

نوار ۱۲۷ : المقصد السادس فی بیان الامارات معتبره شرعا او عقلا

در بحث امروز ، ۳ مطلب داریم .

مطلب اول : المقصد السادس فی بیان الامارات المعتبره (امارات یعنی ادله ی اجتهادیه که در مقابل اصول عملیه هستند) شرعا او عقلا
امارات معتبر بر دو نوع است :

- **نوع اول :** امارات معتبره شرعی

یعنی آن ادله ی اجتهادیه ای که شارع آنها را حجت و دلیل قرار داده است . مثل خبر عادل ، اجماع منقول یا محصل ،

- **نوع دوم :** امارات معتبره عقلی

یعنی ادله ی اجتهادیه ای که عقل آنها را حجت و دلیل می داند نه شرع .

مثال : ظن انسدادی بنا بر حکومت .

ما یک دلیلی داریم به این دلیل ، دلیل انسداد می گویند . این دلیل از ۴ یا ۵ مقدمه تشکیل شده است (تعداد مردد مقدمات بخاطر اختلافی است که بین مرحوم شیخ و مرحوم صاحب کفایه وجود دارد)

اگر تمامی این مقدمات را صحیح بدانیم نتیجه اش این است که ظن حجت است . ظن به حکم شرعی از هر راهی که پیدا بشود حجت است مگر از راهی پیدا شود که مورد نهی شارع واقع شده باشد .

در این که نتیجه ی این دلیل ۵ یا ۴ مقدمه ای چیست ، اختلاف است :

بعضی می گویند نتیجه اش ، حجیت ظن علی الکشف است . یعنی اگر این دلیل هر ۴ یا ۵ مقدمه اش صحیح بود ، ما کشف می کنیم که شارع ظن به حکم شرعی را از هر راهی که پیدا بشود ، حجت کرده است .

بعضی دیگر می گویند نتیجه اش حجیت ظن علی الحکومه است . یعنی اگر این دلیل هر ۴ یا ۵ مقدمه اش صحیح باشد ، عقل حکم می کند به این که ظن به حکم شرعی از هر راهی که پیدا بشود حجت و دلیل است مگر ظنی که شارع مستقیما ان را رد کرده باشد .

مطلب دوم : احکام قطع

صاحب کفایه می فرمایند قبل از این که وارد مقصد ششم بشویم ، ما ۶ حکم از احکام قطع را ذکر می کنیم و بعد وارد امارات می شویم .

این احکام ۷ گانه ی قطع ، ۳ ویژگی دارد :

❖ **ویژگی اول : این احکام ۷ گانه از مسائل علم اصول نیستند .**

چرا خارج از علم اصول اند ؟ ما اول باید ضابطه ی اصولی بودن یک مساله را بیان کنیم (یعنی بیان کنیم چه چیزی سبب می شود که یک مساله بشود مساله ی اصولی) بعد باید اثبات کنیم این ضابطه در این احکام ۷ گانه قطع وجود ندارد .

هر مساله ای که در طریق استنباط حکم شرعی فرعی کلی واقع می شود ، مساله ی اصولی است . ملاک مساله ی اصولی این است .

مثلا مساله ی مقدمه واجب که ایا مقدمه ی واجب ، واجب هست یا نیست ، یک مساله ی اصولی است زیرا در طریق استنباط حکم شرعی فرعی کلی واقع می شود . چگونه ؟ شما اشاره می کنید به نصب سلم (نردبان) و می گوید نصب سلم مقدمه واجب (رفتن بر روی پشت بام) است . و یک قیاس می کنید به این شکل :

نصب السلم مقدمه الواجب .

مقدمه الواجب ، واجبه .

نصب السلم واجب . الان ما به وسیله ی مقدمه ی واجب رسیدیم به یک حکم شرعی فرعی کلی به نام وجوب مقدمه . و ملاک اصولی بودن این است .

حالا این ضابطه ی اصولی بودن (در طریق استنباط قرار گرفتن) در این احکام ۷ گانه وجود ندارد . چرا وجود ندارد ؟

چون در این احکام ۷ گانه قطع ، یا قطع به حکم داریم یا قطع به موضوع داریم . در این صورت انسان با قطع به حکم ، انسان دیگر نمی تواند قطع به حکم شرعی پیدا بکند . چرا ؟ چون اگر بخواهد این قطع به حکم را یک راهی قرار بدهد برای قطع به حکم شرعی لازمه اش اتحاد سبب و مسبب . شما با چی رسیدید به قطع به حکم شرعی ؟ با قطع به حکم شرعی .

اما اگر کسی قطع به موضوع پیدا کرد ، باز ضابطه ی اصولی بودن بر ان منطبق نیست چون انسان نمی تواند به وسیله ی قطع به موضوع ، استنباط حکم شرعی فرعی کلی بکند . مثلا اگر یقین دارید که این مایع خمر است ، می خواهید با این قطع ، قطع پیدا کنید به حکم شرعی فرعی کلی (حکم مایع) ایا به واسطه ی قطع به خمریت ، می توان قطع پیدا کرد به حکم شرعی فرعی کلی ؟ خیر زیرا نمی تواند بگوید که :

المایع مقطوع الخمریت

و کل مقطوع الخمریت ، حرام

فالمايع حرام . این را نمی تواند بگوید بخاطر این که کبری کاذب است . شارع مقدس مقطوع الخمریت را حرام نکرده است بلکه خمر را حرام کرده است . خمر در واقع حرام است شما چه بدانید و چه ندانید . البته اگر ندانید و بخورید ، ان حرمت بر شما منجز نیست نه این که حرام نیست .

❖ **ویژگی دوم : این احکام ۷ گانه ، شبیه به مسائل علم کلام است . یعنی تناسب دارند با علم کلام .**

چرا شبیه به کلام است ؟ یک قسمتی از علم کلام ، الهیات است . در الهیات در مورد چه چیزی بحث می شود ؟ در باره ی احوال مبدا و معاد . حالا این احوال ۷ گانه مذکوره هم به یک نوعی یا ربط به مبدا دارند و یا ربط به معاد دارند .

