(مثال: یقین دارید که این آقا عدو مولا ست و واجب القتل است ولی تجری کردید و بعد معلوم شد که دوست مولا بوده است، شیخ در اینجا میگفت این فرد، استحقاق عقاب ندارد ولی آخوند میگوید دو حیثیت دارد و از حیث فعلی استحقاق ندارد ولی از حیث فاعی چون با حجت مولا مخالفت کرده است و از زی عبودیت مولا خارج شده است مستحق عقاب است.)

مساله:

آیا فعل متجرّی به (فعلی که تجرّی در آن فعل صورت گرفته) حرام است یا نه؟
(آیا تجرّی همانند عناوین ثانویه ای مثل نذر، اضطرار و ... است که حکم اوّلی فعل را تغییر می دهد یا نه؟) (بحث در مورد مرحله اقتضاء)

آخوند خراسانی: (وفاقا للجمهور و خلافا للشيخ الاعظم)
متجرّی مستحقّ عقاب است.

آخوند خراسانی: (وفاقا للجمهور)

فعل متجرّی به حرام نیست بلکه این فعل به همان حکم اوّلی خود باقی است.

ادله آخوند خراسانی بر مدّعی دوّم:

دلیل اوّل:

احکام، تابع مصالح و مفاسد هستند، در صورتی عنوانی می تواند موجب تغییر حکم شود که در فعلی که معنوی به آن عنوان است، مصلحت یا مفسده جدیدی ایجاد شده باشد ولی در تجرّی تغییری در مصالح و یا مفاسد فعل متجرّی به اتفاق نیافتاده، لذا بالوجدان نباید حکم آن فعل، تغییر کند.

مثال اوّل: عبدی یقین کند که فلان عمل محبوب مولی است درحالیکه آن عمل در واقع مبغوض مولی است و ذو مفسده غالبه است.

مثال دوّم: عبدی یقین کند که فلان عمل مبغوض مولی است درحالیکه آن عمل در واقع محبوب مولی است و ذو مصلحه غالبه است.

بعبارة اخرى، علم یا جهل مکلف، تغییری در اقتضاء، انشاء و فعلیّت واقع، ایجاد نمی کند. (نکته: در تجرّی، مفسده هتک حرمت و خروج از ذی عبودیّت، در جزم و عزم مکلف است نه در فعل خارجی)

دلیل دوم:

عناوینی می توانند در حسن و قبح یا محبوبیت و مبغوضیت تاثیر بگذارند که عناوین اختیاری باشند، مثل ظلم ولی قطع، عنوان اختیاری نیست و متعلق قصد و اراده نیست، لذا نمی تواند در حسن فعلی و قبح فعلی، تغییری ایجاد کند. (در این جواب اشکال شده است و گفته شده است که با دلیل اول تناقض دارد، مرحوم تبریزی این تناقض بدوی را حل می کند.)

نکته حاشیه ای از مرحوم تبریزی:

مرحوم آخوند از عناوین مشترک لفظی استفاده کرده و معانی مختلف آنها را تفکیک نکرده است و در هر بخشی از متن کفایه، یکی از آن معانی را اراده کرده است.

مثلا حسن و قبح، معانی متعدّد دارند. گاهی حسن و قبح، به "مصلحت" و "مفسده" معنا می شوند که در این معنا، علم و جهل مکلف، دخالتی ندارد. گاهی حسن به "ما یستحقّ المدح عند العقلاء" و قبح به "ما یتحقّه الذمّ عند العقلاء" معنا می شود که در این معنا علم و جهل مکلف دخیل است.

تجرّی مغیر حسن و قبیح به معنای اول نیست ولی مغیر حسن و قبح به معنای دوم هست.

همچنان که اختیار نیز معانی مختلفی دارد. گاهی اختیاری یعنی عمدی و قصدی، در مقابل فعلی خطایی، گاهی اختیاری، مقابل اضطراری است و گاهی مقابل جبر

قطع، قصدی و عمدی نیست و به این معنا اختیاری نیست ولی چون مبادی آن در اختیار خودم است، اختیاری در مقابل اضطرار و جبر هست. (البته مدّعی آخوند را قبول داریم یعنی مثلا مستحق عقاب است چون کارش "ما یتحقّه الذمّ عند العقلاء" است ولی کارش مفسده ندارد چون علم ما در مصلحت و مفسده تاثیری ندارد، ولی چون مشترک لفظی های عبارت آخوند زیاد است موجب گیج شدن و گمراه شدن خواننده می شود و ای کاش معانی این مشترک لفظی ها را ایشان تفکیک کرده بود)

بعد از این، آخوند یک قلت و ان قلت در مورد طلب و اراده مطرح می کند که باید بروم و آنرا به جزوه اضافه کنم.

در بحث نقلی از تجرّی، روایات و آیات، بظاهرها متعارض اند:

ظهور اوّلیه برخی ادلّه در استحقاق عقاب متجرّی است مثل "اذا اقتتل المسلمان بينهما فالقاتل و المقتول قی النار قیل هذا قاتل فما بال المقتول قال لانه اراد قتل صاحبه"

ظهور اوّله برخی در عدم استحقاق عقاب است مثل "من همّ بسیئة و لم یفعل لم یکتب علیه"

آخوند خراسانی:

جمع روایات و آیات این مطلب را نشان می دهد که کسی که صرفا همّ به معصیت دارد ولی کاری نکرده است هرچند بد آدمی است ولی استحقاق عقاب ندارد.

کسی که از صرف همّ به معصیت عبور کرده و عزم به جانب عمل پیدا کرده، در حقیقت هتک مولی کرده و مستحقّ عقاب است.

بدین ترتیب آخوند معتقد است که بحث عقلی و نقلی درباره ی تجرّی، هر دو به یک نتیجه منجر می شوند. (خلافا للشیخ الاعظم)

نکته حاشیه ای از شهید صدر:

جمعی که آخوند انجام داد ایراد دارد زیرا شاهد جمع وی صحیح نیست، چراکه اگر معنای "من همّ بسیئة و لم یفعل ..." این باشد که کسی که نیت دارد ولی کاری انجام نمی دهد، جمع آخوند صحیح می شود ولی وقتی که بدین معنا شد که کسی که نیت دارد ولی آن فعل را که در نیتش است انجام نداده، مطلب متفاوت می گردد و الظاهر هو الثانی

به نظر می رسد که از روایات استفاده می شود که متجرّی مطلقا (چه خودش برگردد چه او را برگردانند و نگذارند آن کار را انجام دهد) مستحقّ عقاب است ولی شارع تفضل کرده و عقاب را بر وی اجرا نمی کند به قرینه "انّ الله تفضّل علی آدم و ولده و ذریته ما نوّا ما لم یفعلوا"

استدلال محقق سبزواری: (بر استحقاق عقوبت متجری به دلیل عقلی در رسائل مفصل بیان شد لذا به اختصار اینجا می آوریم)

اگر متجری همانند عاصی مستحقّ عقاب نشود، لازم می آید که استحقاق عقاب منوط به امر غیر اختیاری شده باشد چراکه این که قطع یک نفر مطابق با واقع در آید تا عاصی خوانده شود، یا مطابق با واقع در نیاید تا متجری نامیده شود، از اختیار خود اشخاص خارج است.

آخوند خراسانی در مدّعا با محقق سبزواری موافق است ولی استدلال محقق سبزواری را نمی پذیرد زیرا ایراد شیخ انصاری را بر محقق سبزواری وارد می داند.

ایراد آخوند:

استحقاق عقاب در صورتی محقق می شود که مکلف فعلی را که بر خلاف فرمان الهی است از روی عمد و اختیار انجام دهد، در عاصی این سبب، وجود دارد ولی در متجری، این سبب، وجود ندارد چراکه فعلی که انجام داده، مخالف با فرمان الهی نبوده مثلاً آب آلبالو نوشیده است نه شراب، بنابراین عاصی چون به عمد و اختیار، سبب استحقاق عقوبت را فراهم کرده، مستحقّ عقاب است ولی متجری چون سبب استحقاق عقاب را ندارد، مستحقّ عقاب نیست، هرچند، نداشتن این سبب، ناشی از امر غیر اختیاری (درست در نیامدن قطع متجری) باشد.

آنچه که در کلام ثابت شده است، قبح عقاب به جهت امر اختیاری است ولی قبحی برای عدم عقاب به جهت امر غیر اختیاری، در کلام و یا جای دیگر، ثابت نشده است.

(سبب استحقاق عقاب = فعلی که بر خلاف اراده الهی است را عمداً انجام دهد. حالا اگر کسی اینگونه کاری را انجام داد مستحقّ عقاب شده اگرچه شدت و قلت آن دست او نیست و می تواند بخاطر امر غیر اختیاری دیگری بیشتر شود چون ریشه آن اختیار خود آن عبد بوده مثلاً در زمانی که او سنت

بدی را پایه گذاری می کند اینکه این سنّت چقدر ادامه پیدا کند دست او نیست ولی چون ریشه اش او بوده، عقابش بیشتر می شود.)

نظریّه صاحب فصول در تجرّی:

قبح تجرّی ذاتی نیست و مفسده مطرح در تجرّی با مصلحت یا مفسده واقع با هم سنجیده می شوند و بر اساس مجموع آنها، نتیجه گیری می شود مثلاً اگر واقع مفسده ای داشته باشد و تجرّی، مفسده دیگری، عقاب ایندو تداخل می کنند.

نقد شیخ انصاری بر صاحب فصول:

تجرّی ظلم است و قبح ظلم ذاتی است و لذا تداخل معنا ندارد، اگر هم قبح تجرّی ذاتی نباشد، اقتضائی است لذا تا مانعی احراز نشود، قبح آن باقی است لذا در ما نحن فیه، تداخل عقاب معنا نخواهد داشت.

نقد آخوند خراسانی بر صاحب فصول:

آخوند نیز همانند شیخ انصاری معتقد است که مطرح کردن تداخل عقاب از سوی صاحب فصول، کار درستی نبوده است ولی ایراد خود را بر اساس حسن و قبح و ذاتی بودن قبح تجرّی، مطرح نمی کند بلکه از جهت منشا حکم به استحقاق عقاب، ایراد را مطرح می کند. آخوند می گوید منشاء حکم ما به استحقاق عقاب متجرّی این بود که متجرّی هتک حرمت مولی کرده است و از ذی عبودیت و رقیّت خارج شده، این منشا واحد، استحقاق عقاب واحدی را نیز به دنبال خواهد داشت، فرقی نمی کند که در واقع، عمل متجرّی به، مصلحت داشته یا مفسده، و یا مصلحت و مفسده آن چقدر بوده، مصلحت و مفسده یک مطلب است و استحقاق عقاب، مطلب دیگری (و منشاء عقاب در اینجا هتک مولی است و لذا تداخلی با چیز دیگری ندارد.)

أقسام القطع و أحكامها

انواع قطع:

۱. طریقی محض: (گفتیم محض تا قطع موضوعی طریقی را خارج کنیم) در لسان دلیل آن، در موضوعش، علم اخذ نشده است. (در خطابِ شارع، علم یا مترادف های آن نیامده است، مثلاً قطع به خمریت هذا المایع، قطع طریقی است چراکه در دلیل اعتبار آمده، "انّما الخمر و المیسر و ... رجسٌ من عمل الشیطان" (نگفته است "ما علمت أنّه خمر")
- عند القاطع طریقیّ ذاتی دارد و جعلِ حجّیت برای آن تحصیل حاصل است و سلب حجّیت از آن، تناقض عند القاطع است.
- عند الاصابة مطلقاً منجز است و عند الخطا اگر خطأ قُصوری باشد، معذور است.

۲. موضوعی: (یعنی در لسانِ دلیل، علم یا مترادف های آن اخذ شده است).

راه تشخیص قطع طریقی محض:

در لسان دلیل علم یا مشتقاتِ آن اخذ نشده است.

توجّه:

در مواردِ قطعِ موضوعی، هیچگاه حکمِ مطرح در آن موضوع، عینِ متعلّق قطع و یا مماثل و یا متضادّ با آن نخواهد بود، مثلاً هیچگاه از مولای حکیم، چنین جملاتی صادر نمی شود:

"إذا علمتَ بوجوبِ صلوة الجمعة فصلوة الجمعة واجب" (اخذ المتأخّر فی المتقدّم (موضوع) و هو محال (از جهت دور یا خلف)) (عین)

"إذا علمت بوجوبِ صلوة الجمعة فصلوة الجمعة واجبة بوجوبِ آخر" (نمی شود چون لغو است) (مماثل)

"إذا علمت بوجوب صلاة الجمعة تحرّم عليك صلاة الجمعة" (اجتماع ضدّین عند القاطع و در نتیجه قاطع نمی تواند به هیچ کدام عمل کند و هو نقض غرض المولى الحكيم فى الاحكام الفقهيّة)(متضادّ)

قطع موضوعی: (در لسانِ دلیل، علم یا مترادف های آن اخذ شده بود)

۱. موضوعی طریقی: (واقع نمایی قطع برای شارع مهم بوده است.) (گاهی قطع، تمام الموضوع است (فقط واقع نمایی قطع برای شارع مهم بوده) و گاهی جزء الموضوع (علاوه بر واقع نمایی قطع، مقطوع به، هم مهم بوده است)

۲. موضوعی وصفی: (حالت نفسانی قطع در مکلف برای شارع مهم بوده است.) (گاهی قطع (منظور علم است) تمام الموضوع است (فقط حالت نفسانی قاطع برای شارع مهم بوده) و گاهی جزء الموضوع (علاوه بر حالت نفسانی قاطع، مقطوع به هم مهم بوده است))

توضیح ذلک:

هر قطعی دو حیثیت دارد، یکی حیثیت انکشاف واقع و دیگری، حیثیت رفع تحیّر از قاطع، مولى از مصالح و مفسد می تواند هریک از این دو حیثیت را اعتبار کند، اگر اعتبار را بر انکشاف واقع قرار داد، قطع موضوعی ما طریقی خواهد بود و اگر حیثیت رفع تحیّر از قاطع را مورد اعتبار قرار داد، قطع موضوعی ما موضوعی وصفی خواهد بود.

توضیح ذلک:

ممکن است تمام مصلحت مورد نظر شارع در واقع یا تنها در حالت نفسانی قاطع باشد، در چنین مواردی، قطع تمام الموضوع است و ممکن است بخشی از مصلحت مورد نظر شارع در واقع و بخش دیگر در حالت نفسانی قاطع (در قطع موضوعی وصفی) (یا واقع نمایی قطع (در قطع موضوعی طریقی) باشد در چنین مواردی قطع، جزء الموضوع است.

اشکال میرزای نائینی:

قطع، چهار حالت دارد نه پنج حالت، چراکه وقتی که قطع، موضوعی طریقی است، یعنی بخشی از مصلحت مربوط به حالت نفسانی قطع (واقع نمایی)

است و بخشی مربوط به واقع (خود مقطوع به)، بنابراین قطع موضوعی طریقی صرفاً با جزء الموضوع قابل جمع است نه با تمام الموضوع

اشکال مرحوم تبریزی:

مرحوم آخوند برای حالتی که قطع موضوعی وصفی، تمام الموضوع است، دو حالت ذکر می کند، یکی اینکه "تمام الموضوع" صفت نفسانی قاطع باشد و دیگری اینکه "تمام الموضوع" مقطوعاً به باشد.

نسبت به حالت اول ایرادی نیست (زیرا نسبت به قاطع سنجیده شده) ولی در حالت دوم، وقتی که از مقطوعاً به سخن می گوئیم، یعنی لااقل بخشی از مصلحت، مربوط به واقع و انکشاف است لذا معنا نخواهد داشت که حالت نفسانی، تمام الموضوع باشد.

(لذا آخوند نباید این تقسیم را مطرح می کرد و این تقسیم بندی به تمام الموضوع (یعنی اینکه تمام الموضوع حالت نفسانی قاطع بوده) و جزء الموضوع (مقطوع به هم، علاوه بر حالت نفسانی قاطع، جزء الموضوع بوده است) در قطع موضوعی، درست نیست، زیرا "قطع موضوعی وصفی" یعنی جایی که حالت نفسانی قاطع، (فقط قاطع در نظر گرفته شده) برای شارع مهم بوده است و "قطع طریقی" یا "قطع موضوعی طریقی" یعنی جایی که واقع نمایی قطع برای شارع مهم بوده است. (فقط مقطوع به مهم بوده و در نظر گرفته شده است) (لذا مرحوم تبریزی صرفاً قائل به سه قسم در قطع می شود).

تفاوت های عملی بین قطع طریقی و موضوعی و انواع قطع موضوعی: (به نظر شیخ انصاری)

۱. در قطع طریقی امکان تصرف شارع نیست (لا ایجاباً للزوم تحصیل الحاصل و لا سلباً للزوم التناقض عند القاطع) ولی در قطع موضوعی بجمیع انواعه، تصرف شارع منعی ندارد.

۲. قطع طریقی حدّ وسط واقع نمی شود. (للزوم کذب الکبری) ولی قطع موضوعی حدّ وسط واقع می شود هرچند هیچ کدام حجّت مصطلح در علم اصول نیستند. (زیرا قطع موضوعی هم حکم را برای متعلّق خودش ثابت نمی کند).

۳. امارات و اصول محرزه (مثل استصحاب) جانشین قطع طریقی و قطع موضوعی طریقی می شوند ولی جانشین قطع موضوعی وصفی نمی شوند.