ایا قطع که حجیت دارد ، ایا شارع مقدس می تواند برای قطع حجیت را جعل بکند ؟ ایا کاری که شارع درباره ی خبر واحد می کند و ان را حجت قرار می دهد ، ایا می تواند همین کار را در رابطه با قطع انجام دهد ؟

اگر کسی مخالفت با قطعش کرد ، ایا بر شارع صحیح است که این فرد را عقاب بکند یا صحیح نیست؟ به یک نوعی مساله افتاد در علم کلام .

البته این کلام ایشان در رابطه با علم اجمالی دقیق نیست زیرا علم اجمالی مسلما از مسائل علم اصول است و هیچ ربطی به علم کلام ندارد .

❖ **ویژگی سوم : این احکام ۷ گانه مذکوره با مقصد ششم تناسب شدیدی دارند .**

تناسب در این است که شما در مقصد ششم بحث می کنید از حجیت امارات یعنی بحث می کنید که امارات و ادله ی اجتهادیه حجیت دارند یا ندارند . و این احکام با این مقصد تناسب شدید دارند چون ما در تمامی این احکام ف ما به یک نوعی این بحث را داریم که ایا قطع حجیت دارد یا ندارد .

مطلب سوم :

عبارت مرحوم شیخ : فاعلم ان المكلف اذا التفت الى حکم شرعی اما ان يحصل

صاحب کفایه این بیان شیخ را تغییر داده است و یک بیان دیگری آورده است .

مقدمه : انسان بالغ ملتفت (توجه پیدا می کند به حکم شرعی یک عمل) ، ۳ صورت دارد :

- **صورت اول :** گاهی مقلد است .
- **صورت دوم :** گاهی مجتهد است و ملتفت است به حکم شرعی فرعی کلی مربوط به خود .
- **صورت سوم :** گاهی مجتهد است اما ملتفت است به حکم شرعی فرع کلی مربوط به مقلدین .

با حفظ این نکته ، انسان بالغ ملتفت به حکم واقعی (حکمی است که برای اشیاء به عنوان واقعی شان جعل شده است) یا ظاهری (مفاد اصول عملیه ی شرعیه) فعلی (اقتضائی و انشائی خارج می شود زیرا این دو منشا اثر نیستند و آنی که منشا اثر است حکم فعلی است) هست ، دو صورت دارد :

- **صورت اول :** یا قاطع به حکم است . در این صورت وظیفه اش عمل کردن بر طبق قطع است .
- **صورت دوم :** قاطع به حکم نیست (معنایش این است که اماره ای در کار نیست و اصل عملی شرعی هم در کار نیست زیرا اگر این ها باشند ، آن انسان قاطع می شود) . در این صورت وظیفه اش ، اولاً مراجعه به ظن انسدادی بنابر حکومت ، ثم اگر ظن پیدا نکرد ، باید به اصول عملیه ی عقلیه رجوع کند .

تطبیق :

المقصد السادس الأمارات

المقصد السادس في بيان الأمارات (ادله ی اجتهادیه) **المعتبرة شرعا** (شارع فرموده این ها حجیت دارند) **أو عقلا**

و قبل الخوض في ذلك (بیان امارات) **لا بأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من الأحكام** (بیان کردن احکام قطع) **و إن كان خارجا** (اگر چه این احکام قطع از مسائل علم اصول خارج اند) **من مسائل الفن و كان** (و این احکام قطع می باشند شبیه) **أشبهه بمسائل الكلام لشدته** (علت برای لایاس) **مناسبته** (بعض ما للقطع من الاحکام) **مع المقام** (بیان امارات معتبره) .

فاعلم^۱ أن البالغ الذي وضع عليه القلم (وضع شده است بر روی این بالغ تکلیف یعنی تکلیف بر گردن این بالغ قرار داده شده است - مرحوم حکیم این جا بیان کرده اند که با وجود الذی وضع علیه القلم دیگر نیازی به بالغ نیست) **إذا التفت** (هنگامی که بالغ توجه پیدا می کند) **إلى حكم فعلي** (حکم انشائی و اقتضائی را خارج کرد) **واقعي أو ظاهري متعلق به** (حکم مربوط به خود بالغ باشد) **أو بمقلديه** (بالغ) **فإما أن يحصل له القطع به** (حکم) **أو لا و على الثاني** (که قطع حاصل نمی شود) **لا بد من انتهائه إلى**

^۱ استاد حیدری : در ذهن صاحب کفایه یک اشکالی بوده بر شیخ چون عبارت شیخ این است (فاعلم ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعي) صاحب کفایه در حاشیه شان بر رسائل یک اشکالی گرفته اند بر شیخ که کلمه ی مکلف ، ظهور در مکلف فعلی دارد و کسی که مکلف فعلی است ملتفت هم هست در نتیجه آوردن قید اذا التفت معنی ندارد لذا تعبیر را عوض کرده است و فرموده البالغ الذی وضع علیه القیم اذا التفت ، اما با این حال همین اشکال بر صاحب کفایه هم وارد است .

ما استقل به العقل من اتباع الظن لو حصل له (اگر حاصل بشود ظن برای آن بالغ) و قد تمت مقدمات الانسداد على تقرير الحكومة و إلا (اگر این ها نبود یعنی ظن حاصل نشد یا مقدمات انسداد کامل نبود ، یا با این که مقدمات انسداد کامل شد ما قائل به حکومت نشدیم بلکه قائل به کشف شدیم) فالرجوع إلى الأصول العقلية من البراءة و الاشتغال و التخيير على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

نوار ۱۲۸ : اشکالات صاحب کفایه بر تقسیم شیخ ،

مطلب اول : تقسیم مرحوم شیخ دارای ۳ اشکال است .

تقسیم مرحوم شیخ این بود ، ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعي فاما ان يحصل له القطع او الظن او الشك.

• اشکال اول : تخصیص مرحوم شیخ باطل است - یعنی مرحوم شیخ متعلق قطع را مختص به حکم شرعی کرد و این باطل است .

مرحوم شیخ آمده است متعلق قطع را مختص به حکم واقعی کرده است یعنی این گونه فرموده است که مکلف یا قاطع است به حکم واقعی یا ظان به حکم واقعی یا شک در حکم واقعی است و این یعنی متعلق قطع مختص به حکم واقعی است و این باطل است .
حال باید گفت کجا شیخ مختص کرده و چرا باطل است .

مرحوم شیخ کجا آمده است متعلق قطع را مختص به حکم واقعی کرده است ؟

در عبارت یک کلمه است ، که این کلمه دلالت دارد بر این که مراد از حکم شرعی که مرحوم شیخ در عبارت دارد ، حکم شرعی واقعی است . وان کلمه ی شک و ظن است . زیرا مرحوم شیخ فرموده است که مکلف وقتی که به حکم شرعی ملتفت می شود یا قاطع به ان است یا ظان به ان است و یا شک به ان است . همین که شیخ می فرماید مکلف ملتفت شک می کند در حکم شرعی ، همین کلمه ی شک ، قرینه است بر این که مراد از حکم شرعی ، حکم شرعی واقعی است . زیرا در حکم شرعی ظاهری مکلف هیچ وقت شک نمی کند . چون اگر شک کردند یا اصل عملی شرعی هست یا نیست . اگر اصل عملی شرعی بود ، قاطع می شوند .

این تخصیص متعلق قطع به حکم واقعی چرا باطل است ؟

بخاطر این که قطع مطلقا حجت است یعنی چه قطع تعلق بگیرد به حکم واقعی و چه تعلق بگیرد به حکم ظاهری و حجیت قطع مختص به جائی نیست که تعلق بگیرد به حکم واقعی .

• اشکال دوم : تعمیم مرحوم شیخ باطل است . یعنی مرحوم شیخ حکم شرعی را اعم از اقتضائی و انشائی و فعلی گرفت و این تعمیم باطل است .

سوال : مرحوم شیخ در کجای عبارتش تعمیم داده است ؟

جواب : فرموده اذا التفت الی حکم شرعی . این حکم شرعی اطلاق دارد هم شامل حکم اقتضائی می شود و هم شامل انشائی و هم شامل حکم فعلی می شود .

سوال : چرا این تعمیم باطل است ؟

جواب : چون قطع مطابعتش واجب است در صورتی که قطع به حکم فعلی تعلق بگیرد .

• **اشکال سوم :** این تقسیم ثلاثی به نحوه ای که مرحوم شیخ ذکر کرد ، باطل است .
مرحوم شیخ فرمود مکلفی که به حکم شرعی توجه می کند ، یا قاطع است یا ظان است و یا شک است .

صاحب کفایه می فرماید این تقسیم ثلاثی باطل است . چرا باطل است ؟ دلیل :

صغری : این تقسیم شیخ لازمه اش تداخل اقسام در احکام است .

کبری : والازم باطل (تداخل اقسام در احکام باطل است)

نتیجه : فملزوم مثله

توضیح : زمانی که انسان یک چیزی را تقسیم می کند ، هر قسمی یک احکام مخصوص به خودش را دارد و شما حق ندارید بگویید این قسم حکم آن قسم را دارد . این باطل است . حالا اگر ما این تقسیم مرحوم شیخ را بگیریم ، لازمه اش تداخل اقسام در احکام است یعنی گاهی ظن ، حکم شک را پیدا می کند و گاهی شک حکم ظن را پیدا می کند .

مثال برای جایی که برای مکلف ظن پیدا شد و حکم شک را دارد :

مثل این که مجتهد از خبر فاسق ظن پیدا می کند به وجوب نماز جمعه در زمان غیبت . طبق عقیده ی مرحوم شیخ باید به ظن عمل بشود چون مرحوم شیخ ، معیار را قطع و ظن و شک قرار داد لذا کسی که ظن پیدا می کند وظیفه اش این است که بر طبق ظن عمل کند اما باضروه این ظن حکم شک را دارد و باید این ظن را کنار گذاشت و رفت سراغ اصول عملیه .

مثال برای جایی که برای مکلف شک پیدا شده و حکم ظن را دارد :

خبر زراره ، روایت صحیحه قائم شده است که نماز جمعه در زمان غیبت واجب است ، اما از این خبر زراره ظن پیدا نمی کنید ، بلکه شک پیدا می کنید . این جا چون مرحوم شیخ معیار را قطع و ظن و شک قرار داده باید بر طبق مبنای شیخ به اصول عملیه رجوع کنیم چون شک پیدا شده است ، و حال آنکه بالضروره وظیفه عمل بر طبق خبر زراره و ظن است .

پس باید یک کاری کرد که این اشکالات پیش نیاید و صاحب کفایه تقسیم را ثنائی کرد و فرمود مکلف یا قاطع است یا قاطع نیست . بعد می فرماید اگر خیلی اصرار کنید که تقسیم باید ثلاثی باشد ، باید این تقسیمی را که من می گویم انتخاب کنید نه تقسیم شیخ .

تقسیم ثلاثی صاحب کفایه :

مکلف ملتفت یا قاطع هست یا قاطع نیست . اگر قاطع نبود یا طریق معتبر دارد یا طریق معتبر ندارد . این تقسیم شد ۳ قسم . قاطع و غیر قاطعی که طریق معتبر دارد و غیر قاطعی که طریق معتبر ندارد .

مطلب دوم : صاحب کفایه ۳ حکم مهم از احکام قطع را ذکر می کند .

❖ **حکم اول :** تبعیت از قطع ، واجب عقلی است .

چون کسی که قطع پیدا می کند به یک مطلبی ، دارد واقع را می بیند و اصلا احتمال نمی دهد که این واقع نباشد . پس به حکم عقل تبعیت از قطع واجب است نه به حکم شرع زیرا شارع مقدس هرگز نمی تواند در قطع تصرف بکند . بلکه در مقدمات قطع می تواند تصرف بکند اما در خود قطع بعد از حصول نمی تواند تصرف بکند .