(استاد: ما هنگام بحث کفایه با هم بحثیمان سعی می کردیم بفهمیم در این مباحث، بین شیخ و آخوند کدام یک اعلم هستند، به این نتیجه رسیدیم که در قطع و ظنّ، آخوند قوّت بیشتری دارد و در اصول عملیّه، شیخ)

توجّه:

در قطعِ موضوعی طریقی باید به لسان ادلّه مراجعه شود، اگر شارع در آن قطعِ موضوعی طریقی تصرّفی بلحاظ سبب یا مقطوع به انجام داده بود، طبق همان عمل می شود.

دلیل شیخ انصاری:

وقتی که قطع، طریقی یا موضوعی طریقی است یعنی هدف، واقع است و مصلحت در واقع است لذا امارات و بعض الاصول (اصول محرزه) که واقع را نشان می دهند همان حکم را برای ما ثابت می کنند.

ولی در موارد قطع موضوعی وصفی که حالت نفسانی قاطع، مصلحت داشته و در حکم دخیل بوده، چه به صورت جزء الموضوع و چه به صورت تمام الموضوع، امارات و اصول، جانشین قطع نمی شوند چراکه امارات و اصول، حالت نفسانی قاطع (عدم تحیر را) ایجاد نمی کنند و بالوجدان، احتمال خلاف باقی است.

مطالب مسلّم در محلّ بحث:

همه قبول دارند که امارات، جانشین قطع طریقی محض می شوند و همه قبول دارند که امارات، جانشین قطع موضوعی وصفی نمی شوند، محلّ نزاع، جانشینی امارات بجای قطع موضوعی طریقی است.

مدّعی آخوند:

امارات معتبره، جایگزین قطع موضوعی طریقی نمی شوند خلافاً للشيخ الاعظم

(تمام این تقسیمات قطع برای ظنّ هم مطرح می شود و بحث ها مطرح می شود)

دلیل آخوند:

وقتی که شارع، علم (یا ظنّ را) در موضوع دلیل اخذ می کند و قطع، موضوعی می شود، یعنی فقط بحث طریقیّ قطع الی الواقع (لحاظ آلی) برای شارع مطرح نیست بلکه حیثیت استقلالی قطع نیز (حالت نفسانی قطع و لحاظ استقلالی اش) برایش مهم بوده که آنرا در موضوع دلیل خود اخذ کرده است وقتی که اماره ای قائم می شود، هرچند طریقیّ الی الواقع، محرز می شود ولی آن حیثیت استقلالی، احراز نمی شود، بنابراین امارات به جای هیچ قطع موضوعی نمی نشیند چه موضوعی طریقی باشد و چه موضوعی وصفی، چه تمام الموضوع باشد و چه جزء الموضوع (مثلاً در قطع موضوعی طریقی گفته "إذا تبین لکم خیط الابيض من الخیط الاسود" یعنی این تبیین و حالت نفسانی هم برایش مهم بوده)

(در اماره سه مسلک داریم:

۱. فقط تعذر و تنجّز را اثبات می کند. (آخوند)

۲. علاوه بر آن، جعل حکم مماثل می کند (حکم ظاهری)(در بعضی جاها هم شیخ و هم آخوند قبول دارند)

۳. علاوه بر تعذر و تنجّز، تمییم کشف نیز می کند و تنزیل منزله قطع می شود (شیخ)(یعنی شارع می گوید این اگر ۷۰ درصد است شما آن ۳۰ درصد باقی مانده را تعبداً زیاد کند و مثل علم با آن برخورد کن که از ظاهر ادلّه این برداشت می شود که در روایت می گوید اگر ثقتان این حرف را زدند این نازل منزله این است که من این حرف را زده ام ("فما أدّیا عنّی فعنّی يؤدّیان"))

شیخ انصاری:

اگر شارع، اماره را حجت نکرده بود، اماره جانشین قطع نمی شد ولی وقتی که شارع اماره را حجت کرد، بدین معناست که آنرا نازل منزله قطع کرده "فما أدّیا عنّی فعنّی یؤدّیان" و مدلول اماره را تعبدا علم قرار داد، لذا همان حکمی که بر قطع موضوعی طریقی قرار داده بود، بر اماره معتبره نیز مترتب می شود.

نقد آخوند خراسانی:

تنزیل شیء منزله شیء آخر، باید توجه کرد از چه جهت صورت گرفته است، از جهت "آلیت قطع للواقع" یا از جهت "استقلالیت قطع للقاطع"

آنچه که از ادله حجّیت فهمیده می شود، صرف تنزیل به جهت آلیت است، اگر در موردی دلیل خاصی وجود داشت که تنزیل آن اماره به لحاظ استقلالیه هم بوده است، طبق آن عمل می کنیم و الا با صرف دلیل حجّیت، جهت استقلالیت قطع للقاطع در امارات یافت نمی شود، در نتیجه اماره جایگزین قطع موضوعی نمی شود، چه موضوعی طریقی باشد و چه وصفی.

دفاع میرزای شیرازی از استدلال شیخ:

ادله حجّیت اماره، اطلاق دارند و هر دو لحاظ را شامل می شوند.

پاسخ آخوند:

اطلاق، بین طرفی التّقیض یا طرفی التّضاد، معنا ندارد، اول باید جامعه بین اطراف وجود داشته باشد آن گاه می توان ادّعی اطلاق کرد و لحاظ آلی با لحاظ استقلالیه جامع ندارند.

استدلال آخوند خراسانی:

استدلال اول:

وقتی که قطع، موضوعی شد، یعنی حالت قاطع بودن مکلف، برای شارع مهم بوده و فقط بحث آلیت و طریقیّت الی الواقع، مطرح نبوده است. همچنین می دانیم که اماره به خودی خود نه آلیت و طریقیّت تامّی للواقع دارد و نه

استقلالیت و رفع تحیری از "مَنْ عند الاماره" بلکه دلیل اعتبار باید اماره را تقویت کند. ادله ای که بر حجّیت امارات از سوی شارع مطرح شده، صرفاً جنبه آلیّت و طریقیّت را تصحیح کرده اند لذا اماره معتبر به جای قطع طریقی محض می نشیند ولی جنبه استقلالیت، اثبات نشده بنابر این جای قطع موضوعی نمی نشیند، چه موضوعی طریقی باشد و چه موضوعی وصفی.

ان قلت: (سخن میرزای شیرازی در دفاع از شیخ)

ادله حجّیت اماره اطلاق دارند و هر دو حیثیت را تصحیح می کنند.

قلت: (آخوند)

اطلاق در صورتی امکان دارد که جامعی بین حصّه های مختلف وجود داشته باشد و لحاظ آلی و استقلالی، جامع ندارد، بنابراین شأنیت چنین اطلاقی در ادله حجّیت اماره نیست.

ان قلت:

اگر دو حیثیت آلیّت و استقلالیت، مطرح است و جامعی هم ندارند، ادله حجّیت اماره مجمل می شوند چراکه قرینه ای بر تعیین هیچ یک از دو حیثیت نداریم، لذا جانشینی امارات را بجای قطع طریقی نیز نباید بپذیرید درحالیکه همه پذیرفته اند. (و اگر نپذیرید اصلاً باید قائل به فقه جدیدی شوید.)

قلت:

ادله حجّیت اجمالی ندارند که نیاز به قرینه معینه داشته باشند، ظهور این ادله در حیثیت آلیّت و انکشاف واقع است و اگر در موردی، مولی بخواهد استقلالیت را لحاظ کند باید قرینه بیاورد.

استدلال دوم:

اگر با ادله حجّیت امارات، هر دو حیثیت قطع، یعنی هم حیثیت آلی و هم حیثیت استقلالی، معتبر می شد، پس امارات می بایست بجای قطع موضوعی وصفی هم می نشستند درحالیکه هیچ کس به این لازمه ملتزم نیست.

نکته حاشیه ای از مرحوم اصفهانی: (مرحوم بهجت و استاد هم قبول دارند)

در عبارتِ آخوند در کفایه تهافتی وجود دارد، ایشان در ابتدای بحث که می خواهد قطع موضوعی و طریقی را مطرح کند، معیار را اثباتی قرار می دهد و می گوید: "مِنْ دُونَ أَنْ يُوَحَّدَ شَرْعًا فِي خُطَابٍ" (این را می گوید طریقی) و "قَدْ يُؤْخَذُ فِي مَوْضُوعٍ حَكْمٍ آخَرَ" (این را می گوید موضوعی) یعنی لسان دلیل و خطاب شرعی را معیار قرار می دهد ولی در هنگامی که از جانشینی اماره بجای قطع موضوعی بحث می کند، معیار را ثبوتی قرار می دهد و می گوید "إِنَّ النَّظَرَ فِي حَجِّيَّتِهِ وَ تَنْزِيلِهِ مَنْزِلَةُ الْقَطْعِ فِي طَرِيقِيَّتِهِ فِي الْحَقِيقَةِ إِلَى الْوَاقِعِ وَ مُؤَدَّى الطَّرِيقِ، وَ فِي كَوْنِهِ بِمَنْزِلَتِهِ فِي دَخْلِهِ فِي الْمَوْضُوعِ إِلَى أَنْفُسِهِمَا"

و این دو بیان، نتیجه متفاوتی دارند اگر معیار، وجود قطع در خطاب شرعی باشد، لزوماً به معنای دخالت در مصالح و مفسد نیست زیرا چه بسا موضوع قرار گرفتن قطع به جهت ایجاد امکان تصرف شارع در آن باشد نه به جهت دخالت آن در مصالح و مفسد و در این صورت حرف شیخ انصاری درست می شود ولی اگر ثبوتی باشد هرچند سخن شیخ رد شده و عدم جایگزینی اماره به جای قطع موضوعی طریقی نتیجه گرفته می شود ولی تقسیم قبلی آخوند برای قطع موضوعی به چهار قسم از هم می پاشد.

چراکه در این صورت در قطع موضوعی دو حالت بیشتر وجود ندارد، یا قطع، تمام الملاک است یا بعض الملاک و جایی برای ارائه چهار قسم در قطع موضوعی نمی ماند.

و خود مرحوم محقق اصفهانی، روش دوم را بر می گیرند. (تقسیم ثبوتی و التزام به دو قسم برای موضوعی (قطع موضوعی طریقی) (حالت نفسانی جزء الموضوع است) قطع موضوعی وصفی) (حالت نفسانی تمام الموضوع است) و یک قسم برای طریقی محض یعنی مجموعاً سه قسم (نظر استاد هم همین است)، اگرچه آخوند تقیسم به پنج قسم می کرد و شیخ چهار قسم و مرحوم امام شش قسم.

(مراحل حکم به نظر آخوند:

۱. اقتضاء: علم به مصالح و مفسد.

۲. انشاء: تعلّق اراده مولی به جعلِ خودش

۳. فعلیت: تعلّق اراده مولی به فعلِ عبد به داعیِ بعث و زجر

۴. تنجّز: مرحله استحقاق عقاب و ثواب در عبد

(تفاوت مرحله انشاء و فعلیت این است که در انشاء، اراده مولی به فعل خودش تعلّق گرفته و در مرحله فعلیت، اراده مولی به فعلِ عبد تعلّق گرفته است.)

مراحل حکم به نظر مشهور:

۱. اقتضاء: علم به مصالح و مفسد.

۲. انشاء: جعلِ احکام (با شرایطِ آن)

۳. فعلیت: تحقّقِ شروطِ عامّه و خاصّه ای که در مرحله انشاء گفته شده، در مکلف

۴. تنجّز: مرحله استحقاق عقاب و ثواب در عبد (بخاطر علم مکلف به علم، یا شرایط به دست آوردنِ علم در مکلف))

شیخ انصاری:

امارات و اصول محرزہ همانند استصحاب جانشین قطع طریقی محض و قطع موضوعی طریقی می شود ولی جایگزین قطع موضوعی وصفی نمی شوند.

آخوند خراسانی:

(الف) امارات معتبره جایگزین قطع طریقی می شوند ولی نه جایگزین قطع موضوعی طریقی می شوند و نه جایگزین قطع موضوعی وصفی

(ب) اصول غیر محرزہ (همانند براءت) نه جایگزین قطع طریقی می شوند و نه جایگزین قطع موضوعی طریقی و نه جایگزین قطع موضوعی وصفی.

دلیل: اصول غیر محرزہ ناظر به واقع نیستند، درحالیکه در قطع طریقی، تمام الملاک "واقع" است و آنها حالت نفسانی جزم به واقع را نیز نمی آورند درحالیکه در قطع موضوعی وصفی، ملاک "حالت نفسانی قاطع" است. (امّا تمامُ الملاک او بعضُ الملاک)

اصول غیر محرزہ، صرفاً به رفع تحیّر در مقام عمل می پردازند و با ارائه معذور و یا منجز مکلف را از تحیّر در مقام عمل خارج می کنند.

ان قلت:

سخن مشهور و آخوند و شیخ درباره عدم جانشینی اصل غیر مُحَرَز در امثال براءت صحیح است ولی در احتیاط صحیح نیست چرا که کسی که احتیاط می کند قطعاً به واقع می رسد، لذا باید در اصول غیر محرزہ بین امثال براءت با احتیاط تفصیل داد.

قلت: (آخوند)

احتیاط دو نوع است:

۱. احتیاط عقلی: جانشینی قطع در احتیاط عقلی بی معناست چرا که احتیاط عقلی خودش از شعب و مصادیق قطع (طریقی است و لذا حجّیت دادن به آن تحصیل حاصل است) است و یکی از مصادیق قطع به امثال محسوب می شود.

۲. احتیاط شرعی: هر چند از شعب قطع نیست ولی وجوب شرعی احتیاط را اصولیین قبول ندارند و صرفاً در موارد شبهات بدویه از سوی اخباریین مطرح شده است. (و لذا صرفاً اخباریون می توانند به احتیاط شرعی در این موارد عمل کنند)

نکته حاشیه ای:

بهتر بود که آخوند پاسخ میداد که احتیاط هیچگاه واقع را به ما نشان نمی دهد و قطع به واقع را نیز به ما نمی دهد لذا نه جانشینی آن به جای قطع طریقی مقبول است و نه بجای قطع موضوعی، احتیاط صرفاً منجّز در مقام عمل و تحریر عباد است که در ظرف جهل عباد به واقع و نبود مؤمن مطرح می شود.

(ج) اصول مُحَرَّره مثل استصحاب:

مرحوم آخوند در حاشیه رسائل تبعاً للشیخ الاعظم مدعی است که استصحاب، هم جانشین قطع طریقی می شود و هم قطع موضوعی طریقی، ولی در کفایه از مبنای قبلی عدول کرده و معتقد است استصحاب بجای قطع موضوعی نمی نشیند، چه موضوعی طریقی باشد و چه موضوعی وصفی

مرحوم شیخ انصاری:

امارات و اصول محرزہ (مثل استصحاب) جایگزین قطع طریقی و قطع موضوعی طریقی می شوند ولی بجای قطع موضوعی وصفی نمی نشینند.

مرحوم آخوند خراسانی: (در کفایه)

امارات بجای قطع طریقی می نشینند ولی بجای قطع موضوعی نمی نشینند چه موضوعی طریقی باشد و چه موضوعی وصفی

اصول غیر محرزہ (مثل برائت) به جای قطع طریقی نمی نشینند و بجای قطع موضوعی نیز نمی نشینند، چه موضوعی طریقی باشد و چه موضوعی وصفی

اصول محرزہ (مثل استصحاب) به جای قطع طریقی می نشینند ولی به جای قطع موضوعی نمی نشینند، چه موضوعی طریقی باشد و چه موضوعی وصفی.

دلیل آخوند خراسانی:

وقتی که به ادله اعتبار استصحاب نظر می کنیم می بینیم یا در این ادله باید لحاظ آلی شده باشد که در نتیجه، فقط جایگزین طریقی خواهد بود و یا لحاظ استقلال، که در این صورت فقط جایگزین قطع موضوعی وصفی خواهد بود، بنابراین قطعاً استصحاب جایگزین قطع موضوعی طریقی نمی شود. البته در مقام اثبات، تنها لحاظ آلیت دیده می شود و صرفاً جایگزین قطع طریقی محض خواهد بود.

توجه:

مرحوم آخوند خراسانی در حاشیه رسائل طرفدار قول شیخ انصاری است و معتقد است امارات و اصول محرزہ مثل استصحاب جایگزین قطع موضوعی

طریقی هم (علاوه بر قطع طریقی) می شود ولی در فواید و کفایه از این مطلب برگشته است.

دلیل آخوند خراسانی در حاشیه رسائل بر توجیه نظر شیخ انصاری:

مرحوم آخوند در حاشیه رسائل می گفت ادله حجّیت امارات و اصول محرزه دو مدلول دارد:

الف) مدلول مطابقی: آنچه که در ادله اعتبار امارات و اصول محرزه لحاظ شده "ظنّ نوعی آنها به واقع" است لذا به جهت چنین مدلول مطابقی جانشینی امارات و اصول محرزه بجای قطع طریقی تصحیح می شود.

ب) مدلول التزامی: مدلول التزامی ادله اعتبار امارات و اصول محرزه که لازمه عرفی این ادله است این است که اگر حکمی با قطع به واقع مترتب می شد با قطع به مودّای اماره و استصحاب که لازم منزله آن است، همچنین مترتب می شود.

(و مدلول التزامی ادله اعتبار امارات، حالت نفسانی ظنّ را هم نازل منزله حالت نفسانی قطع می کنند.)

(خلاصه:

آنچه که در ادله امارات و استصحاب لحاظ شده، حیثیت طریقیّ است که مدلول مطابقی این ادله است، ولی این ادله مدلول التزامی هم دارد که مدلول التزامی آنها، حیثیت استقلالیت را نیز تصحیح می کند، عرفا این ملازمه وجود دارد که وقتی که چیزی، مثلا اماره و استصحاب، نازل منزله ی چیز دیگری شد، آثار قطع به منزّل (در مثال ما، واقع) با قطع به منزّل (در مثال ما، استصحاب و امارات) مترتب می گردد، در نتیجه در امارات و استصحاب هم جانشین قطع طریقی می شوند و هم جانشین قطع موضوعی طریقی.)

وجه عدول آخوند خراسانی از سخنان (استدلال) در حاشیه رسائل:

الف) آن مدلول التزامی که در حاشیه رسائل مطرح می کردیم درست نیست و صرفا همان مدلول مطابقی درست است چراکه در قطع موضوعی طریقی (قطع موضوعی طریقی جزء الموضوع) دو حیثیت مطرح است یکی حیثیت طریقیّ

(واقع‌نمایی) است که با مدلول مطابقی ادله اعتبار اماره و اصول، به دست می‌آید و دیگری حیثیت حالت نفسانی قاطع، بنابر این، چون موضوع مرکب است، چیزی که می‌خواهد بجای قطع موضوعی طریقی بنشیند، باید هر دو حیثیت این موضوع را داشته باشد، یعنی مثلاً حیثیت دوم که حالت نفسانی قاطع است، یا بالوجدان احراز شود و یا با تعبّد، امارات و استصحاب بالوجدان، حالت نفسانی قاطع را نمی‌آورند و از ادله اعتبار آنها نیز ظهور چنین حالتی تعبداً احراز نمی‌شود، فلا وجه لقیام الامارات و الاستصحاب مقام القاطع الموضوعی الطریقی

(اولاً در قطع موضوعی طریقی (جزء الموضوع) موضوع، مرکب از دو حیثیت است که هر دو حیثیت باید احراز شوند و الا اعتبار به یکی دون الآخر، لغو خواهد بود، البته این احراز می‌تواند بالوجدان باشد و می‌تواند بالتعبّد باشد.

وقتی که سراغ استصحاب و امارات می‌رویم، وجدانا قطع به منزلّ علیه (واقع) حاصل نمی‌شود، از ادله حجّیت امارات و استصحاب نیز، به نظر آخوند صرفاً معذّرت و منجزیت فهمیده می‌شود لذا از این ادله نیز به صورت تعبّدی، حیثیت استقلالی به دست نمی‌آید.

وقتی که حیثیت استقلالی نه بالوجدان و نه بالتعبّد احراز نشد، اعتبار بخشی به حیثیت طریقی، برای اعتبار این اثر (جایگزینی قطع موضوعی طریقی) لغو خواهد بود. (و اثری ندارد))

ب) اگر مدلول التزامی که در حاشیه رسائل مطرح کردیم درست بود، می‌بایست امارات و اصول محرزه، جانشین قطع موضوعی وصفی نیز بشوند و هو ممّا لم یقل به أحد (سرّ این مطلب این است که آخوند در امارات و اصول محرزه با توجه به ادله آنها، قائل به این است که صرفاً تنجّز و تعذّر ایجاد می‌کنند و لذا چنین مدلول التزامی را نمی‌پذیرد، افرادی که از ادله حجّیت امارات و اصول عملیه، جعل حکم مماثل را می‌فهمند نیز، چنین مدلول التزامی را نمی‌فهمند. ولی افرادی که قائل به تمیم کشف هستند (میرزای قمی، تبریزی، استاد و ...) می‌گویند شارع، امارات را نازل منزله قطع قرار داده است، و وقتی ما اماره داریم، علمی تعبّدی داریم، خب هرچه بر قطع بار می‌شود باید بر علم تعبّدی نیز بار شود که یکی اش حالت نفسانی است).

(ثانیا اگر این توجیه درست بود و واقعا چنین مدلول التزامی وجود داشت، می‌بایست امارات و استصحاب، جایگزین قطع موضوعی وصفی هم بشوند و هو ممّا لا یلتزم به الشیخ الاعظم و من تبعه)

سخن مرحوم امام خمینی: (در تنقیح الاصول)

باید حساب امارات را از استصحاب جدا کرد.

مدلول مطابقی امارات، ظنّ نوعی به واقع است و شارع نیز همین حیثیت واقع نمایی را امضا کرده بود، لذا جایگزینی اماره بجای قطع طریقی صحیح خواهد بود و در مورد موضوعی طریقی نیز باید ببینیم که از ادله ی حجّیت امارات چه می فهمیم، اگر صرف معذّرت و منجزیت فهمیدیم (مثل آخوند) جایگزین قطع موضوعی طریقی نمی شود ولی اگر تمیم کشف (علم تعبّدی) فهمیدیم، جایگزین قطع موضوعی طریقی فهمیده می شود. ولی در استصحاب اینگونه نیست چراکه هرچند مدلول مطابقی استصحاب ظنّ به واقع است، ولی شارع واقع نمایی آنرا امضاء نکرده و آنرا صرفاً برای رفع تحیّر در مقام عمل، معتبر کرده است، لذا ظنّی که به واقع می آورد، معتبر نبوده و همانند اصول غیر محرزه، جایگزین قطع طریقی هم نمی شود، فضلا عن الموضوعی الطریقی

(بین امارات و استصحاب باید تفصیل دارد، امارات ظنّ به واقع می آورند و شارع هم همان ظنّ به واقع را امضا کرده، بخاطر همین جای قطع طریقی می نشینند.

ولی اصول محرزه مثل استصحاب درست است که ظنّ به واقع می آورند ولی شارع آنها را از این باب امضا نکرده است و صرفاً از باب رفع تحیّر آنها را امضا کرده است، لذا نمی توانند جای قطع طریقی بنشینند. (به همین خاطر هم هست که استصحاب را اماره نمی دانیم و اصول عملیه می دانیم).

(استاد: با توجه به روایت "الامرّیان ثقتان فما ادّیا عنّی فعنّی یؤدّیان" به نظر می رسد موّدای امارات، تمیم کشف و علم تعبّدی باشد. (مرحوم تبریزی در استصحاب هم قائل به تمیم کشف هستند))

امتناع أخذ القطع بحکم فی موضوع نفسه أو مثله أو ضده

سوال: آیا امکان دارد که علم به یک حکم، در موضوع همان حکم اخذ شود؟

خیر، چراکه از یک سو، علم به چیزی متأخر از وجود آن چیز است، پس اول باید حکمی باشد، سپس علم به آن حکم معنا خواهد یافت. (حکم می شود متقدم و علم به حکم، می شود متأخر)

از سوی دیگر تا موضوع محقق نشود، محمول محقق نمی شود، پس تا علم به حکم نباشد، موضوع محقق نشده و در نتیجه حکم نیز نخواهد بود. (حکم: متأخر، علم به حکم: متقدم) (هذا خلف او دور او تناقض زیرا حکم محمول است و متوقف بر موضوع است و علم به چیزی متأخر از آن چیز است)

سوال: آیا امکان دارد که مثل یک حکم در موضوع آن حکم، اخذ شود؟ (مثلاً "إذا علمت بوجوب صلاة الجمعة تجب عليك صلاة الجمعة بوجوب آخر")

پاسخ آخوند:

خیر، چراکه موضوع هر دو حکم، یک شیء است، (در مثال، نماز جمعه) اجتماع دو وجوب در موضوع واحد، اجتماع مثلین بوده و محال است.

نکته حاشیه ای:

مرحوم امام: (نقد صفروی)

مرحوم آخوند باید تفصیل دهد و به صورت مطلق حکم نکند، چراکه در وجوب دوم، علم، جزء الموضوع است، اگر در وجوب اول نیز، علم جزء الموضوع باشد، اجتماع المثان است ولی اگر در وجوب اول، علم، تمام الموضوع باشد، اجتماع مثان نخواهد بود، همچنین اگر در حکم اول، علم، طریقی محض باشد، باز هم اجتماع مثان نخواهد بود. (یعنی در اجتماع مثان یا هر دو طریقی باشند یا هر دو جزء الموضوع یا هر دو تمام الموضوع باشند وگرنه اجتماع مثان پیش نمی آید)

مرحوم خویی و تبریزی: (نقد کبروی)

استدلال آخوند، خلط بین تکوینیات و اعتباریات است، اجتماع مثلاً در موضوع واحد در تکوینیات محال است چراکه مستلزم تناقض است ولی در تشریعیات، که اعتباری هستند، اگر محذوری از ناحیه مبدا یا منتهی لازم نیاید، ایرادی نخواهد داشت و در ما نحن فیه نیز محذوری پدید نمی آید.

سوال: آیا امکان دارد، ضدّ یک حکم در موضوع آن حکم اخذ شود؟ (مثلاً "إذا علّمت بوجوب صلاة الجمعة تحرّم عليك صلاة الجمعة")

پاسخ آخوند:

خیر، للزوم اجتماع ضدّین

توضیح مرحوم تبریزی:

در اینجا محذور اجتماع ضدّین صحیح است بخلاف صورت قبلی که محذور اجتماع ضدّین صحیح نبود، سرّ مطلب آن است که در این حالت، محذور بلحاظ مبادی و منتهی وجود دارد بخلاف صورت سابق

محذور بلحاظ مبادی: اگر صلاة جمعه، مصلحت غالبه دارد، چگونه حرام شده؟ و اگر صسلاة جمعه، مفسده غالبه دارد، چگونه واجب شده است؟

محذور بلحاظ منتهی: اگر داعی مولی بر خطاب، ایجاد داعی بر فعل عباد است (بعث) چگونه آنرا تحریم کرده؟ و اگر داعی مولی بر خطاب، ایجاد داعی بر ترک عباد است (زجر) چگونه آنرا واجب کرده است؟

نکته:

۱. احکام گفته شده، بر فرض وحدت مرتبه حکم بود و الا اگر مرتبه ای از حکم در موضوع قرار گیرد و مرتبه دیگری از همان حکم در محمول قرار گیرد، ایرادی ندارد. نظیر "إذا علّمت بفعلیة وجوب صلاة الجمعة، تنجّز عليك وجوب صلاة الجمعة"

۲. در ظنون نیز بر فرض تفاوت حکم در حکم ظاهری و حکم واقعی، مواردی که گفته شد اتفاق بی افتند اشکالی ندارد.

اشکال:

آخوند وفاقاً للجمهور بین علم و ظنّ فرق گذاشته است و ادعا کرد که در فرض علم به حکم فعلی نمی توان خود آن حکم یا مثل آن و یا ضدّ آن را در موضوع همان حکم اخذ کرد ولی در موضوع حکم دیگر یا علم به یک مرتبه از حکم در موضوع مرتبه دیگری از آن حکم ایرادی ندارد، ولی در فرض ظنّ به حکم فعلی، اشکالی ندارد که این ظنّ به حکم فعلی، در موضوع حکم مماثل یا متضادی اخذ شود لازمه ی این سخن آن است که عبارتی همانند "اذا ظننت بوجوب صلوٰة الجمعة تحرم عليك صلوٰة الجمعة" معقول باشد در حالیکه چنین حرفی معقول نیست چرا که وقتی که ظنّ به حکم فعلی وجوب صلوٰة جمعه دارد یعنی شارع وجوب را برای صلوٰة جمعه فعلی کرده چگونه ممکن است که برای همان نماز جمعه حرمت فعلیّت یابد چنین چیزی اجتماع ضدّین است که هم به لحاظ مبدأ (مصالح و مفاسد) و هم به لحاظ منتهی (بعث و زجر در مقام امثال) محذور دارد.

پاسخ آخوند:

فرق مطرح شده بین علم و ظنّ صحیح است، سرّ تفاوت به این بر میگردد که در فرض قطع به حکم، عند القاطع، احتمال خلاف وجود ندارد بنابراین شکی ندارد تا مصداق حکم ظاهری قرار بگیرد به همین جهت برای کسی که جزم به وجوب نماز جمعه دارد، حکم ظاهری مجعول نخواهد بود. (موضوع حکم ظاهری بالمعنی الاخص یا مجرای حکم ظاهری بالمعنی الاعم: شک)

ولی در فرض ظنّ به حکم، احتمال خلاف در نزد ظانّ وجود دارد لذا امکان جعل حکم ظاهری هست و منافاتی ندارد که من ظنّ داشته باشم به اینکه حکم واقعی وجوب نماز جمعه است ولی این ظنّ معتبر نیست و وظیفه ظاهری من در حال حاضر حرمت نماز جمعه باشد.

بنابراین با قطع به حکم فعلی، جایی برای حکم ظاهری باقی نمی ماند، ولی با ظنّ به حکم واقعی، جایی برای حکم ظاهری باقی می ماند، چه آن حکم ظاهری موافق با حکم واقعی باشد و چه مخالف آن.

توجّه:

پاسخ فوق در صورتی است که فعلیت حکم مورد نظر، فعلیت مطلقه و من جميع الجهات نباشد (کما هو الغالب)(فعلیت من جميع الجهات یعنی مولا به هیچ وجه حاضر به مخالف با مطلوب نیست حتی در ظرف جهل، به این می گویند فعلیت مطلقه، مثل وجوب حفظ دین عند الكل)

ولی اگر فعلیت مطلقه و من جميع الجهات بود جایی برای حکم ظاهری نخواهد بود. (یعنی وقتی امام زمان ظهور کردند و حکمی را گفتند، نمی توانیم بگوییم من برائت جاری میکنم)

(در کفایه ۲ نیز توضیح داده شد اشکال آقای تبریزی را که اگر مناط دستمان بود می توانستیم بگوییم که شارع کجا راضی است و کجا نیست ولی اینگونه نیست، البته امام ره بین تاسیسیات و امضائیات فرق می گذارد و می گوید در امضائیات می توانیم به مناط هایی که داریم عمل کنیم، سر این مطلب این است که مرحوم تبریزی حکم عقل در مستقلات عقلیه را قبول ندارد ولی امام قبول دارد)

اشکال:

اینکه با ظنّ به حکم، مرتبه موضوع و مجرای حکم ظاهری محفوظ است مشکلی را حل نمیکند، چرا که حکم شارع بر اساس مصالح و مفاسد است و با غرض بعث و زجر صورت می پذیرد، اگر نماز جمعه مصلحت ملزمه غالبه دارد، چگونه حرمت برای او جعل می شود و لو کانت الحرمة ظاهریاً؟!

اگر نماز جمعه مفسده ملزمه غالبه دارد، چگونه وجوب برای آن جعل شده است؟!

اگر غرض مولا بعث الی صلوة الجمعة است چگونه حرمت را برای آن جعل میرکند و لو کانت الحرمة ظاهریاً؟!

پاسخ:

تفاوت بین حکم واقعی فعلی لا من جميع الجهات، با حکم ظاهری، مانعی ندارد چراکه حکم ظاهری ای که با اصل یا اماره به دست می آید، صرفاً حجت (معدّر و منجز) است، پس واقع کما هو هو، اقتضاء، انشاء، و فعلیت معلقه خود را پیدا

کرده است ولی در فرض وجود اماره یا اصل معتبر بر خلاف، تنجّز ندارد و همان اماره یا اصل، معذّر للمکلف خواهند بود، فلا تضادّ بلحاظ المنتهی

بلحاظ مبادی هم تضادّی ندارند چراکه مصلحت و مفسده مورد نظر در حکم واقعی، به لحاظ مجعول (محتمل) است که در خود فعل، وجود دارد و با علم و جهل ما تغییر نمی کند ولی مصلحت و مفسده مورد نظر در حکم ظاهری، بلحاظ احتمال (تحیّر) است که در ظرف تحیّر العباد وجود دارد و فلا تنافی بینهما فی المبدء

(استاد: سید جلیل القدری برایم تعریف کرد که (ایشان انسان اهل رعایتی بود و اوّل به من نگفت جریان در مورد خودش است بعد که اصرار برای سند کردم گفت برای خودم اتفاق افتاد و اگر کسی پرسید بگو پیش خودم بیاید یا از آقای بهجت بپرسد. ایشان درس آقای وحید می رفت و نماز آقای بهجت شرکت می کرد و اکنون فوت شده است) من خیلی دلم می خواست چشمم باز شود، بعد از مدّتی این مساله محقّق شد و خیلی خوشحال شدم و از آن به بعد انسان ها را با بدن انسان ولی اغلب با صورت حیوان می دیدم ولی او را می شناختم، بعد از مدّتی خیلی این مساله برایم سخت شد و احساس تنهایی کردم و در ارتباطاتم تاثیر گذاشت لذا با آقای بهجت مساله را مطرح کردم و گفتم چه کنم که به حالت سابق بازگردم، ایشان گفت به بازار برو و بدون توجّه و احتیاط، چیزی بخر و بخور، من هم به بازار رفتم و از جگرکی، مقداری جگر خریدم و خوردم و به محض خوردن، به حالت سابق بازگشتم و همه را دوباره به شکل انسان دیدم. (استاد: اینجا فرق عالم دینی با دیگران مشخص می شود و اینکه باید به عالم مراجعه کرد و او را مرشد قرار داد نه هرکسی را، مرحوم بهجت به او نگفت گناه کن بلکه گفت بنابر احکام ظاهری (برائت و سوق المسلمین و ...) عمل کن تا گناهی نکنی ولی اثر وضعی اش را بر تو بگذارد.)

اصول دین (هست ها و نیست ها)

فروع دین (باید ها و نباید ها)

دو گونه موافقت و مخالفت متصور است:

۱. موافقت و مخالفت عملی:

همه قبول دارند که موافقت قطعیه عملیه، نوعی اطاعت است و استحقاق ثواب را به دنبال دارد.