❖ **حکم دوم :** قطع عند الاصابه منجز است .

یعنی اگر کسی قطع پیدا کرد به یک مطلبی ثم انکشف که این قطع مطابق با واقع بود ، این قطع می شود منجز یعنی این قطع ان واقع را بر گردن قاطع می آورد لذا اگر مخالفت با ان قطع کرده بود ، عقاب می شود و اگر موافقت کرده بود ، به آن ثواب می دهند .

❖ **حکم سوم :** قطع عند الخطا معذر است .

یعنی اگر کسی قطع پیدا کرد به یک مطلبی بعد به این قطع عمل کرد ثم انکشف که قطع مخالف با واقع بود ، این قطع عذر ساز است یعنی واجب تعالی عقاب نمی کند .

تطبیق :

و إنما عممنا (تعمیم دادیم ما - اشکال به تخصیص شیخ) متعلق القطع (به حکم ظاهری) لعدم اختصاص أحكامه (قطع - احکام قطع مثل وجوب متابعت) بما إذا كان متعلقا بالأحكام الواقعية (قطعی که آن قطع به احکام واقعی که تعلق بگیرد) و خصصنا (اختصاص دادیم ما - اشکال به تعمیم شیخ) بالفعل لا اختصاصها بما إذا كان متعلقا به (زیرا اختصاص دارند احکام قطع به قطعی که تعلق بگیرد به حکم فعلی) علی ما استطلع علیه (در الامر الاول) و (بیان اشکال سوم - تقسیم ثلاثی شیخ باطل است) لذلك (در مشار الیه این ذالک بین محشین اختلاف است - مرحوم حکیم ذالک را به تعمیم زده است و مرحوم فیروز آبادی ان را زده است به تخصیص - عده ای هم به هر دو زده اند اما قطعاً می خورد به تعمیم - ما می خواهیم بگوییم این ۳ قسم باطل است اما علت بطلان ، تعمیم حکم به ظاهری و واقعی است نه تخصیص به فعلی ، تخصیص به فعلی سبب بطلان این تقسیم نمی شود - بخاطر همین تعمیم) عدلنا عما فی رسالته شیخنا العلامة أعلى الله مقامه من تثلیث الأقسام.

و إن أبيت إلا عن ذلك (تثليث اقسام - یعنی اگر گفتمی تقسیم حتما باید ۳ قسمی باشد) فالأولى أن يقال إن المكلف إما أن يحصل له القطع أو لا و على الثاني إما أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا.

لئلا (دلیل اولی بودن تقسیم صاحب کفایه) تتداخل الأقسام فيما يذكر لها (در آن چیزی که ذکر می شود برای اقسام از احکام) من الأحكام و مرجعه (مکلف) على الأخير (غیر قاطعی که طریق معتبر ندارد) إلى القواعد المقررة عقلا (اصول عملیه ی عقلیه) أو نقلا (اصول عملیه ی شرعیه) لغير القاطع و من يقوم عنده الطريق على تفصيل يأتي في محله (مباحث اصول عملیه) إن شاء الله تعالى حسب ما يقتضى دليلها.

[المقدمة الأولى في بعض أحكام القطع]

و كيف كان (هر جور که بوده تقسیم - چه ثلاثی باشد چه ثنائی) فبيان أحكام القطع و أقسامه يستدعي رسم أمور (۷ امر) .

الأمر الأول لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلا (قيد وجوب) و لزوم الحركة على طبقه (قطع) جزما و كونه (قطع) موجبا لتنجز التكليف الفعلي فيما أصاب (در جائی که قطع اصابت با واقع کند) باستحقاق الذم و العقاب على مخالفته و (عطف بر موجبا) عذرا فيما أخطأ قصورا و تأثيره (قطع) في ذلك لازم و صريح الوجدان به (لزوم) شاهد و حاكم فلا حاجة إلى مزيد بيان و إقامة برهان.

نوار ۱۲۹: امتناع جعل تالیفی حجیت برای قطع ، صحیح بودن جعل

بسیط حجیت برای قطع

در بحث امروز ۴ مطلب داریم .

مطلب اول : این مطلب دارای یک مقدمه است .

مقدمه : این مقدمه تعریف دو اصطلاح است .

• اصطلاح اول : جعل . جعل بر دو نوع است :

❖ جعل بسیط .

جعل بسیط به ان جعل یک مفعولی گفته می شود و به عبارت دیگر به ایجاد

شی گفته می شود .

جعل بسیط به جعل یک مفعولی می گویند مثل جعل الله الانسان و به عبارت دیگر به ایجاد و خلق شی می گویند .

جعل بسیط در محدوده ی ذات یا ذاتیات یا عوارض لازمه است . یعنی زمانی که ذات را ایجاد کرد ، با همین ایجاد ذات ، ذاتیات هم ایجاد می شود ، با همین ایجاد ذات ، عوارض لازمه هم ایجاد می شود . مثلا جعل الله الانسان . واجب تعالی انسان را ایجاد کرد . وقتی واجب تعالی انسان را ایجاد کرد ، حیوانیت و ناطقیت و ممکن بودن انسان هم ایجاد می شود و این گونه نیست که اول واجب تعالی انسان را خلق کند بعد حیوانیت را برای انسان خلق بکند .

❖ جعل مرکب یا جعل تالیفی .

جعل مرکب ، به جعل دو مفعولی گفته می شود و به عبارت دیگر به ایجاد شی لشی گفته می شود .

جعل الله الانسان عالما . ایجاد کرد واجب تعالی عالمیت را برای انسان . یعنی اول واجب تعالی انسان را خلق می کند و بعد برای بار دوم عالمیت را برای انسان خلق می کند .