همه قبول دارند که مخالفت قطعیه عملیه نوعی عصیان است و استحقاق عقاب را به دنبال دارد.

۲. موافقت و مخالفت قلبی (التزامی)(محل بحث)

آیا موافقت التزامیه قطعیه که منجر به موافقت قطعیه عملیه نشود، نوعی انقیاد است و استحقاق ثواب را به دنبال دارد یا خیر؟ همچنین آیا مخالفت التزامیه قطعیه که منجر به مخالفت علمیه قطعیه نشود، استحقاق عقاب را به دنبال دارد یا نه؟

محل نزاع:

محل نزاع، توصلیات، در فروع دین است، در اصول دین، مطلوب مولى التزام و باور قلبی است اجماعاً، در فروع دین تعبّدی، قصد قربت شرط است لذا در صورت عدم التزام قلبی به امر مولى و مخالفت التزامیه، مخالفت عملیه نیز پدید می آید لذا تعبّدی ها از محل بحث خارج اند.

آخوند خراسانی وفاقاً للشيخ الاعظم و المشهور من الفقهاء:

موافقت التزامیه در فروع دین، (توصلیات) واجب نیست و صرف مخالفت التزامیه نیز در فروع دین (توصلیات) حرام نیست، لعدم الدلیل علی وجوبها او حرمتها (وجوب موافقت التزامیه یا حرمت مخالفت التزامیه)

توجه:

شیخ انصاری، مخالفت التزامیه را با تجرّی، از یک سنخ می دانست و هیچ کدام را مستحقّ عقاب نمی دانست ولی آخوند بین این دو فرق می گذارد و دلیل آخوند بر این تفاوت، رفتار عقلاء در مقام عمل است.

آخوند مدّعی است که اگر کسی عملی توصّلی ای را درست انجام دهد، عقلاء او را متسحقّ اجر می دانند حالا نیّت وی هرچه که باشد. البته اگر نیّتش خوب باشد، او را در درجات بالاتر از عبودیت می دانند (از لحاظ مقامی) و اگر نیّتش بد باشد، او را در درجات پایین تر، ولی این اختلاف در درجه عبودیت، ربطی به استحقاق عقاب ندارد. (البته باید توجه داشت که در اینجا درست است که با نیت بد، خانه دلش خراب نمی شود (چون گناهی نکرده)، ولی خانه دلش تیره و تار می شود.)

(مرحوم تبریزی دفع ضرر محتمل را فطری می دانند نه عقلی)

سوال:

اگر کسی موافقت التزامیه را واجب دانست آیا بین این وجوب با وجوب موافقت عملیه، ملازمه ای یا اولویتی (که به طریق اولی موافقت عملیه را واجب کند) می پذیرد یا نه؟

پاسخ:

ادّله این دو مساله متفاوت است، کسانی که موافقت التزامیه را لازم می دانند، به ادّله ای استدلال می کنند که برخی مربوط به اصول دین هستند و برخی دیگر، به لزوم انقیاد قلبی عبد در برابر مولی، بر می گردند که با ادّله ی لزوم اطاعت عملی مولی، متفاوت اند، به همین جهت است که در مواردی همانند دوران بین محذورین فی واقعه واحد که موافقت عملیه ممکن نیست، طرفداران وجوب موافقت التزامیه، التزام به جنس التّکلیف را لازم می دانند، هرچند، نوع تکلیف (وجوب و حرمت) معلوم نباشد. (در صورتی که اگر تلازم داشتند باید قائل به عدم لزوم التزام به جنس التّکلیف می شدند.)

سوال:

طرفدارانِ وجوبِ موافقتِ التزامیه، صرفاً موافقتِ تفصیلی را قبول دارند یا موافقتِ اجمالی را نیز می پذیرند؟ (مثلاً در مواردِ دورانِ بینِ محذورین)

پاسخ:

طرفدارانِ وجوبِ موافقتِ التزامیه، موافقتِ اجمالی را نیز قبول دارند، چراکه در دورانِ بینِ محذورین، قائل به لزومِ موافقت با جنس التَّکلیف هستند، که موافقتی اجمالی است، اصلاً در چنین مواردی، موافقتِ تفصیلی، منجر به تشریع می شود که محذور آن کمتر از مخالفتِ عملیه ی قطعیه نیست. (یا اینکه بگوییم محذور آن کمتر از)

کسانی که موافقتِ التزامی را واجب می دانند، صرفاً به اندازه علمِ مکلف، لازم می دانند، اگر علمِ تفصیلی داشت، موافقتِ التزامیه ی تفصیلیه را لازم می داند و اگر علمِ اجمالی داشت، موافقتِ التزامیه ی اجمالی را لازم می داند تا دچار محذورِ تشریع نشوند.

سوال:

آیا نمی توان در مواردِ دورانِ بینِ محذورین، مکلفین را ملتزم به تخییر دانست؟ (به جای جنس التَّکلیف (الزام))

پاسخ:

ما که موافقتِ التزامیه را واجب نمی دانیم ولی آنها هم که واجب می دانند، به اندازه علم واجب می دانند، آنچه که در دورانِ بینِ محذورین معلوم است، اصلِ وجودِ تکلیف (جنس التَّکلیف) است، ولی التزام به تخییر یا خصوصِ وجوب، یا خصوصِ حرمت دلیلی ندارد.

مساله اوّل:

آیا مخالفتِ قطعیه التزامیه، همانندِ مخالفتِ عملیه قطعیه، مانع از جریانِ اصولِ عملیه می شود یا نه؟ (در فرض قبول وجوب موافقتِ التزامیه)

پاسخ:

شیخ انصاری و آخوند هر دو پاسخ منفی می دهند یعنی موافقت یا مخالفتِ التزامیه را مانعِ جریانِ اصول نمی دانند، ولی در چگونگی استدلال، با یکدیگر تفاوت دارند.

دلیل شیخ انصاری: اگر موافقت یا مخالفت التزامی، مانع از جریانِ اصول باشد، تعارضِ صدر و ذیل، در روایاتِ اصولِ عملیه لازم می آید، چراکه در ذیل این روایات، مضامینی همانند "حتّی تعلّم اَنّه حرام" آمده بنابراین، ذیل این روایات می گوید اصولی که به مخالفت با علم، ولو التزاما، منجر شوند، جاری نمی شوند، البته صدر این روایات، اصول را در مجرای شکّ مطرح می کنند در نتیجه تعارضِ صدر و ذیل لازم می آید.

آخوند خراسانی در کفایه، دلیلِ شیخ را محلّ نظر می داند ولی وجه نظر را نمی گوید، در حاشیه رسائل، آخوند وجه اشکال به دلیل شیخ را اینگونه گفته است که در ذیل تعدادی از این روایات مثل صحیحہ عبد الله بن سنان، آمده است "حتّی تعرّف اَنّه حرامّ بعینه فتدعُ" هرچند شیخ انصاری بعینه را در این روایات تاکید معنوی می شمارد (مثل عینه، نفسہ و ...) ولی آخوند در حاشیه رسائل معتقد است که "تعرف اَنّه حرامّ بعینه" یعنی "تعرف اَنّه حرامّ تفصیلاً" یعنی غایت این روایات اصلاً علمِ اجمالی را شامل نمی شود تا تعارضِ صدر و ذیل لازم آید، در باقی روایات نیز که قید "بعینه" ندارند، حمل مطلق بر مقید صورت می گیرد. (شیخ، قید "بعینه" را برای تاکید معنوی می داند یعنی "حتّی تعرف الحرام منه قطعاً" ولی آخوند آنرا قید احترازی و به معنای "حتّی تعرف الحرام منه تفصیلاً" می داند.)

دلیل خودِ آخوند: (در کفایه اشاره شده و در فوائد مفصّلاً آمده)

ادله اعتبار اصول نسبت به موافقتِ التزامیه یا مخالفتِ التزامیه، اطلاق دارند یعنی اگر در موردی، با صرف نظر از وجوبِ موافقتِ التزامیه، اصلی جاری می شد، با در نظر گرفتن این وجوب نیز همچنان جاری می شود. (و چون قیدی در جایی نزده معلوم است چنین مانعی وجود نداشته است.)

مساله دوّم:

آیا اصول عملیّه می توانند مانع از لزوم (وَجوب) موافقتِ التزامیّه بشوند یا نه؟

پاسخ:

مرحوم آخوند و شیخ هر دو، پاسخ منفی می دهند ولی دلیلشان متفاوت است. دلیل شیخ انصاری این است که موضوعِ اصولِ عملیّه با موضوعِ موافقتِ التزامیّه متفاوت است، یکی در مورد "الشّیء المجهول حکمه" و دیگری درباره "ذات الشّیء" و لذا اصول عملیّه ربطی به موافقتِ التزامیّه ندارند.

دلیل آخوند در کفایه:

این مانعیّت، مستلزم دور است، چراکه با وجودِ علم به حکمِ واقعی، اصول جریان ندارند و اگر بنا باشد، که جریانِ اصول، علم به حکمِ واقعی را نفی بکند، دور لازم می آید. (اجرای اصولِ عملیّه متوقّف بر این است که علم به حکمِ واقعی را نفی کنیم تا موافقتِ التزامیّه واجب نباشد و خود این متوقّف بر اجرای اصولِ عملیّه است.)

سخن آخوند در فوائد و حاشیه رسائل:

عقل در مواردِ علم، وقتی اجازه مخالفتِ نمی دهد که اذنی از سوی شارع وارد نشده باشد، و در صورت ورود اذن از شارع، به اقدام و ارتکاب عمل، عقل مخالفتی نخواهدکرد.

لذا اگر اجرای اصول در موردی ثابت شود، همین اصول به معنای اذن شارع به ارتکاب عمل خواند بود فقط این مطلب باقی می ماند که شارع اصولِ عملیّه را برای رفع تحیّر در مقامِ عملی قرار داده است و در مورد بحثِ مثلِ دوران بین محذورین، اذن دادن شارع به ارتکاب عمل یا ترک آن، لغو خواهد بود. (استقالِ عقل به محذورِ علم اجمالی در جایی هست که ترخیصی وحو نداشته باشد)

تعریف قطّاع:

کسی که از راه هایی به قطع می رسد، که انسان متعارف از آن راه ها به یقین نمی رسد. (پس قطّاع مساوی نیست با کسی که زیاد یقین دارد و نیز قطّاع مساوی نیست با کسی که سریع قطع پیدا می کند و اعمّ از آنهاست.)

آخوند خراسانی: (وفاقا للشيخ الاعظم)

در قطع طریقی، قطّاع و غیر قطّاع فرقی ندارند، چرا که هدف رسیدن به ذو الطّریق است و جعل حجّیت برای آن تحصیل حاصل و سلب حجّیت از آن تناقض عند القاطع است، ولی در قطع موضوعی اینگونه نیست زیرا کسی که قطع یا مترادفات آنرا در لسان دلیل اخذ میکند اگر تعریف خاصّی (تعریف خاصّ یا به نحو توسعه که قطّاع را هم شامل می شود مانند عدد رکعات نماز یا به نحو تضییق که قطّاع را هم شامل نشود مانند تقلید و شهادت) از آن ارائه نکند، ظهور در فرد متعارف خواهد داشت.

در مقابل مشهور، اخباریین قرار دارند، به اخباریین نسبت داده شده که آنها قطع حاصل از مقدّمات عقلیه را قبول ندارند و تنها، دلیل حاصل از مقدّمات نقلیه را می پذیرند، ولی هم شیخ انصاری و هم آخوند، توضیح می دهند که این انتساب، صحیح نیست و اطلاقی ندارد.

البته شیخ انصاری، اخباریین را به سه دسته تقسیم می کرد:

۱. محدّث استرآبادی و من تبعه:

قطع حاصل از مقدّمات نظریّه ی بعید عن الحسّ مطلقاً حجّیت ندارد.

۲. محدّث جزائری و من تبعه:

در قطع حاصل از مقدّمات نظریّه بعید عن الحسّ بین قطع معارض با دلیل نقلی و غیر معارض، تفصیل می دهند.

۳. محدّث بحرانی و من تبعه:

بحثِ جدیدی و قِسمِ جدیدی را به نام عقلِ فطری اضافه می کردند. (به تنبیه دوّم رسائل مراجعه شود).

ولی آخوند خراسانی اخباریین را دو دسته می کند:

۱. کسانی که معتقد اند در احکامِ شرعیّه (بحثِ موضوع نیست) عقل نمی تواند به قطع برسد. (اصلاً قطع به دست نمی آید.) بلکه در این امور، که مناطاتِ آنها بدیهی نبوده و قریبِ عن الحس نیز نمی باشند، صرفاً مقدّماتِ عقلیّه، حداکثر ظنّ آورند. (که ظنون هم دلیل اعتبار می خواهند و در اینجا دلیلی برای اعتبار آن نداریم.) (محدّثِ استرآبادی)

۲. کسانی که قبول دارند که با مقدّماتِ عقلیّه می توان در احکام فی الجمله به یقین رسید، ولی قاعده ملازمه ی بین حکمِ قطعی عقل و حکمِ شرع را قبول ندارند. (مثل سید صدر، محدّث بحرانی و من تبعه) (پس حرف شیخ در دسته بندی اش در مورد اوّلش صحیح نیست، ولی در مورد دوّمش درست است اگرچه علّتش عدم قبول داشتن قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع است و سرّ بحث این است.)

(آقای خویی می گفت من از همه اصولیین به اخباری ها در نتیجه نزدیک تر ام هم در قبول نداشتن استصحاب در شبهات حکمیّه و هم در قبول نداشتن مقدّمات عقلیّه، اگرچه طریقه رسیدن به نتیجه ام با آنها متفاوت است.)

(امام که تشکیل حکومت و وجود حاکم را امضائی می داند، اگر روایتی هم نبود، آنرا حجت می دانست، مانند مرحوم نراقی که ایشان هم قائل به اطلاق ولایت بود، برخلاف مرحوم خویی که مقدّماتِ عقلی را قبول ندارد. اما در تاسیسی ها امام هم قائل به حجّیتِ قطع نیست زیرا وقتی شما مناطات شارع را نمی دانی چطور می توانی به قطع برسی؟!)

آخوند خراسانی وفاقا للشيخ الاعظم:

قطع طریقی مطلقاً حجت است و امکان هیچگونه تصرف نفیی و اثباتی در آن وجود ندارد بخلاف قطع موضوعی (در قطع موضوعی از میزان مدلول دلیل، تبعیت میکنیم).

گاهی دلیل، آنرا توسعه می دهد و هر قطع موضوعی ای مقبول می شود و گاهی، تضییق میکند و قطع خاصی را در موضوع دلیل اخذ میکند.

سوال:

موارد نه گانه ای در فقه وجود دارند که ظاهر آنها مخالفت عملیه قطعیه با قطع طریقی است به این موارد چه پاسخی می دهید؟

پاسخ:

مرحوم شیخ انصاری در رسائل تک تک این موارد را ذکر کرد و به آنها جواب داد که مجموعاً پنج جواب مطرح کرد ولی آخوند خراسانی نه این موارد را تک تک ذکر میکند و نه جواب های مفصلی میدهد بلکه میگوید در هیچ یک از این نه فروع، علم تفصیلی به حکم فعلی نداریم چرا که در برخی کسانی که چنان فتوایی داده اند، حکم واقعی را برای مورد فتوا، فعلی نمیدانسته اند و یا در برخی دیگر، صاحبان فتوای مورد بحث، قطع را موضوعی می دانستند به هر حال در این موارد مخالفت عملیه قطعیه ای، با علم تفصیلی به حکم فعلی، وجود ندارد.

(بحث مهم بعدی که مطرح می شود در مورد حجیت علم اجمالی هست)

مسأله:

آیا علم اجمالی نیز همانند علم تفصیلی تنجّز آور است؟ یعنی مخالفت عملیّه قطعیه با آن، حرام و موافقت عملیّه قطعیه با آن، واجب است یا خیر؟

پاسخ:

در پاسخ به این سوال سه رویکرد بین فقها وجود دارد:

۱. علم اجمالی علت تامّه است، هم برای حرمت مخالفت عملیّه قطعیه و هم برای وجوب موافقت قطعیه، لذا با علم تفصیلی هیچ فرقی ندارد. (آقا ضیاء الدین عراقی و یک تفسیر از شیخ انصاری)

۲. هر چند علم اجمالی، علت تامّه برای حرمت مخالفت عملیّه قطعیه است ولی نسبت به وجوب موافقت قطعیه مقتضی است. (میرزای نایینی و یک تفسیر از شیخ انصاری)

۳. علم اجمالی، مقتضی است هم برای حرمت مخالفت قطعیه و هم برای وجوب موافقت قطعیه (مسلك آخوند خراسانی) (البته در بخش اصول عملیّه کفایه مورد چهارمی را مطرح می کند که امام هم قائل به همان است) و مرحوم خوئی

دلیل آخوند خراسانی:

علم اجمالی با علم تفصیلی متفاوت است، علم اجمالی علم به جامع و جهل به خصوصیت است ولی علم تفصیلی علم به جامع و خصوصیت (هر دو) هست، به همین جهت در علم تفصیلی شک و تردید راه ندارد نه نسبت به جامع و نه نسبت به خصوصیت لذا موضوعی برای اصول عملیّه و حکم ظاهری در علم تفصیلی وجود ندارد، در نتیجه می گوییم در موارد قطع طریقی، علم تفصیلی،

علتِ تامّه ی وجوب موافقت قطعیّه است، ولی در علم اجمالی، نسبت به خصوصیت، جهل و تردید وجود دارد، لذا موضوعیت برای اصول عملیه و حکم ظاهری هست، در نتیجه اگر بیانی از سوی شارع برسد که وجود اصل عملی را در یک طرف ثابت کند، مخالفت احتمالیّه با علم اجمالی محذوری نخواهد داشت همچنانکه اگر بیانی از شارع برسد که اصل عملی را در جمیع اطرافِ علم اجمالی اجازه دهد، مخالفت عملیّه قطعیّه نیز با علم اجمالی به نظر آخوند خراسانی ایرادی نخواهد داشت، البته ممکن است که مقتضای اصل عملی و حکم ظاهری چیزی متفاوت با حکم واقعی و جامع باشد ولی این مشکل با راه حلّ های مطرح شده در جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی برطرف میشود.