جعل مرکب در محدوده ی عوارض مفارقه است . یعنی در باب عرض مفارق ، اول واجب تعالی معروض را ایجاد می کند و بعد با ایجاد دوم ، می آید عرض مفارق را برای معروض جعل و ایجاد می کند .

• اصطلاح دوم : سلب . سلب هم بر دو نوع است .

❖ سلب بسیط

به اعدام شی و معدوم کردن شی ، می گویند سلب بسیط . مثل این که واجب تعالی ، انسان را معدوم بکند .

❖ سلب مرکب یا تالیفی

به اعدام شی عن شی گفته می شود . مثل این که واجب تعالی عالمیت را از انسان معدوم بکند .

اصل مطلب اول :

صاحب کفایه درباره ی حجیت (منظور از حجیت ، وجوب متابعت است) قطع ، ۴ مدعی دارد :

❖ مدعی اول : حجیت برای قطع قابل جعل تالیفی نیست .

یعنی اگر شمای مکلف ، به یک مطلبی قطع پیدا کردید ، شارع بخواهد حجیت را برای قطع شما جعل بکند و ایجاد کند ، این محال است و صحیح نیست .

شما قطع دارید نماز جمعه در زمان غیبت واجب است . بعد شارع بیاید برای این قطع شما ، جعل حجیت بکند به نحو جعل تالیفی . این صحیح نیست .

دلیل :

صغری : جعل حجیت برای قطع از نوع جعل تالیفی ، لازمه اش لغویت و خلاف فرض است .

کبری : والایم باطل (لغویت و خلاف فرض باطل است)

نتیجه : فلملزوم مثله

توضیح :

اگر شارع مقدس بیاید برای قطع شما ، این حجیت را به نحو جعل تالیفی ، جعل بکند لازمه اش لغویت و خلاف فرض است .

چگونه لازمه اش لغویت است ؟ اگر کسی قطع پیدا کرد به مطلبی ، این حجیت چسبیده است به قطع و هرگز قابل انفکاک از آن نیست . کسی که به یک مطلبی قطع دارد یعنی آن مطلب را واقع می داند و واقع که دانست دیگر حالت منتظره ندارد و بلافاصله به آن عمل می کند . وجوب متابعت به قطع چسبیده است پس شما به محض این که قطع پیدا کردید مساوی است با حجیت . حالا اگر شارع بخواهد برای قطع شما حجیت را جعل کند می شود لغو زیرا خودش دارد و حجیت همراه قطع است . مثل جعل زوجیت است برای اربعه .

اما چگونه خلاف فرض می شود ؟ اگر بگوییم شارع مقدس حجیت را برای قطع ، جعل تالیفی می کند معنایش این است که حجیت ، باید عرض مفارق باشد زیرا جعل تالیفی در محدوده ی عرض مفارق است و حال آنکه حجیت برای قطع ، عرض مفارق نیست بلکه عرض لازم است مثل زوجیت برای اربعه است .

❖ **مدعی دوم :** جعل حجیت برای قطع به نحو جعل بسیط صحیح است .

یعنی شارع مقدس می تواند برای ما ایجاد القطع بکند . یعنی می تواند برای ما زمینه هایی فراهم کند که ما از این زمینه ها برویم و قطع برای ما حاصل بشود . اگر شارع مقدس برای ما جعل و ایجاد القطع کرد ، شارع مقدس برای ما جعل حجیت کرده است اما به صورت جعل بسیط یعنی با خلق کردن قطع برای ما ، خلق حجیت هم کرده است .

❖ **مدعی سوم :** سلب حجیت از قطع به نحو سلب تالیفی صحیح نیست .

یعنی شما قطع دارید به یک مطلبی بعد شارع بگوید این قطع شما حجت نیست . یعنی وجوب متابعت ندارد . مثلاً شما قطع دارید که نماز جمعه در زمان غیبت واجب

است بعد شارع بگوید این قطع شما حجیت ندارد و تبعیتش واجب نیست . چرا این حرف را نمی تواند بزند ؟ به دو دلیل :

دلیل اول :

- **صغری :** سلب حجیت از قطع به نحو سلب تالیفی ، سلب لازم از ملزوم است.
 - **کبری :** سلب لازم از ملزوم باطل است .
 - **نتیجه :** سلب حجیت از قطع به نحو سلب تالیفی باطل است .
- توضیح :** حجیت از عوارض لازمه ی قطع است و چسبیده ی به قطع است و هرگز منفک از قطع نیست . همان طور که زوجیت منفک از اربعه نیست و محال است که اربعه باشد اما زوجیت نباشد . حالا حجیت برای قطع مثل زوجیت برای اربعه است .
- حالا اگر شارع بیاید سلب حجیت بکند از قطع آنهم به نحو سلب تالیفی معنایش این است که سلب لازم کرده است از ملزوم .

دلیل دوم :

- **صغری :** سلب حجیت از قطع به نحو سلب تالیفی لازمه اش اجتماع ضدین اعتقادا و حقیقتا یا فقط اعتقادا .
- **کبری :** والازم باطل .
- **نتیجه :** فلملزوم مثله .

توضیح :

اگر من قطع دارم که در زمان غیبت نماز جمعه واجب است یعنی وجوب نماز جمعه را لوح محفوظ می دانم و احتمال خلاف هم نمی دهم . این قطع من دو حالت دارد ، یا مطابق با واقع است یا مطابق با واقع نیست یعنی یا در عالم واقع هم نماز جمعه واجب است یا در عالم واقع نماز جمعه واجب نیست . اگر واقعا در واقع نماز جمعه واجب باشد و شارع بگوید این قطع شما حجت نیست ، این لازمه اش اجتماع ضدین است هم حقیقتا و هم اعتقادا . چون در واقع نماز جمعه واجب است و اعتقاد دارم که نماز جمعه واجب است بعد شارع بگوید این قطع حجیت ندارد و از قطع متابعت نکن و این که از قطع متابعت نکن بازگشت به این می کند که نماز جمعه در زمان غیبت واجب نیست . چون اگر در واقع هم نماز جمعه واجب باشد معنی ندارد که شارع بگوید به قطع عمل نکن . لذا لازم می آید نماز جمعه هم واجب باشد و هم واجب نباشد . واجب است چون فرض این است که در واقع واجب است

و واجب نیست چون شارع می گوید از قطعت پیروی نکن لذا این می شود اجتماع ضدین حقیقتا . اما لازمه اش اعتقاد به اجتماع ضدین هم هست زیرا چون من اعتقاد دارم نماز جمعه در زمان غیبت واجب است حالا شارع می گوید این قطع تو حجیت ندارد یعنی تویی که اعتقاد داری به وجوب نماز جمعه ، اعتقاد به وجوب نماز جمعه نداشته باش یعنی من ، هم اعتقاد دارم به وجوب نماز جمعه و هم اعتقاد دارم به عدم وجوب نماز جمعه .

و اگر در واقع قطع هم مخالف با واقع باشد ، یعنی مثلا من قطع دارم نماز جمعه در زمان غیبت واجب است ولی این مطابق با واقع نیست یعنی در زمان غیبت نماز جمعه واجب نیست . حالا اگر شارع بگوید از این قطعت پیروی نکن ، این معنایش این است که نماز جمعه واجب نیست . این معنایش این است که من هم اعتقاد داشته باشم به وجوب نماز جمعه و هم اعتقاد داشته باشم به عدم وجوب نماز جمعه .

❖ مدعی چهارم^۲ : سلب حجیت از قطع به نحو سلب بسیط صحیح است .

یعنی شارع مقدس می تواند قطع را معدوم کند . یعنی یک کاری بکند که قطع شما از بین برود . و به تبع این عدم کردن قطع ، حجیت قطع هم معدوم می کند.

تطبیق :

و لا یخفی أن ذلک (حجیت قطع) لا یکون بجعل جاعل لعدم جعل تألیفی حقیقه بین الشیء (قطع) و لوازمه (حجیت) بل عرضا (جعل عرضی است - یعنی جعل لازم (حجیت) بالعرض و المجاز است) بتبع جعله (به تبعیت جعل ان شی ، قطع) بسیطا .

و بذلک (بخاطر این امتناع جعل) انقذح امتناع المنع عن تأثیره (روشن شد که ممتنع می باشد که منع کند شارع از تاثیر قطع در وجوب متابعت قطع) أيضا (مثل امتناع جعل) مع (دلیل دوم برای این که سلب حجیت از قطع به نحو سلب تألیفی صحیح نیست) أنه یلزم منه (منع شارع) اجتماع الضدین اعتقادا مطلقا (چه قطع مطابق با واقع باشد چه مطابق با واقع نباشد) و حقیقه فی صورة الإصابة (اصابه قطع با واقع) کما لا یخفی .

مطلب دوم :

^۲ استاد حیدری : این مدعی در متن کفایه نیست .

اگر مکلف قطع پیدا بکند به حکم فعلی ، موافقت قطع ثواب دارد و مخالفت با قطع عقاب دارد اما اگر مکلف قطع پیدا کند به حکم اقتضائی یا انشائی مخالفت ان عقاب ندارد اما موافقت ان از باب انقیاد ثواب تفضلی دارد . تامل (اشاره به حرف مرحوم امام که مراتب حکم را قبول ندارد) .

تطبیق :

[مراتب الحكم]

ثم لا يذهب عليك أن التكليف (وجوب نماز جمعه) ما لم يبلغ مرتبة البعث (مرحله ی تحریک کردن یعنی موقعی که شارع می گوید افعل) و الزجر (بازداشتن یعنی شارع می گوید لاتفعل) لم يصر فعليا (نمی گردد فعلی) و ما لم يصر فعليا (و تا زمانی که نگردیده باشد فعلی) لم يكد يبلغ مرتبة التنجز و استحقاق العقوبة على المخالفة و إن كان ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبة و ذلك (آن عدم عقوبت) لأن الحكم (وجوب نماز جمعه) ما لم يبلغ تلك المرتبة (مرتبه ی بعث و زجر - فعلیت) لم يكن حقيقة بأمر و لا نهى و لا مخالفته (و نیست مخالفت آن حکمی که به فعلیت نرسیده) عن عمد بعصيان بل كان (این حکم فعلی) مما سكت الله عنه (حکم) كما في الخبر فلاحظ و تدبر .

نعم (اگر حکم به مرحله ی فعلیت رسیده لکن شما اطلاع ندارید ، ایا می توان اصل عملی را جاری کرد مثلا شرب تتن مفسده داشته و شارع هم جعل حکم کرده برای آن و معصوم (علیه السلام) هم به همه خبر داده ولی شما در ان جمع نبودى . ایا می توان اصل عملی جاری کرد ؟ صاحب کفایه می گوید بله می شود . البته یک کسانی گفته اند نمی شود و دلیلشان این است که لازمه ی اجرای اصل یا اجتماع ضدین یا اجتماع مثلین است . چون حضرت عالی اگر اصاله البرائه را جاری کردید ، اگر شرب تتن در واقع حلال باشد ، می شود اجتماع مثلین و اگر در واقع حرام بودن ، اجتماع ضدین لازم می آید) فى كونه بهذه المرتبة (در بودن حکم به این مرتبه ، مرتبه ی فعلیت) موردا للوظائف المقررة (اصول عملیه) شرعا للجاهل إشكال لزوم اجتماع الضدين أو المثليين على ما يأتي تفصيله (اشكال) إن شاء الله تعالى مع ما هو التحقيق فى دفعه (اشكال) فى التوفيق بين الحكم الواقعي و الظاهري فانتظر .