موید آخوند:

در موارد علم اجمالی در مورد شبهات غیر محصوره و یا شبهات محصوره ای که برخی از اطراف آن از محل ابتلاء مکلف خارج میگردد فقها اصول عملیه را جاری کرده و به اباحه ظاهری فتوا می دهند در حالیکه اگر علم اجمالی، علت تامّه وجوب موافقت قطعیّه بود چنین فتوایی صحیح نبود.

نسبت علم اجمالی با تنجّر تکلیف

سه قول در میان فقهاء مطرح است:

۱. علیّت تامّه نسبت به حرمت مخالفت قطعیه و وجوب موافقت قطعیه معاً (مسلك آقا ضیاء الدین عراقی و یک تفسیر از شیخ)(امام در دور اول (در تنقیح))

۲. علیّت تامّه نسبت به حرمت مخالفت قطعیه و اقتضاء نسبت به وجوب موافقت قطعیه (مسلك میرزای نائینی و تفسیر دیگر و مورد قبول آخوند از شیخ انصاری)

۳. اقتضاء نسبت به حرمت مخالفت قطعیه و وجوب موافقت قطعیه معاً (مسلك آخوند خراسانی هم در حاشیه رسائل و هم در فوائد و هم در کفایه)(امام در دور دوم (در تهذیب) قائل به قول چهارمی می شود که آخوند در بخش اصول عملیه کفایه می گوید.)

توضیح نظر شیخ انصاری: (تفسیر دوم)

علم اجمالی مثل علم تفصیلی نیست که با وجود آن، امکان جریان اصل نباشد، چراکه در علم تفصیلی جهلی وجود نداشت لذا موضوع، برای اصول عملیه منتفی بود، ولی در علم اجمالی، جهل مجری دارد، چراکه علم اجمالی، علم به جامع و جهل به خصوصیت است، پس اصول عملیه و حکم ظاهری با علم اجمالی قابل جمع است ولی این اجرای اصول تا جایی قابل قبول است که مخالفت عملیه قطعیه لازم نیاید، بنابراین هر جا علم اجمالی بود، مخالفت عملیه قطعیه با آن حرام است ولی اگر اذنی به ارتکاب بعضی اطراف برسد، می توان به آن استناد کرد و تحصیل موافقت عملیه قطعیه لازم نخواهد بود.

نقد آخوند خراسانی بر شیخ انصاری: (در کفایه و حاشیه رسائل)

تفصیل صحیح نیست، یا از اول، در موارد علم اجمالی نباید جریان اصل را اجازه داد یا اگر اجازه دادیم، نباید بین بعضی اطراف و تمام اطراف، فرق بگذاریم، چراکه جریان اصل در بعضی اطراف علم اجمالی، احتمال تعبد به متناقضین را به دنبال دارد، چراکه شما می دانید که در واقع، یکی از دو إناء نجس است، و احتمال می رود که آن إنائی که با اجرای اصالة الطّهارة به طهارت آن حکم می کنید، همان إناء نجس باشد، در نتیجه احتمال تعبد به متناقضین (طهارت و نجاست)

مطرح است، همچنان که اجرای اصل، در تمام اطرافِ علمِ اجمالی به قطع به تعبّد به متناقضین می انجامد، چراکه یقین دارید که به طهارتِ نجسی، فتوا داده اید، اگر این استدلال را پذیرفتید، باید به قولِ اوّل قائل شوید چراکه احتمالِ تعبّد به متناقضین همانندِ قطع به تعبّد به متناقضین، معقول نیست.

ولی اگر با مطرح کردنِ حکمِ ظاهری و تغایرِ موضوعِ حکمِ ظاهری با حکمِ واقعی، محذورِ احتمالِ تعبّد به متناقضین را پاسخ دادید، با همین بیان، محذورِ قطع به تعبّد به متناقضین نیز پاسخ داده می شود چراکه یک اناء واقعا نجس است و هر دو اناء، طهارتِ ظاهری دارند و لا منافات بینهما فلا وجهَ للتّفصیل (یا هم مخالفتِ احتمالیّه و هم قطعیه با علمِ اجمالی، هر دو، ایراد دارند (مسلك اوّل) و یا اگر با مطرح کردنِ حکمِ ظاهری و تغایرِ موضوعِ حکمِ ظاهری با واقعی، مشکل را حل کردیم، مشکل، در هر دو صورت حلّ می شود. (و تفصیل معنا ندارد.))

(استاد: ما در امارات، از ادله حجّیشان، تمییم کشف (علمِ تعبّدی) می فهمیم ولی در اصول عملیه صرفاً معذّر و منجّز و مؤمّنیّت می فهمیم نه جعلِ جدا و جعلِ مماثلی البته در استصحاب، جعلِ حکمِ مماثل را بعید نمی دانیم (سیّد یزدی هم قائل به این مطلب بوده اند.)) (اگر اینطور قائل شویم فرق بینِ امارات و اصول علمیه درست می شود زیرا نمی شود آثار عقلی و عرفی را بر اصول عملیه بار کرد، و می توانیم عدم حجّیّت اصلِ مثبت را در اصول عملیه ثابت کنیم ولی اگر قائل به غیر از این باشیم دیگر فرقی بینِ امارات و اصول نخواهد بود. اتفاقاً من این لوازم را به آقای احمدی شاهرودی گفتم و گفتم بنا بر مبنای شما (تتمیم کشف در اصول عملیه) دیگر فرق بینِ اصول و امارات چیست؟ ایشان گفتند هیچ فرقی ندارد، گفتم یعنی اصل مثبت هم جایز است ایشان گفت بله ولی ما احتیاط می کنیم، گفتم خب دیگر احتیاط جایی ندارد چون کار علمای سابق از روی این لوازم بوده است و خلاصه ایشان قبول نکرد) ولی شیخ در همه اصول عملیه قائل به جعلِ مماثل (جَریِ عمَلی) است، آخوند در برائت و طهارت و ... قائل به جعلِ مماثل است ولی در استصحاب و امارات جعلِ مماثل را قائل نیست.)

سه مسلک درباره رابطه علم اجمالی با تنجّز تکلیف:

۱. علم اجمالی علّت تامّه است هم برای حرمت مخالفت قطعیه و هم برای وجوب موافقت قطعیه و طبق این مسلک نه احتمال تعبد به متناقضین مطرح می شود و نه قطع به تعبد به متناقضین (مسلک آقا ضیاء و یک تفسیر از شیخ انصاری)

۲. علم اجمالی علّت تامّه است برای حرمت مخالفت قطعیه ولی مقتضی است نسبت به وجوب موافقت قطعیه و طبق این مسلک احتمال تعبد به متناقضین پیش می آید ولی قطع به تعبد به متناقضین لازم نمی آید. (مسلک میرزای نایینی و تفسیر مقبول آخوند از شیخ انصاری)

۳. علم اجمالی مقتضی است هم برای حرمت مخالفت قطعیه و هم برای وجوب موافقت قطعیه. (مسلک آخوند خراسانی و مرحوم خویی و ...)

طبق مسلک سوّم هم احتمال تعبد به متناقضین مطرح میشود و هم قطع به تعبد به متناقضین ولی با توجه به تفکیک حکم ظاهری از حکم واقعی، تناقض محتمل یا مقطوع برطرف میشود به همین جهت مرحوم آخوند خراسانی معتقد است که اگر قبول داریم که با تفکیک حکم ظاهری از حکم واقعی مشکل برطرف میشود دیگر نباید به تفصیل قائل باشیم همچنانکه اگر کسی معتقد باشد که تفکیک حکم ظاهری از واقعی محذور را برطرف نمی کند همچنان نباید به تفصیل قائل شود لذا در هر دو صورت تفصیل شیخ انصاری صحیح نیست.

نکته حاشیه ای:

جعل حکم ظاهری و اجرای اصول عملیه به گونه ای که به ترخیص در ارتکاب جمیع اطراف و مخالفت عملیه قطعیه با علم اجمالی منجر شود، از مولای حکیم قبیح است، چرا که با غرض وی از جعل حکم واقعی منافات دارد، یعنی اگر این مولا حکیم است، حتماً مصلحت ملزمه غالبه ای بوده که شیئی را واجب کرده یا مفسده ملزمه غالبه ای بوده است که شیئی را حرام کرده است و غرضش این بوده که عبد به اختیار خود دچار آن مفسده ملزمه غالبه نشود، اکنون اگر چنین کسی ارتکاب تمام افراد را در ظرف جهل اجازه دهد، غرض خودش را نقض کرده است و نقض غرض از مولای حکیم بعید است. این مشکل (نقض غرض) در مخالفت احتمالیه مطرح نیست، چرا که در موارد مخالفت احتمالیه لزوماً مصلحت واقع فوت نمیشود و دچار مفسده واقع نمی شود بلکه در ظرف تحیر و تردّد، مولی در نظر میگیرد که اگر برائت به بعض اطراف را اجازه دهد چه تعدادی به

صورت اتفاقی در مفسده می افتند، همچنانکه اگر احتیاط را لازم کند چه مقدار از مصلحت تسهیل و ... فوت می شود با در نظر گرفتن چنین مصالحی که در ظرف احتمال مطرح هستند، اصل عملی، معذّر یا منجّز جعل میکند، در نتیجه مخالفت احتمالیّه مستلزم نقض غرض نیست، بخلاف مخالفت قطعیه.

مباحث مرتبط با علم اجمالی در علم اصول در دو بخش مطرح میشود:

۱. اواخر مبحث قطع: اصل تنجّز تکلیف و بحث مخالفت عملیه قطعیه با علم اجمالی مورد بحث قرار میگیرد.

۲. بحث اشتغال در اصول عملیه: بحث از تحقّق مانع از اقتضای علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه مورد بحث قرار میگیرد که مثلاً در موارد خروج بعض اطراف از محل ابتلاء، اضطرار به بعض اطراف و ... مانعی از تنجّز علم اجمالی آمده است یا نه؟

امثال اجمالی

مسألة:

اگر کسی علم اجمالی به موضوعی یا حکمی دارد و می تواند علم تفصیلی هم پیدا کند، آیا می تواند تحصیل علم تفصیلی را رها کرده و احتیاطاً تمامی اطراف علم اجمالی را انجام دهد؟

مثلاً می داند که در عقد نکاح، خواندن صیغه ایجاب و قبول لازم است ولی تردید دارد که این صیغه باید به زبان عربی خوانده شود یا همان زبان طرفین عقد کافی است، می تواند عن اجتهاد و عن تقلید تفصیلاً علم پیدا کند که به چه زبانی خوانده شود ولی اجتهاد ولی اجتهاد یا تقلید را رها کند ولی یک بار صیغه عقد را به عربی و بار دیگر به فارسی تکرار کند.

یا کسی که می تواند عن اجتهاد او بعد السؤال جهت قبله را تفصیلاً بشناسد ولی اجتهاد یا سؤال را رها کند و به چهار طرف یا سه طرف نماز بخواند.

پاسخ:

۱. توضیحات:

لا خلاف و لا اشکال فی جواز الإمتثال الإجمالی، چون هدف در توضی، ذات العمل است و ذات العمل نیز قطعاً در اطراف احتیاط آورده شده است.

۲. تعبّدیات:

(الف) لا یحتاج الإحتیاط إلى تکرار العمل: مثلاً نمی داند جلسه استراحت در نماز واجب است یا مستحبّ، می تواند عن اجتهاد أو تقلید، وجوب یا استحباب را به دست آورد ولی اجتهاد یا تقلید نمی کند و احتیاطاً نماز را جلسه استراحت می خواند.

شیخ انصاری:

امثال اجمالی صحیح است.

اشکال:

چگونه احتیاط را در فرض فوق اجازه می دهید درحالی که در فرض فوق، نمی تواند وجه جزء العمل را قصد کند، یعنی نمی تواند نیت وجوب جلسه استراحت یا استحباب جلسه استراحت را انجام دهد.

پاسخ:

اطلاق مقامی مجموع ادله اقتضاء می کند که قصد الوجه لازم نباشد.

توضیح: قصد الوجه، همانند قصد التمییز و قصد القربة، از تقسیمات ثانویه محسوب می شود، که اخذ آنها در متعلق اولین امر به مشروعیت صلوة، ممکن نیست، لذا با اطلاق کلامی، نمی توان آنها را نفی کرد، همچنان که این امور، محسوس به شنوایی یا بینایی نیستند لذا با اطلاق مقامی صحیحه حماد نیز نیم توان آنها را نفی کرد (همانند نفی جلسه استراحت که با تمسک به اطلاق مقامی صحیحه حماد بود). ولی با توجه به آن که قصد الوجه، مغفول عنه عند العامه است، پس با اطلاق مقامی مجموع ادله می توان وجوب آن را نفی کرد. (لزوم آن را ابتدا سید مرتضی از باب احتیاط مطرح کرد).

ب) یحتاج الإحتیاط الی تکرار العمل (مثل مثال ندانستن قبله)

امثال اجمالی جایز است.

چهار اشکال: (بر امثال اجمالی در فرض تعبّدیات مستلزم تکرار عمل، مثل قبله)

۱. عدم امکان قصد وجه

۲. عدم امکان قصد تمییز

۳. لعب به امر مولی

۴. خلاف سیره مستمرّه متشرّعه و علماء

پاسخ:

به مورد اوّل و دوّم همان پاسخ قبلی داده می شود.

در پاسخ به مورد سوّم:

اوّل آنچه که ایراد دارد، لَعِب به امرِ مولی است ولی در ما نحن فیه بر فرض که لعبی باشد، به امرِ مولی نیست بلکه به کیفیتِ امتثالِ خودِ عبد بر می گردد (یعنی خودش را مسخره کرده است نه مولی را و این هم منعی ندارد).

ثانیا اصلا در اینجا، تکرار، لعب نیست (عبث نیست) چراکه به غرضِ عقلایی است زیرا این احتمال وجود دارد که حتّی اگر به دنبالِ علمِ تفصیلی هم بروم، دچارِ جهلِ مرکّب بشوم و مطلوبِ واقعی را نیابم (در اجتهاد یا تقلیدم خطا کنم) ولی در احتیاط و تکرارِ العمل، قطعا مطلوبِ واقعی را آورده ام و مصالحِ آنرا کسب کرده ام. (پس عقلایی است و داعیِ عقلائی دارد).

در پاسخ به مورد چهارم:

آنچه که در سیره متشرّعه دیده می شود، این است که با تمکّن از علمِ تفصیلی به سراغِ علمِ تفصیلی می روند مثلا جهتِ قبله را می پرسند و طبق آن نماز می خوانند ولی اگر کسی نپرسید و به چهار طرف نماز خواند، فعلِ او را تقبیح نمی کنند یا لا اقلّ استمرارِ چنین سیره ای بر تقبیح، ثابت نیست لذا آنچه که با سیره ثابت می شود، جوازِ تحصیلِ علمِ تفصیلی است ولی این سیره، جوازِ احتیاط را ردّ نمی کند.

(آقای احمدی شاهروی می گفت روزی با آقای تبریزی به مشهد می رفتیم در راه اذان را گفتند و آقای تبریزی گفتند کنار بزن نماز بخوانیم، من گفتم بگذارید به جایی برسیم تا بتوانیم قبله را پیدا کنید، ایشان گفت تا به جایی برسیم دیگر فضیلتِ اوّل وقت ممکن است فوت شود، خلاصه کنار زدیم و از ماشین آب آوردیم و وضو گرفتیم، ایشان قبله یابی کرد، من به ایشان گفتم شما به قبله علم پیدا کردید ولی من علم پیدا نکردم، آیا می شود با این وجوب به شما اقتدا کنم، ایشان گفت تو وسواس هستی، ولی نمی توانی به من اقتدا کنی، به هر چهار طرف نماز بخوان تا فضیلت اوّل وقت برایت فوت نشود.)

(برای کسی که بخاطر دین به دیگری کمکی می کند (مثلاً قصاب، بخاطر پیش جماعت مسجد بودن به او گوشتِ خوب می دهد) کار او مستحبّ است ولی اینکه آن فرد، این کمک را دریافت کند، مکروه است. (لذا علمای سابق افرادی را برای خرید وسائل اجیر می کردند تا خودشان نروند و بخاطر دین به آنها ارفاق نشود، هرگاه هم مغازه ها می فهمیدند که آنها از طرف فلان عالم آمده اند و آن عالم می فهمید، آن فردِ اجیر را عوض می کرد.)

مسألة:

اگر کسی تمکّن از تحصیلِ علمِ تفصیلی نداشت ولی تمکّن از تحصیلِ ظنّ تفصیلی داشت، آیا می تواند به دنبالِ ظنّ تفصیلی نرفته و به همان احتیاط (امثال اجمالی) اکتفا کند یا خیر؟

مثلاً اگر فحص کند، یقین به جهتِ قبله پیدا نمی کند ولی ظنّ به جهتِ قبله پیدا می کند، آیا می تواند به دنبالِ تحصیلِ ظنّ به جهتِ قبله نرود و از ابتدا به چهار طرف یا سه طرف نماز بخواند؟

تفصیلِ شیخ:

ظنّ:

۱. خاصّ:

الف) مستلزم تکرار عمل است:

ب) مستلزم تکرار عمل نیست:

۲. مطلق:

الف) مستلزم تکرار عمل است:

ب) مستلزم تکرار عمل نیست:

پاسخ آخوند: (تفصیلش با شیخ متفاوت است).

۱. دلیلی بر اعتبارِ ظنّی که می تواند تحصیل کند، اقامه شده است: (مثل ظنّ حاصل از خبر واحد)

الف) تمکّن از احتیاط ندارد: چاره ای جز تحصیلِ ظنّ تفصیلی ندارد.

ب) تمکّن از احتیاط دارد:

ب ۱) ظنّ مورد نظر، ظنّ خاصّ است: (دلیلِ خاصّی بر اعتبارِ آن ظنّ اقامه شده مثل ظنّ حاصل از خبر واحد)

ب ۱، ۱) دلیلِ اعتبارِ احتیاط، نسبت به تمکّن از تشخیصِ ظنّ تفصیلی، مطلق است: می تواند بر طبقِ آن ظنّ عمل کند و هم می تواند احتیاط کند.

ب ۱، ۲) دلیلِ اعتبارِ احتیاط، نسبت به تمکّن از تشخیصِ ظنّ تفصیلی، مطلق نیست: باید به ظنّ تفصیلی عمل کند.

ب ۲) ظنّ مورد نظر، ظنّ مطلق است: (ظنّی است که تنها دلیلِ اعتبارِ آن، دلیلِ انسداد است)

ب ۱، ۲) انسداد حکومتی قائل است: (عمل به احتیاط چون موجب عسر و حرج می شود واجب نیست.) می تواند بر طبقِ آن ظنّ عمل کند و می تواند احتیاط کند.

ب ۲، ۲) انسداد کشفی، قائل است: (عمل به احتیاط چون موجب عسر و حرج می شود اصلاً مشروع نیست) باید به ظنّ عمل کند.

۲. دلیلی بر اعتبارِ ظنّی که می تواند تحصیل کند، اقامه نشده است: باید احتیاط کند و امثالِ اجمالی انجام دهد.

(انسدادِ حکومتی و انسدادِ کشفی، هر دو در جایی که برای اعتبار یا عدم اعتبارِ ظنّی دلیل خاصی نیست، قائل به حجّیتِ آن هستند و در دایره ظنون با هم تفاوتی ندارند، تفاوت آنها این است که انسدادِ حکومتی (محقّق قمی)، آن ظنّ را در مرتبه اصول عملیّه قرار می دهد ولی انسدادِ کشفی، آن ظنّ را در مرتبه امارات قرار می دهد.

یکی از ثمره های این مطلب آنجا معلوم می شود که تعارضی بین این نوع از ظنّ و چیز دیگری پیش می آید، مثلاً تعارض با اصل عملیّه دیگری مانند استصحاب، در اینجا اگر قائل به انسدادِ حکومتی باشید، استصحاب بر آن مقدّم است ولی اگر قائل به انسدادِ کشفی باشیم چون نازل منزله امارات است، بر استصحاب مقدّم می شود.)

مسأله:

اگر کسی مجتهد نبود، تقلید هم نکرد و طبق احتیاط عمل کرد، در چه صورت عملش با مشکل روبرو می شود؟

پاسخ آخوند:

اگر دلیل اعتبار احتیاط، نسبت به ظنّ تفصیلی، مطلق نباشد، (مثل کسی که قصد الوجه را معتبر بداند زیرا دیگر آن عمل احتیاطی، مطابق با مامور به نبوده است.) و یا قائل به انسدادِ کشفی باشیم، (زیرا باید طبق ظنّ عمل می کرده و مامور به او، آن ظنّ بوده است زیرا در مقدّماتِ انسدادِ کشفی می گویند اینکه فرد بجای عمل به آن ظنّ احتیاط کند عسر موجب اخلال در نظام و از طرفی لعب به امر مولی است و طاعت محسوب نمی شود و لذا جایز نیست) عملِ تارکِ اجتهاد و تقلید، دچار مشکل می شود، در سایر صور، عمل به احتیاط، محذوری ندارد.

(عسر و حرج: ضیقٌ لا یَتَحَمَّلُهَا عَادَةُ (سختی که عادتاً تحمل نمی شود توسط انسان متعارف))

در قطع، حجّیت ذاتی است، یعنی قابل جعل اثباتی یا سلبی نیست چرا که جعل اثباتی آن تحصیل حاصل و جعل سلبی آن به تناقض عند القاطع منجر می شود.

ولی ظنّ همانند قطع نیست، چرا که ظانّ احتمال خلاف می دهد، به همین جهت جعل اثباتی آن، تحصیل حاصل نبوده و جعل سلبی آن به تناقض عند القاطع منجر نمی شود.

نگاه فقیه به ظنّ، به نوع نگرش او بر می گردد و اینکه آیا انفتاحی است یا قائل به انسداد حکومتی یا قائل به انسداد کشفی

اگر فقیه انفتاحی یا انسداد کشفی باشد، ظنّ را در صورتی حجّت می داند که شارع حجّیت آن را جعل کند.

نکته:

در معنای جعل حجّیت برای ظنّ سه مسلک است:

۱. جعل معذّریّت و منجزیّت (مسلک آخوند)
۲. تتمیم کشف (علم تعبّدی) (مسلک میرزای نائینی و یک تفسیر از شیخ)
۳. جعل حکم مماثل (تفسیر معروف از شیخ انصاری)

ولی اگر فقیه به انسداد حکومتی معتقد باشد، ظنّ را در صورتی که مقدّمات انسداد بر آن تطبیق کند، حجّت می داند و لو به جعل شرعی در آن مورد نرسیده باشد.

در نظر همه فقها بین علم اجمالی و ظنّ تفاوت وجود دارد، چرا که علم اجمالی یا به نحو علّت تامّه مطلقا یا مقتضی مطلقا و یا با تفصیل بین مخالفت قطعی و

موافقت قطعیه با تنجّز تکلیف، ارتباط دارد. ولی ظنّ به خودی خود عندالمشهور با تنجّز تکلیف ارتباطی ندارد.

نظریه رایج در میان فقهای شیعه آن است که حجّت یا خودش قطعی است و یا به قطع منتهی می شود در نتیجه حجّیت هر ظنّی نیز در نهایت باید به قطع منتهی شود ولی محقق خوانساری (آقا حسین تلمیذ الكل) معتقد بوده لازم نیست که به قطع برسیم بلکه همین که به ظنّ عقلایی به فراغ ذمه برسیم، کافی است.

فتامل: ریشه نظریه محقق خوانساری پذیرش نوعی انسداد حکومتی است.

محل بحث:

آیا تعبد به ظن عقلا ممکن است (امکان وقوعی) کما علیه المشهور یا عقلا ممکن نیست کما علیه ابن قبه؟

شیخ انصاری:

معتقد است که تعبد به ظن عقلا ممکن است و برای اثبات این مطلب اینگونه استدلال می کنند که بعد از تأمل، چیزی که موجب استحاله تعبد به ظن شود پیدا نکردم، سیره عقلا بر این است که اگر محذوری در تعبد به چیزی نیابند تعبد به آن را وقوعا ممکن می دانند.

(آخوند خراسانی در مدّعی باشیخ و مشهور موافق است ولی در استدلال دلیل شیخ را قبول ندارد.)

سه ایراد آخوند بر استدلال شیخ:

۱. اصلا اینکه در عقلاء چنین سیره ای بما هم عقلاء وجود داشته باشد، معلوم نیست.

۲. بر فرض که چنین سیره ای باشد، حجّیت آن معلوم نیست.

۳. ادلّ الدلیل علی امکان شی وقوعه، با توجه به اینکه برخی امارات مثل ظواهر، فی الجملة حجّیتشان اجماعی و مسلّم است، معلوم می شود که تعبد به ظن ممکن بوده و استحاله ای نداشته است.

نکته حاشیه ای:

با توجه به اینکه سیره عقلا خودش دلیل ظنی است معنا ندارد که برای اثبات امکان تعبد به ظن به امری ظنی استناد شود.

توجه:

مرحوم شیخ و مشهور، امکان را در امکان تعبد به ظنّ، به امکان وقوعی تفسیر کردند، ولی در فلسفه، امکان به معنای دیگری نیز به کار رفته که با بحث ما مرتبط است.

ابن سینا:

"كلُّ ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه (ما لم يدفعك) عنه واضح البرهان (البرهان المستحكم)" "امكان" در این عبارت به معنای "احتمال" (محال نبودن) است، که با ما نحن فيه هم متناسب است، چراکه بالوجدان تعبد به ظنّ محتمل است و از تعبد به آن محالی لازم نمی آید.

(در زمان امام صادق زرارہ برای مردم فتوا می داد و ابان فتوا می داد و فرد دیگر به سوال ها جواب میداد و فتوای مرجع ظن آور هست چه چیزی باعث شده در زمان معصوم چنین چیزهایی حجت بشود؟ خود امام به اینها چنین منسبی داده است، مگر اینها اشتباه نمی کردند و القاء در مفسده نمیشد؟ بحثی ایجاد شد در حمّام، زرارہ گفت، تراشیدن بهتر است و دیگری گفت، نوره افضل است و در حمام بحث کردند و رفتند پیش امام صادق و امام پاسخ دادند که نوره افضل است یا در قضیه ارث که زرارہ عصب ها را ارث نمی داد، اینها واقعیّاتی است که وجود دارد و نمی شود از کنارش گذشت و امام که نمی خواستند کسی را به اشتباه بیاندازند، این طلب باعث شده است که بحثی در حکم واقعی و ظاهری ایجاد شود، مثلاً فرض کنید فردی در مغازه اش جنس دزدی می فروشد و ما آنرا بنابر سوق المسلمین می خریم، در حالیکه شارع خرید مال دزدی را نهی کرده است یا مثلاً خدا با اصالۃ الطهاره روزی هزاران لیترا نجس به خورد مردم می دهد، خب اینها را شارع جعل کرده یا نکرده؟ می بینیم که جعل کرده پس چگونه باید اینها را جمع کرد، پنج جور به اینها جواب داده اند، ابن قبه مشکل را به عصر حضور برده است که باعث می شود سوال جدّی تر شود.)

مرحوم شیخ انصاری بعد از مطرح شدن امکان تعبد به ظنّ به سراغ کلام منسوب به ابن قبة می رود و این کلام را تفصیلاً نقل کرده و پاسخ های صاحب فصول به آن را نیز مطرح میکند سپس خودش وارد نقد و بررسی میشود و در نهایت مبنای خودش را مطرح میکند. (در رسائل) ولی مرحوم آخوند به تفصیل کلام ابن قبة نمی پردازد، ولی از آنجایی که در سخنان ابن قبة سوالی نهفته است، نیاز به پاسخ دارد.

تردیدی نیست که در زمان حضور ائمه علیه السلام ائمه به فقهای همانند زراره ابان و ... اعلام می کردند که به مردم فتوا دهید و شیعیان به آنها مراجعه کنند و زمانی به فتاوی آنها مراجعه می شده که امکان سوال از خود امام علیه السلام بوده است یعنی با فرض تمکن از تحصیل علم تفصیلی به حکم واقعی شارع اماراتی را حجت کرده بوده است (فتوای مجتهد اماره است) و این امارات همواره مطابق با واقع در نمی آمدند.

سوالی که مطرح می شود چگونه می توان بین حکم واقعی و حکم ظاهری جمع کرد در حالیکه:

اولاً:

چنین اجرایی مستلزم تفویت مصلحة و الالقاء الی المفسده (لا اقلّ فی بعض الموارد) می شود و هو قبیح و من الحکیم محالّ

ثانیاً:

اگر حکم واقعی وجوب بود و این امارات مثلاً به حرمت منتهی می شدند یا بالعکس، اینجا طلب الضدین لازم می آید و هو قبیح و من الحکیم محالّ

ثالثاً:

الف) اگر بگوئیم حکمی در لوح محفوظ نبوده و هر چه هست همین مودّای اماره هست:

تصویب میشود و هو باطل باجماع الشیعه و الاخبار المتواتره معنی

ب) اگر بگوئیم حکمی در لوح محفوظ بوده است و هست با صرف نظر از مودّای اماره:

ب ۱) اگر مودّای اماره با واقع (حکم واقعی) مطابق در بیاید:

اجتماع مثلاً فی جعل الشارع

ب ۲) اگر مودّای اماره با واقع مخالف در بیاید:

اجتماع ضدّین فی جعل الشارع

مشکل فوق در رجوع به اصول عملیه نیز مطرح می گردد و محدود به امارات ظنّ
آور نیست لذا از این مشکل به چگونگی جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی
تعبیر می شود.

چگونگی جمع بین حکمِ ظاهری با حکمِ واقعی (۱). اجتماع الضدّین فی ما اخطأ أو اجتماع المثلین فی ما اصاب ۲. طلب الضدّین (مثلاً حکمِ واقعی وجوب و حکمِ ظاهری حرمت یا بالعکس) ۳. تفویت المصلحة أو الإلقاء إلى المفسدة)

راه حلّ اوّل: (از آخوند خراسانی)

مرحوم آخوند خراسانی معتقدند که محذور های اجتماع الضدّین فی ما اخطأ و اجتماع مثلین فی ما اصاب و طلب الضدّین اصلاً لازم نمی آید. (محذور تفویت المصلحة أو الإلقاء إلى المفسدة لازم می آید ولی اشکالی ندارد).

اینکه دو محذور اوّل لازم نمی آید به این جهت است که به نظر آخوند وقتی که اماره ای مثل فتوای مفتی یا خبری مثل استصحاب حجّت می شوند صرفاً بدین معناست که معذور و منجز هستند و جعل دیگری در کار نیست.

مثلاً اگر نماز جمعه در عصر غیبت کبری حرام باشد، و فرض کنیم که استصحاب وجوب آنرا اقتضاء کند، بدین معنا نیست که شارع، دو حکم جعل کرده، یکی وجوب و یکی حرمت، بلکه یک حکم تکلیفی جعل کرده که همان حکم واقعی است، درباره ی استصحاب صرفاً حکم وضعی حجّیت، یعنی معذریّت فی ما اخطأ و منجزیّت فی ما اصاب، جعل شده، در مثال نیز، یک اقتضاء و یک انشاء و یک فعلیّت بیشتر وجود ندارد و آن هم طبق مثال، حرمت نماز جمعه است، استصحاب وجوب، صرفاً معذور محسوب شده و جلوی تنجز حرمت واقعی را می گیرد، بنابراین در هیچ مرحله ای با دو حکم تکلیفی متضاد یا متماثل روبرو نیستیم تا ایراد اجتماع ضدّین یا اجتماع المثلین یا طلب الضدّین لازم آید.

درباره محذور تفویت مصلحت و القاء إلى المفسدة، مرحوم آخوند وقوع این مفسده را در تعبّد به حکمِ ظاهری (امارات و اصول عملیه) می پذیرد ولی آنرا باطل نمی داند.

توضیح مرحوم امام خمینی: (در مورد اشکال نداشتن تفویت مصلحت) (تنقیح ج ۲ ص ۸۷ و ۸۸)

۱. اگر بناء بود که همه مردم مکلف به قطع می شدند و در صورت هر شک و تردیدی، موظف به احتیاط می شدند تا دچار خطا در واقع نشوند، شریعت از سهله و سمحه بودن، خارج می شد و این مطلب با غرض شارع منافات داشت، لذا برای حفظ شریعت سهله و سمحه، می بایست راه هایی غیر از قطع مطرح می شدند تا کار را بر عباد تسهیل کنند، البته در زمان حضور و تمکن از تحصیل علم به واقع بلا عسر و لا حرج که مفروض در کلام ابن قبه هم همین است، هرچند برای شخص مصلحت واقع با اماره، فوت می شود و با رجوع به امام به شخصه، دچار عسر و حرج نمی شود ولی احکام، برای یک نفر انشاء نمی شود و پر واضح است که اگر همه ی شیعه موظف به رجوع به امام می شدند، هم برای آنها و هم برای امام علیه السلام، عسر و حرج می شد
۲. از طرفی اگر در زمان حضور، عمل به ظنون جایز نبود، حتی شیعه در معرض خطر انقراض قرار می گرفت زیرا همه شیعیان (توسط حکومت) شناسایی شده و توسط ظالم بعدی از بین می رفتند. (این پاسخ دوم، (ازمحلل شریعت) مخصوص خود امام است ولی پاسخ اول (تسهیل) را همه می گویند.)

(شیعیان همیشه در خطر انقراض و ریشه کن شدند بودند، یعنی زمان امام علی و امام حسن علیهما السلام، گشایشی شد باز با قدرت گرفتن معاویه در خطر افتادند بعد در زمان امام باقر و امام صادق گشایشی شد، بعد هارون قدرت گرفت و شیعه کشی شروع شد، بعد زمان مامون بخاطر امام رضا گشایشی شد بعد متوکل باز شیعه کشی کرد، دوباره اواخر غیبت صغری بخاطر قدرت گرفتن آل بویه در بغداد که شیعه بودند، برای شیعه گشایشی شد و سید مرتضی از آن استفاده کرد دوباره ماجرای آتش سوزی کتابخانه شیخ پیش آمد و ...)