نوار ۱۳۰: تجری

قطع دو صورت دارد :

۱. **گاهی قطع مطابق با واقع است** . در این صورت مکلف دو صورت دارد :
 - **صورت اول** : گاهی مکلف ، موافقت قطع می کند که در این صورت مطیع و مستحق ثواب است .
مثل این که من قطع دارم شرب تنن حرام است . و این قطع را موافقت می کنم یعنی مرتکب شرب تنن نمی شوم . در این جا به من می گویند مطیع و مستحق ثواب هستم .
 - **صورت دوم** : گاهی مکلف ، مخالفت با قطع می کند که در این صورت ، عاصی و مستحق عقاب است .
۲. **گاهی قطع مخالف با واقع است** . اگر قطع مخالف با واقع بود ، مکلف دو صورت دارد :
 - **صورت اول** : گاهی مکلف موافقت با قطع می کند که در این صورت منقاد است .
 - **صورت دوم** : گاهی مکلف مخالفت با قطع می کند که در این صورت مکلف متجری است .
مثلا من قطع داریم شرب تنن در واقع حرام است اما در واقع حرام نیست اما با این قطع خودم مخالفت می کنم . این جا به من متجری می گویند .
درباره ی متجری و منقاد ۳ بحث وجود دارد :

▪ بحث اول : بحث کلامی :

- سوال : آیا متجری مستحق عقاب هست یا نیست و آیا منقاد مستحق ثواب هست یا نیست .
- جواب : عقیده ی مصنف این است که متجری مستحق عقاب و منقاد مستحق ثواب است . به دلیل وجدان (زمانی که ما به وجدان خود مراجعه می کنیم می بینیم بین متجری و عاصی و همچنین بین منقاد و مطیع تفاوتی وجود ندارد)
- نکته** : مکلفی که سوء سریره (بد طینت - خباثت ذاتی) دارد ، دو صورت دارد :
- ❖ **صورت اول** : گاهی عزم بر مخالفت ندارد عملا . در این صورت فقط مستحق مذمت دنیوی است .
 - ❖ **صورت دوم** : گاهی عزم بر مخالفت دارد عملا . در این صورت هم مستحق مذمت دنیوی و هم مستحق عذاب اخروی است . (عقاب در قبال عزم و قصد اوست)

مكلفی که حسن سریره دارد ، دو صورت دارد :

❖ **صورت اول :** گاهی عزم بر موافقت دارد عملاً . در این صورت مستحق

مدح دنیوی و ثواب اخروی است (ثواب در قبال عزم و قصد او است)

❖ **صورت دوم :** گاهی عزم بر موافقت ندارد عملاً . در این صورت فقط

مستحق مدح دنیوی است .

▪ **بحث دوم : بحث اصولی**

ایا فعل متجری به و فعل منقاد به بر حکم خود از حیث حسن و قبح باقی هستند یا خیر ؟ در متجری ، این اقا یقین دارد اگر این مایع را بنوشد ، شرب الخمر است اما در واقع شرب الماء است . شرب الماء در واقع قبیح نیست . فرض کنید شرب الماء حسن است اما این اقا قطع پیدا کرده که قبیح است ، ایا این قطع سبب می شود که ان شرب الماء حسنش را از دست بدهد .

▪ **بحث سوم : بحث فقهی**

ایا فعل متجری به و منقاد به بر حکم خود از حیث وجوب و حرمت باقی هستند یا خیر .

مثلاً فرض کنید نماز صبح در واقع واجب است اما من قطع داریم که خواندن نماز صبح حرام است . حالا که قطع دارم انجامش نمی دهمد . ایا این قطع من سبب می شود که نماز صبح بشود حرام یا خیر . یا بلعکس یعنی چیزی در واقع حرام است اما من قطع دارم واجب است ایا قطع من سبب می شود ان چیز بشود واجب یا خیر .
نظر صاحب کفایه : عقیده ی مصنف در بحث دوم و سوم این است که فعل متجری به و منقاد به بر حکم خود باقی است .

تطبیق :

الأمر الثانی [مبحث التجری]

قد عرفت أنه لا شبهة فی أن القطع یوجب استحقاق العقوبة علی المخالفة (در صورت مخالفت با قطع) و المثوبة علی الموافقة (با قطع) فی صورة الإصابة (مطابقت قطع با واقع) فهل یوجب استحقاقها (عقاب) فی صورة عدم الإصابة (عدم مطابقت قطع با واقع) علی التجری (در قبال جرات پیدا کردن - متعلق به استحقاق) بمخالفته (قطع) و استحقاق المثوبة علی الانقیاد بموافقته (قطع) أو لا یوجب شیئا .

الحق أنه (قطع) يوجب (موجب استحقاق می شود) لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته (متجری) و ذمه على تجريه (و مذمت کردن متجری بر جرات پیدا کردنش) و هتكه لحرمة مولاه و خروجه عن رسوم عبوديته و كونه (متجری) بصدد الطغيان و عزمه على العصيان و (لشهادة الوجدان ب) صحة ثبوتيه (منقاد) و مدحه (منقاد) على قيامه بما هو قضية عبوديته من العزم على موافقته و البناء على إطاعته و إن قلنا ^۳ بأنه (قاطع - متجری و منقاد) لا يستحق مؤاخذة أو مثوبة ما لم يعزم على المخالفة (در متجری) أو الموافقة (در منقاد) بمجرد سوء سريره (متجری) أو حسنهما (در منقاد) و إن كان (هرچند که می باشد قاطع یعنی متجری و منقاد) مستحقا للوم أو المدح بما يستتبعانه (به سبب به دنبال آوردن این دو ، استحقاق را) كسائر الصفات و الأخلاق الذميمة أو الحسنه .