(هارون در خراسان که آخر عمرش برای سرکوب و ریشه کن کردن شیعیان آنجا رفته بود و همانجا هم مرد، گفته بود من هرچه از اینها را می کشم دوباره سبز می شوند، نمی دانست سبز نمی شود بلکه شناسایی نمی شوند و از قبل هستند.)

(تاریخ تشیع رسول جعفریان یا مفاخر اسلام علی دوانی را بخوانید ببینید چقدر علمای شیعه زحمت کشیده اند.)

عیّاشی تاجر و سنّی و اهل سمرقند بوده و می آمدند نیشابور و از آنجا برای سمرقند و بخارا کالا می بردند و تجارت می کردند در نیشابور با شاگردان فضل بن شاذان آشنا می شود و شیعه می شود و بعد عالم می شود و خانه خودش را در سمرقند حوزه علمیّه می کند و کتابخانه ای بر پا می کند و در آن از کتب مهم کتابخانه سمرقند که ۱۲ هزار جلد کتاب داشته است نسخه برداری می کرده است، کشّی در روستای کشّ در اطراف سمرقند بوده و می آمده کالا در سمرقند می آورد، عیّاشی می بیند بچه با استعدادی است می گوید بیا طلبه شو من به تو پول می دهم، صندوقی داشته که پول هایش در آن بوده و از آن شهریه می داده، دعا می کرده من با عزّت زندگی کرده ام خدایا مرگم هم با عزّت باشد، می گویند وقتی مرد در آن صندوقی که در ابتدا پر پول بود الان صرفاً در حد کفن و دفنش پول مانده بود و همه اش را ایشان برای اسلام خرج کرده بود).

(خواجه نصیر الدین طوسی شرح ارشادات خود را در زندان نوشته است در پایانش نوشته است که معلوم نیست من زنده از زندان خارج شوم، هر کسی که این کتاب به او رسید آن را به فرد عالمی بدهد یا به کسی بدهد که هدر نرود و مطالب خوبی دارد، و آخرش هم نوشته "به گرداگرد خود چندان که بینم بلا انگشتی و من نگینم")

راه حلّ دوم: (از سوی فقهای که از ادله حجیت امارات صرف معذرت و منجزیت نمی فهمیدند بلکه جعل حکم مماثل می فهمیدند مثل شیخ انصاری و شهید صدر)

این فقهاء گفته اند که هرچند دو جعل حکم تکلیفی وجود دارد ولی اجتماع ضدّین لازم نمی آید چراکه این دو جعل، از دو مبنای متفاوت (دو مصلحت متفاوت) بر می خیزند، مصلحت حکم واقعی، در خود مجعول است که همان "ذات الشّیء" است مثلاً شارع دیده که انجام فلان عمل، مصلحت ملزمه دارد، لذا آنرا واجب کرده، ولی مصلحت در حکم ظاهری، به لحاظ مجعول نبوده بلکه در ظرف خود "جهل" دیده شده است، مثلاً در امارات شارع دیده است که جعل فلان اماره، غالباً طریق الی الواقع می شود لذا آن اماره را معتبر کرده و مدلول آنرا بصورت حکم ظاهری، جعل کرده است.

مشابه همین بیان را شیخ انصاری در اصول عملیه هم دارد با این تفاوت که در آنجا، مصلحت طریق الی الواقع، مطرح نیست و مصلحت در ظرف جهل، به جهت

رفع تحیّر از عباد در مقامِ عمل، مطرح می شود. (شهید صدر بجای ظرفِ چهل، می گوید ظرفِ احتمال، و احتمال و محتمل را مطرح می کند درحالیکه شیخ جعل و مجعول را مطرح می کند بخاطر اشکالاتی که به جعل و مجعول است تا بتواند آن مشکلات را حلّ کند.)

بدین ترتیب محذور اجتماع ضدّین یا مثلین و محذور طلب ضدّین بر طرف می شود درباره محذور تفویت مصلحت نیز، شیخ انصاری با مصلحتِ سلوکیّه پاسخ می دهد که مرحومِ آخوند این بحث را بعداً مستقلاً مطرح و ردّ خواهد کرد. (و لذا اینجا متعرّض آن نشده است.)

چندین نکته:

۱. طرفدارانِ راه حلّ دوّم، در چگونگیِ جعلِ حکمِ تکلیفی در امارات، دو دسته اند:

(الف) گروهی همانندِ شیخ انصاری، اصلاً حکمِ وضعی را قابلِ جعل نمی دانند به همین جهت، معقول نمی دانند که جعلِ حکمِ ظاهری به معنای جعلِ حجّیت باشد (که آخوند می گفت، زیرا حجّیت، حکمی وضعی است) لذا صرفاً حکمِ تکلیفی را مجعول می دانند. (می گویند اعتبار خبر واحد، یعنی جعل وجوب متابعت از مؤدای خبر واحد)

(ب) گروه دیگری مانند شهید صدر، حکمِ وضعی را قابلِ جعل می دانند ولی معتقد اند که وقتی که شارع، حکمِ وضعی (حجّیت) را جعل کرد، به دنبال آن و به تبع آن، احکامِ تکلیفیّه نیز، جعل می شوند. (می گویند اعتبارِ خبر واحد یعنی حجّت بودنِ خبر واحد منتهی نتیجه اش جعلِ وجوبِ متابعت از مؤدای خبر واحد است.)

۲. مرحومِ آخوند، چون از یک سو، فعلیّتِ حکم را به تحققِ اراده مولی به فعل یا ترکِ عبد معنی می کند، و از سوی دیگر، فعل یا ترک عبد قابلِ تغییر است، درحالیکه اراده ذاتی خداوند قابلِ تغییر نیست و مرحومِ آخوند، اراده خداوند را علّتِ تامّه ی فعلِ عبد می داند، در ما نحن فیه یا مواردِ مشابه از واسطه ای به نام نفس نبوی یا ولّوی (ولایتی یعنی اهل بیت) استفاده می کند تا آنها را واسطه بین اراده خدا و فعلِ عبد در عالم تشریع قرار دهد تا در نتیجه هم فعلیّتِ حکم معنا یابد و هم تغییر و حدوث به اراده ی ذاتیِ خداوند منتسب نشود. (مشهور که فعلیّت را مانند آخوند معنا نمی کنند و ثانیاً اراده مولی را صفت فعل می گیرند نه صفت ذات که تغییر پذیر نباشد ثالثاً آنرا مقتضی فعلِ عبد می دانند نه علّت تامّه ی فعلِ عبد که آخوند می گفت. (امام می گوید که این حبّ علّتِ

تأمّه جعل حکم است ولی علّتِ تأمّه ی فعل عبد نیست و صرفاً نسبت به آن اقتضاء دارد و این به این خاطر است که ضرورت بالقیاس را نمی پذیرد. (ضرورت بالقیاس یعنی در جهان دو چیز بیشتر نیست، "معلول" و "علّتِ تأمّه" که علامه طباطبایی به آن قائل است.))

(اینکه خداوند می داند اراده بنده چه چیزی است موجب جبر نمی شود؟)

ریشه این شبهه در این است که علّتِ اراده را علمِ خداوند بدانیم درحالیکه، منشا و علّتِ اراده "حُبّ" است نه علم

لذا اگر کسی به اینکه دیگری الان این کار را می کند، علم داشته باشد، این علم، علّتِ اراده آن فرد به آن کار نیست بلکه حُبّ آن فرد برای آن کار بوده که موجب اراده اش شده است حال چه فرد دیگری می دانست او این کار را انجام می دهد و چه نمی دانست، او این کار را انجام می داد، و حُبّ او بود که موجبِ این کار شد.)

(مسلک انحلالی یعنی یک بار مولی جعل کرده ولی تک تک افراد را تا قیامت لحاظ کرده است. (شیخ عبد الکریم حائری می گوید مولی یک بار دستش را باز کرده ولی تک تکِ نخود ها در دستش بوده است.)

امام که قائل به خطابات قانونی است می گوید خداوند طبیعت را گفته و مکلفین می بینند که مصداقی از این طبیعت هستند یا نه)

(نکته:

در روایاتی مانند "کل شیء لک طاهر حتی تعلم انه قذر" ظاهرشان، جعل طهارت است و در روایاتی مانند "کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام" ظاهرشان، جعلِ حلیّت است.

خب در این موارد نه راه حلّ اوّل (آخوند) درست است زیرا از این روایات جعلِ حکم فهمیده می شود (مگر اینکه بگوییم از این روایات، جعل نمی فهمیم) و نه راه حلّ دوّم (شیخ انصاری و شهید صدر) زیرا راه حلّ دوّم می گفت مصلحت در ظرف و طریقیّت هست درحالیکه اینجا طریقیّت نیست.

در اینجا شیخ تغایر موضوع ها را می کشد وسط و آخوند هم راه حل فعلیت تعلیقیه را مطرح می کند.

توجه:

ظاهر روایات اصول شرعیّه ترخیصیه جعل حکم است، مثلاً ظاهر صحیحہ عبداللہ بن سنان "کل شیء فیہ حرام و حلال فهو لک حلال ابدًا حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه" جعلِ حلیّتِ ظاهری است و یا ظاهر موثقہ عمّار ساباطی (اهل جندی شاپور بوده ، یعنی خوزستان الان و جزو فارس های این منطقه بوده است) "کل شیء لک طاهر حتی تعلم انه قذر" جعل طهارت ظاهری است در این موارد نه راه حلّ اوّل کاربرد دارد و نه راه حلّ دوّم چرا که ظاهر این ادلّه صرف معذّریّت نیست و در آنها مصلحت طریقیّت در جعل نیز متصوّر نیست لذا برای چنین مواردی باید راه حل دیگری پیدا کرد.

(روایت داریم جایی که غلبه بر فساد است حمل بر صحت حماقت است)

راه حل سوم:

تفکیک بین فعلیّت تنجیزی و فعلیّت تعلیقی (مرحوم آخوند در اصول عملیه ترخیصیه از این راه استفاده می کند).

فعلیّت حکم یعنی "تعلق اراده مولا یا کراهت مولا به فعل عبد که به صورت بعث یا زجر ظاهر می شود" بعید نیست که بگوییم در موارد اصول عملیه شرعیّه ترخیصیه اراده و کراهت مولا نسبت به واقع فعلیت پیدا نمی کند، چراکه اراده شارع به طهارت و یا تطهیر نجس واقعی علی الاطلاق و من جمیع الجهات نبوده است بلکه معلّق به مواردی بوده است که طهارت ظاهریّه جعل نشده است به همین جهت در مواردی که طهارت ظاهریّه را جعل کرده اصلاً تطهیر نجس واقعی را اراده نکرده است تا ایراد طلب الضدین یا اجتماع ضدین لازم آید.

مواردی که اراده شارع من جمیع الجهات و مطلق بوده است، (مثل حفظ دین و حفظ نظام و حفظ نفس محترم، بخاطر اهمیّت آن در نزد شارع) شارع اصلاً جعلِ ترخیصِ ظاهری نکرده است تا فعلیّت آنها علی الاطلاق بماند و عند الشک، مکلف با احتیاط، غرض مورد نظر را تأمین کند.

(شارع در این روایات می خواهد بگوید در جاهایی که شک در طهارت و نجاست داشتی من از تو اراده نمی کنم که حکم واقعی را عمل کنی بلکه حکم تعلیقی است و معلّق به مواردی است که طهارت ظاهری جعل نشده باشد، ولی آنجاهایی که حکم ظاهری جعل نشده است، من اراده کرده ام که به حکم واقعی عمل کنی)

نکته:

از آنجا که مرحوم آخوند فعلیّت حکم را به "اراده متعلق به فعل عبد" معنا می کند و اراده را در خدا "صفت ذات" می داند (که قابل تغییر نیست) و از سوی دیگر با ورود اراده، معتقد است که علّت تامّه محقق شده و تحقق معلول ضروری است، لذا برای اینکه تغییری در ذات الهی لازم نیاید (در موارد عصیان مکلف) نفس نبوی یا ولویّ را بعنوان واسطه در تشریع فعلیت قرار می دهد.

نکته:

در مشکلات مطرح شده فرقی بین اماره و اصل عملی نیست چرا که اصل عملی ترخیصی نیز به اذن فعلی در اقدام و اقتحام به عملی منجر می شود که در واقع حرام است لذا محذور تفویت مصلحت، اجتماع ضدّین و ... در اینجا هم مطرح می شود.

راه حل چهارم:

در مواردی که حکم ظاهری با واقعی تفاوت دارد، حکم واقعیّ به فعلیّت نمی رسد و در مرحله انشاء باقی می ماند، در نتیجه هیچ گاه دو حکم فعلیّ در موضوع واحد نخواهیم داشت تا ایراد اجتماع ضدّین یا مثلین یا لزوم طلب الضدّین مطرح شود.

نقد راه حل چهارم:

اولاً:

از آنجا که حکم انشائی لزوم امتثال ندارد، لازمه این راه حلّ چنین خواهد بود که ما در هیچ موردی موظف به امتثال واقع نیستیم، چراکه ما فقط باید حکم ظاهری را ببینیم، حکم انشائی وظیفه ای ایجاد نمی کند و هذا ممّا لم يلتزم به احد^{۱۸}

ان قلت:

این راه حلّ هرچند حکم واقعی را انشائی دانست، ولی در صورتی که اماره مطابق با واقع در آید همان حکم انشائی به فعلیت رسیده و در نتیجه تنجز یافته و لزوم امتثال هم خواهد داشت.

قلت:

ما با هر اماره ای که روبرو شویم نهایت چیزی که به دست می آوریم مدلول آن اماره است، که ظنّ نوعی داریم که کاشف از واقع است، ولی هیچ گاه نمی توانیم به صورت یقینی بگوییم که همان احکام واقعی که انشاء شده بودند، لزوماً از طریق این امارات بدست آمدند.

این که بالوجدان چنین علمی نداریم واضح است و این که بالتعبد نیز چنین علمی نداریم به مفاد ادله حجّیت اماره بر میگردد، از ادله حجّیت اماره حدّاکثر این مطلب استفاده میشود که شارع از ما خواسته که مؤدّای اماره را به منزله ی واقع بدانیم. (مسلك تتمیم کشف یا علم تعبّدی)
ولی این مطلب به این معنا نیست که واقع همان مؤدّای اماره است.

ان قلت:

اگر حرف شما (آخوند) درست باشد، جعل احکام واقعی لغو می شود، لذا بدلالة الاقتضاء می فهمیم که حرف شما درست نیست.

قلت:

اگر برای احکام واقعی انشائی، هیچ اثری مترتب نبود، ایراد وارد بود ولی اینگونه نیست.

توجه:

تفاوت راه حلّ سوّم با راه حلّ چهارم در آن است که در راه حلّ سوّم فعلیت حکم واقعی پذیرفته شده بود و تنها اگر اماره بر خلاف می بود، این فعلیت معلق می شد، ولی در راه حلّ چهارم، حکم واقعی انشائی است و فعلیت آن در هر موردی مشروط به مطابقت اماره با واقع است که عملاً قابل احراز نیست.

ثانیا:

این راه حل در حقیقت محذور را حلّ نکرده است، بلکه از مرحله قطع به ضدّین آنرا به مرتبه احتمال الضدّین تنزّل داده است، ولی همچنان مشکل پا برجاست چراکه وقتی که بر طبق حکم ظاهری ناشی از سیوق المسلمین یا قاعده طهّارت عمل می کنیم و پذیرفته ایم که حکم حلّیت یا طهّارت جعل شده ی و

پذیرفته ایم که منشأ این حکم ظاهری با حکم واقعی یکسان است هر چند یقین نداریم که آنچه که بر اساس سوق مسلمین حلال می دانیم، در واقع حرام باشد، ولی احتمال که می دهیم، با وجود چنین احتمالی، همچنان سوال پا برجاست که وقتی که مکلف می توانست با احتیاط مثلاً خود را از مفسده دچار شدن به حرام واقعی رها کند چرا شارع سوق مسلمین یا قاعده طهارت را حجت کرد که همواره این احتمال وجود دارد که با عمل بر آنها به مفسده واقع دچار شوند؟!

راه حل پنجم: (راه حلی از شیخ انصاری که در مورد اصول مطرح کرده است ولی در امارات نیز قابل طرح است و چندین بار در رسائل تکرار شده است.)

اختلاف موضوع (مرتبه)

مرحوم شیخ این راه حل را در اصول عملیه مطرح کرده است چرا که در استحاله اجتماع ضدّین یا مثلین یا استحاله طلب ضدّین، وحدت موضوع شرط است، درحالیکه موضوع حکم واقعی "ذات الشیء" و موضوع اصول عملیه "الشیء المجهول حکمه" است.

ولی فقهای دیگر آنها را در مطلق حکم ظاهری استفاده کردند، چراکه هرچند موضوع امارات "ذات الشیء" است ولی مجرای آنها "شک" (الشیء المشکوک) است لذا می توان گفت که مرتبه حکم ظاهری چه در امارات و چه در اصول به دو مرتبه از مرتبه حکم واقعی متاخر است چرا که مرتبه حکم واقعی ذات الشیء است در مرتبه بعد حکمی به ذات الشیء تعلق می گیرد و سپس باید در آن حکم شک یا تردید ایجاد شود تا مجرای اماره یا موضوع اصل عملی فراهم شود.

نقد راه حل پنجم:

هر چند در مرتبه حکم واقعی، حکم ظاهری نیست لذا اگر مکلف حکم "ذات الشیء" را بداند جایی برای حکم ظاهری نمی ماند، ولی در مرتبه حکم ظاهری، حکم واقعی محفوظ است، چراکه طبق ادله ی بطلان تصویب و مسلک تخطئه که از مسلمات شیعه است، حکم واقعی با علم و جهل ما به حکم تغییر نمی کند در نتیجه در مرتبه "الشیء المشکوک حکمه" حکم واقعی همچنان وجود دارد و موضوع یا مجرا برای حکم ظاهری هم محقق شده و در نتیجه حکم

ظاهري هم می آید، لذا همگی مشکل محذورات (اجتماع ضدّین یا مثلین طلب
ضدّین، تفویت مصلحت و القاء الی المفسده) همچنان پابرجا هستند.

سوال:

اصل اوليه در تعبد به ظن چیست؟ اگر دليل خاصی بر اعتبار يا عدم اعتبار اماره ظن آوری پیدا نکردیم چه باید بگوییم؟

پاسخ شيخ انصاری:

حرمت تشريعی تعبد به ظنّ بالادلة الاربعة:

١. کتاب: "الله اذن لكم ام على الله تفترون"

٢. سنت: رجل قضى بالحق و هو لا يعلم (از قضات اهل نار)

٣. اجماع

٤. دليل عقل

پاسخ آخوند خراسانی:

اصل عدم حجيت تعبد به ظن

آثار عدم حجّيت:

١. اگر بر طبق آن عمل کردم و عمل من غلط در آمد معذور نیستم و منقاد محسوب نمی شوم.

٢. اگر بر طبق آن عمل نکردم و عمل من درست در آمد متجری محسوب نمی شوم.

٣. اگر بر طبق آن عمل نکردم منجّر واقع محسوب نمی شود.

دلیل آخوند:

ظنّ همانند قطع نبود که بذاته اقتضای منجزیت فی ما اصاب و معذرت فی ما
اخطا قصورا داشته باشد وقتی هم دلیلی بر حجّیت آن نیافتیم عقلاء آن را معذر
و منجز نمی بینند.

نقد آخوند خراسانی بر پاسخ شیخ انصاری:

اولاً: آنچه که محل بحث در علم اصول است تحصیل حجّت من ناحیه عامّه است
و غرض ما شناسایی حجّت ها است، از حرمت تشریعی که مربوط به التزام
قلبی است نمی توان به عدم حجّیت رسید و ملازمه ای بین این دو وجود ندارد،
مثلاً کسی که به انسداد حکومتی قائل است، ظنّ مطلق را حجّت می داند
ولی انتساب مؤدّای ظنّ مطلق را به شرع قبول ندارد و چنین انتسابی را تشریع
دانسته و به حرمت تشریعی آن باور دارد. (پس از حرمت تشریعی نمی شود
عدم حجّیت را نتیجه گرفت.)

ثانیاً: بفرض که ملازمه ای هم بود رفتن به سراغ حرمت تشریعی نوعی اتعاب
نفس است چراکه وقتی که مستقیماً و به آسانی می توان مطلوب (اصل عدم
حجّیت) را اثبات کرد، چرا به سراغ حرمت تشریعی برویم که اثبات اطلاق آن
چندان ساده نیست. (مثلاً در آیه، بحث افتراء و احتمال قسم سوّم مطرح است،
در روایت، بحث چگونگی تعمیم از قضاء به سایر موارد است، در اجماع، بحث
مدرکی بودن مطرح است، در عقل، بحث قطعی بودن یا نبودن مطرح است.)

(از حجّیت می شود به عدم حرمت تشریعی رسید، اما از حرمت تشریعی نمی
شود به عدم حجّیت رسید.)

(با حرمت تشریعی نمی شود به حجّیت رسید و بین اینها ملازمه ای وجود ندارد
و بفرض که ملازمه ای داشته باشد لقمه دور سر چرخاندن است)

حجّة الظواهر

المختار: حجّة الظواهر مطلقاً

ظواهر

کلام:

۱. اتّضحت دلالتہ علی معنی عرفاً:

(الف) دلالتہ یقینیّ (نص) (ب) دلالتہ ظنیّ (ظاهر)

۲. لم يتّضح دلالتہ علی معنی عرفاً (مجمّل)

اصل حجّیت ظواهر فی الجملة از مسلّمات است و هیچ فقیهی قائل به عدم حجّیت ظواهر مطلقاً نیست، اختلاف در مقدار حجّیت است.

مشهور:

ظواهر مطلقاً حجت هستند.

دلیل مشهور:

صغری: سیره عقلاً بر حجّیت ظواهر است چراکه اگر کسی بر طبق ظواهر کلام عمل کرد و بعداً معلوم شد که آن ظاهر مراد گوینده نبوده، عقلاً، عامل را معذور می دانند و گوینده را تخطئه می کنند که چرا قرینه نیاوردی؟

همچنین اگر کسی بر طبق ظواهر کلام عمل نکند و بعداً معلوم شود که آن ظاهر مراد گوینده بوده است، عقلاً، تارک الظهور را مستحق مجازات می دانند.

کبری: شارع نه تنها از این سیره که در مرأی و منظر معصوم (علیهم السلام) در امور شرعیّه رایج بوده، منع نکرده بلکه آنرا تایید هم کرده است. (تایید عملی با

استناد خودش به ظواهر و تایید کلام محدّثینی که در جواب سوال امتحانی که معصوم می پرسید، به ظاهرِ آیه ای استناد می کردند.)

اگر شارع این روّیه را قبول نداشت و می خواست که در فهم مقصودش روّیه دیگری دنبال شود، باید طریق جدید را معرفی می کرد، اکنون که طریق جدیدی معرفی نکرده معلوم می شود که همان رویه عقلایی را معتبر می دانسته است.

اقوال دیگر در بحث ظواهر:

۱. اخباریین: حجّیت ظواهر اخبار را می پذیرند ولی حجّیت ظواهر قرآن را انکار می کنند.

اخباریین در برخورد با ظواهر هم نقد صغروی دارند و هم نقد کبروی

نقد صغروی اخباریین به اصولیین: (که اصلاً ظهوری نمی فهمیم که بخواهیم به آن حجّیت دهیم.)

الف) ما عمده قرآن را نمی فهمیم و از قرآن تنها نصوص آنرا می فهمیم قرآن را مَنْ خوطب به می فهمند که اهل بیت هستند، شاهدش هم روایاتی است که در نهی ابی حنیفه و قتاده از فتوای توسط قرآن، وارد شده است. (یعنی اصلاً ظهوری نداریم نه اینکه داشته باشیم و حجّت نباشد.)

نقد:

این روایات در خطاب با افرادی همانند ابوحنیفه و قتاده گفته شده اند و می دانیم که در زمان ائمه فقهای شیعه برخی از آیات الاحکام را در حضور معصوم علیه السلام معنا کرده اند و ائمه آنها را مذمّت نکرده اند، (که در روایتی از امام رضا می پرسند حکم مسلمانی که زن مسلمانی داشته و با زنی نصرانی هم می خواهد ازدواج کند چیست، امام به یکی از اصحاب (حسن بن جهم) که آنجا بود می گوید پاسخش را بدهد، آن فرد می گوید آن مرد مسلمان نمی تواند با زن مسیحی عقد دائم کند چه زن مسلمان داشته باشد چه نداشته باشد زیرا در قرآن داریم که با مشرکین ازدواج نکنید مگر اینکه ایمان بیاورند، امام می فرماید پس آیه ای که می گوید از محسنین از اهل کتاب ازدواج کنید چگونه؟ حسن بن جهم پاسخ می دهد که این آیه با آیه ای که گفتم نسخ شده است

(منظور نسخ لغوی است نه نسخ اصطلاحی زیرا اینجا آن آیه اصطلاحاً تخصیص خورده است و نسخ نشده است.) امام تبسم می کنند و سپس ساکت می شوند (فَسَكَتَ) البته استرآبادی می گوید اینجا امام از اشتباه او خندیده است نه اینکه تایید کرده باشد) یا در روایت عبد الإعلی پیش امام می رود و می گویند ناخن پایم افتاده است و چگونه وضو بگیرم؟ امام می گوید حکم این را خودت از قرآن می دانی، او پاسخی نمی دهد امام می گوید مگر در قرآن نخواندی "ما جعل علیکم فی الدین من حرج"؟ پارچه ای روی آن بگذار و روی آن مسح بکش) پس معلوم می شود آنچه که امثال ابوحنیفه و قتاده انجام می دادند و امثال زراره و فضل بن شاذان و علی بن ابراهیم و عیاشی انجام نمی دادند، مورد مذمت بوده و آن مطلب این است که عامّه یا همانند ابوحنیفه و قتاده خود را عالم به تمام قرآن چه محکّمات و چه متشابهات می دانستند و یا اگر همانند ظاهریّه از عامّه می بودند، برای اهل بیت علیهم السلام دانشی بیش از خودشان قائل نبودند، لذا خود را عارف به تمام القرآن دانسته و با اهل بیت علیهم السلام به قرآن احتجاج می کردند و مسلماً این رویه مورد قبول ما نیست، ما تنها در حیطه نصوص و ظواهر قرآن اقدام می کنیم و علم به متشابهات را منحصر به اهل بیت علیهم السلام می دانیم در همان ظواهر نیز بعد از فحص از مجموع ادله که یکی از آنها اخبار اهل بیت علیهم السلام است، استظهار خود را نهایی می کنیم لذا مقابل اهل بیت (علیهم السلام) قرار نمی گیریم.

(ب) از آنجا که قرآن متضمّن مطالب شامخ و عمیق است ما توان استظهار از قرآن نداریم.

نقد:

ما نیز منکر وجود مضامینِ عالیه در قرآن نیستیم و ادّعا هم نمی کنیم که تمامی مضامینِ قرآن را مستقیماً می فهمیم، بحث ما در حیطه ی ظواهرِ قرآن است که بخشی از مضامینِ قرآن است و آن هم بعد الفحص و الیأس، مورد استدلال قرار می گیرد.

(ج) ابتدائاً فکر می کنیم که قرآن را می فهمیم ولی بعد از تأمل و علم اجمالی به مخصّص و مقیّد و ناسخ و ... ظهور اوّلیه زائل می شود و قرآن برای ما بدون مراجعه به روایات مجمل می شود.

نقد:

علاوه بر نقض به علم اجمالی به احتمال وجود مخصّص و مقیّد و ناسخ و ... در روایات، و اینکه با وجود این احتمال، شما (اخباریین) ظواهرِ روایات را حجت می

دانید و این علم اجمالی را منافی ظهور نمی دانید، (یعنی اگر در ظهور آیات این احتمال است در ظهور روایات نیز این احتمال است، لذا باید آنجا هم این حرف را بنزید درحالیکه در روایات ظهور را قبول دارید.) این این علم اجمالی بعد الفحص منحلّ می شود به موارد علم تفصیلی و شکّ بدوی و موارد شکّ بدوی مجرای "رفع ما لا یعلمون" (نه رُفِعَ ما عُلِمَ عَدْمُهُ بلکه صرفاً ندانستنش کافی است.) است.

علاوه بر سخنان فوق که شیخ هم در رسائل گفته بود، آخوند خراسانی معتقد است که بعید نیست که بگوییم اگر در واقع، مخصّص معتبر، مقید معتبر، ناسخ معتبر و ... می بود، قطعاً بعد الفحص به آن دست می یافتیم یعنی بعد الفحص حتّی به رفع ما لا یعلمون نیز، نیازی نداریم. (فرقش با نقد شیخ این است که شیخ انحلال را مطرح می کرد ولی آخوند می گوید اگر مفاد "رفع ما لا یعلمون" ما عُلِمَ عَدْمُهُ هم بود باز اینجا جاری می شد.)

نقد کبروی اخباریین به اصولیین: (اگر ظهوری هم می فهمیدیم، حجّیتی نداشت.)

الف) محکّمات قرآنی مساوی با نصوص قرآنی هستند و ظواهر جزء متشابهات قرآن هستند و متشابهات قرآن حجّت نیستند.

نقد:

"متشابه" از "شبه" می آید (باب مفاعله است به معنای مشارکت که بین دو چیز است) یعنی "دو چیز همانند هم"، در نصوص و ظواهر، با دو احتمال همانند هم، روبرو نیستیم، در نصوص یک معنا قطعی است و عرفاً اصلاً معنای دوّمی مطرح نیست، در ظواهر، عرفاً دو معنا مطرح است ولی همانند هم نیستند بلکه یکی عرفاً مظنون است و دیگری عرفاً موهوم، و با توجّه به اینکه متشابه، حقیقت شرعیّه هم ندارد، پس متشابهات ظواهر را شامل نمی شوند.

ب) استظهار از متن، نوعی تفسیر است و چون طبق روایات، تفسیر قرآن مختصّ به اهل بیت (علیهم السلام) است پس استظهار غیر اهل بیت (علیهم السلام) از قرآن حجّت نیست.

نقد:

اولاً: به نقل ابن منظور در لسان العرب و زبیدی در تاج العروس، تفسیر یعنی "كشف القناع عن الشیء" یعنی قناع و ابهام باید در شیء باشد، وقتی که آن قناع و ابهام بر طرف شد، تفسیر صادق است، نظیر زن عربی که پوشیه ضخیم خود را کنار می زند.

در استظهار، صرفاً همان ظاهر عبارات گفته می شود در نتیجه استظهار در قرآن در حقیقت تفسیر قرآن نیست لذا به روایات مانعه از تفسیر القرآن بالرأی اصلاً استظهار های ما را شامل نمی شوند.

توجه:

اکنون چون مخاطب ما یا عرب نیست و یا عرب فصیح نیست و همچنین قرائن حالیه و مقامیه را نیز نمی شناسد، همین ظهور های بدوی نیز برایش مبهم است و بر استظهار نیز لغت تفسیر را حمل می کند ولی در واقع این چنین نیست و معنای روایات استظهار ما را شامل نمی شود. (مرجع در تعیین مفاهیم، عرف زمان صدور است نه عرف الان هر چند در تطبیق، مطلب متفاوت است.)

ثانیا: آنچه در این روایات منع شده، تفسیر به رای است و مسلماً کاری که ما می کنیم، تفسیر به رای نیست، درباره ی معنای تفسیر به رای دو دیدگاه وجود دارد:

الف) کسی، رأیی و نظری دارد که آن را از خارج از قرآن و روایت به دست آورده است، اکنون آیه یا روایت را به سبب یا به کمک آن رای قبلی، معنا می کند یعنی آیه یا روایت را به گونه ای معنا می کند که همان رای قبلی تایید شود، این نظر از تفسیر به رای، مبتنی بر ظهور عرفی عبارت "فسر کلامی برآیه" می باشد که ظهور در "باء" سببیت یا استعانت دارد. (اقرب عرفاً)

ب) تفسیر به رای یعنی اخذ به ظهور بدوی آیه یا روایت بدون فحص از قرائن احتمالی که یکی از آنها روایات معتبر می باشد، این نظر از تفسیر به رای مبتنی بر آن است که در روایات، این جمله در خطاب به ابو حنیفه، قُتاده و ... گفته شده است که آنها در تفسیر قرآن، به ظهور بدوی استناد می کردند و خود را نه تنها مستغنی از اهل بیت (علیهم السّلام) می دانستند بلکه با ظهور ابتدائی آیه، فهم اهل بیت (علیهم السّلام) را نقد می کردند.

روشن است که هر یک از دو نظر را از تفسیر به رای، قائل باشیم، استظهاری که از آیات انجام می دهیم، تفسیر به رای نیست.

ثالثا: روایات فراوانی وجود دارند که در آنها از غیر معصوم خواسته شده که از آیه یا آیاتی استظهار کند که بسیاری از این استظهار ها آسان هم نیستند و نیز با اطلاع از مقدمات فراوانی دارند مثل روایت عبد الأعلى (ما جعل علیکم فی الدین من حرج و رسیدن به وضوی جبیره ای)، یا روایت حسن بن جهم (تشخیص ناسخ و منسوخ و رسیدن به حرمت ازدواج دائم با کافر و کتابی)

۲. میرزای قمی: حجّیت ظواهر برای مَن قُصد بالافهام فی الخطاب دون مَن لم يُقصد. (بین قول اخباریین و میرزای قمی، عموم و خصوص من وجه)

نقد: سیره عقلاء نسبت به مقصود بالافهام غیر مقصود بالافهام شمول دارد. (مثل نامه ای که شخصی به دوستش می نویسد و آن نامه در اختیار شخص ثالثی قرار می گیرد یا در شهادت، حرف کسی که عدم افهامش قصد بوده را قبول می کنند چه برسد به کسی که صرفاً غیر مقصود به افهام بوده باشد.)

۳. محقّق کلباسی: حجّیت ظواهر در صورتی که ظنّ شخصی بر خلاف آنها نباشد.

۴. منسوب به شیخ بهایی: حجّیت ظواهر در صورتی که ظنّ شخصی بر طبق آنها باشد.

(صرف پیدا شدنِ روایتی در تائیدِ اجماع به معنای مدرکی شدنِ اجمال و کشفی نبودنش نیست، مرحوم تبریزی می فرماید مثلاً در مورد ارث نبردن ولد الزّنا روایت وجود دارد ولی ضعیف است به نحوی که قدما حتماً آنرا ردّ می کردند، زیرا قوی تر از آن را کنار می گذاشتند، با این وجود می بینیم که فقهای بغداد، قم، ری، خراسان و ... همگی به ارث نبردن ولد الزّنا فتوا داده اند این نشان می دهد نزد آنها قرآنی بوده است که آنها را به این فتوا مطمئن می کرده است پس من نیز بر خلاف آن فتوا نمی دهم (احتیاط می کنم)(مرحوم بروجردی می گوید من موافق آن فتوا می دهم.))