و بالجملة ما دامت فيه صفة كامنة (تا زمانی که بوده باشد در قاطع ، صفتی که در باطن رسوخ کرده اما به مرحله ی عزم در عمل نرسیده) لا يستحق بها (مستحق نیست قاطع بخاطر ان صفت كامنه) إلا مدحا أو لوما (دنیوی) و إنما يستحق الجزاء (استحقاق دارد قاطع ، جزاء را) بالثوبة أو العقوبة مضافا إلى أحدهما إذا صار (هنگامی که قاطع بگردد) بصدد الجری (عمل کردن) على طبقها (صفت كامنه) و العمل على وفقها و جزم و عزم و ذلك (عدم صحت مواخذة به مجرد سوء سريره) لعدم صحة مؤاخذته (قاطع) بمجرد سوء سريره (قاطع) من دون ذلك (عزم و قصد) و حسنهما (مواخذة) معه (عزم) كما يشهد به (همان طور که شهادت می دهد که عدم صحت مواخذة به مجرد سوء سريره و صحت مواخذة با وجود سوء سريره و عزم) مراجعة الوجدان الحاكم بالاستقلال في مثل باب الإطاعة و العصيان و ما يستتبعان (و در مثل چیزی که دنبال می آورند اطاعت و معصیه ان چیز را) من استحقاق النيران أو الجنان .

و لكن (بحث اصولی) ذلك (عدم صحت مواخذة مگر با عزم) مع بقاء الفعل المتجری [به] (فعلی که به وسیله ی ان فعل تجری صورت گرفته) أو المنقاد به (فعلی که به وسیله ی ان فعل انقیاد صورت گرفته است) على ما هو عليه (باقی می باشد بر چیزی که آن فعل روی آن چیز بوده است - می خواهد بگوید قطع سبب نمی شود حکم اولیه ی فعل از بین برود) من الحسن أو القبح و (بحث فقهی) الوجوب أو الحرمة واقعا بلا حدود تفاوت فيه (در فعل - بدون پیدا شدن تفاوتی در فعل به وسیله ی قطع) بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم ^۴ و الصفة (این مایع در واقع آب است و اگر ان را بنوشد ، شرب الماء است اما این اقا یقین دارد شرب الخمر است یعنی قطع دارد به چیزی که فعل در واقع روی ان چیز نیست . یعنی شرب الماء روی شرب الخمر نیست . ایا این قطع دخالت می کند یا نه - بخاطر این که تعلق

^۳ استاد حیدری : رجوع کنید به مصباح الاصول جلد ۲ ص ۳۱

^۴ استاد حیدری : این جا محشین با هم اختلاف دارند . دو معنی کرده اند . اول گفته اند حکم یعنی وجوب و حرمت و مراد از صفت حسن و قبح است اما مرحوم مشکینی به گونه دیگری معنا کرده اند و فرموده اند که منظور از حکم یعنی قطع پیدا کنی که این چیز حرام است و منظور از صفت یعنی قطع پیدا کنی که این چیز مصداق حرام است .

گرفته است قطع به غیر چیزی که فعل روی آن چیز بوده -) و لا یغیر (تغییر نمی دهد قطع) جهه حسنه
أو قبحه بجهته (قطع) أصلا .

نوار ۱۳۱: تجری (۲ و ۳)

صاحب کفایه یک مدعی دارند و برای این مدعی ، دو دلیل ذکر می کنند و بعد بر دلیل دومشان ، چند اشکال
وارد است .

مدعی : فعل متجری به و فعل منقاد به ، بر صفت واقعیه ی خود باقی است و قطع آن صفت را تغییر نمی
دهد .

مثلا یک مکلفی هست که یقین دارد این مایع خمر است اما در واقع آب است . می آید این مایع را می نوشد
. الان این فعل حقیقتا شرب الماء است . این فعلی که در ضمن او تجری صورت گرفته شرب الماء است یعنی
مکلف با شرب الماء دارد بر مولا تجری می کند . الان این شرب الماء در واقع هر صفتی که دارد بر همان
صفتش باقی می ماند و اگر هم قطع دارد که این شرب الماء ، شرب الخمر است ، این قطع آن صفت شرب
الماء را تغییر نمی دهد . مثلا اگر شرب الماء در واقع مباح است ، اگر قطع دارد که شرب الخمر است این قطع
صفت اباحه را تغییر نمی دهد .

دلیل :

• دلیل اول : وجدان

توضیح : عناوین بر دو نوع هستند وجدانا :

۱. برخی از عناوین ، عناوین محسنه و مقبحه هستند مثل عدل و ظلم .
۲. برخی از عناوین ، عناوین محسنه و مقبحه نیستند مثل مقطوع المبعوضیت و مقطوع
المحبوبیت .

صاحب کفایه می فرماید ما زمانی که به درون خودمان مراجعه می کنیم ، می بینیم عناوین
بر دو نوع هستند . یک این است که بعضی از عناوین محسنه و مقبحه هستند یعنی اگر این
عناوین بر یک عملی منطبق شدند ، آن عمل را قبیح یا حسن می کند . مثل عنوان عدل و
ظلم . اگر یک فعلی عنوان عدل را پیاده کند ، این سبب می شود که آن فعل بشود حسن و
اگر یک فعلی عنوان ظلم پیدا کند ، سبب می شود که آن فعل بشود قبیح .
مثلا ضرب الیتیم ، اگر این فعل عنوان عدل پیدا بکند یعنی مثلا برای تادیب باشد ، در این
صورت این ضرب می شود حسن اما اگر این فعل عنوان ظلم پیدا کند مثلا برای ایذاء باشد
، در این صورت این ضرب قبیح خواهد بود .

دوم این است که بعضی از عناوین محسنه و مقبحه نیستند مثل مقطوع المحبوبیت یعنی شما قطع دارید که یک عملی محبوبیت دارد . این عنوان مقطوع المحبوبیت ، این عمل را حسن نمی کند . یا قطع دارید یک عملی مقطوع المبعوضیت است . این عنوان مقطوع المبعوضیت فعل را مبعوض و قبیح نمی کند .

مثال اول : قتل پسر مولا در واقع مبعوض است . حالا اگر عبد یقین دارد این عدو مولا هست در حالی که در واقع فرزند مولی هست . عبد می زند این فرزند به خیال این که عدو هست می کشد . چون قطع دارد دشمن مولی است . صاحب کفایه می فرماید این قطع ، این عمل را از عنوان واقعی اش یعنی قبیح بودن نمی اندازد .

مثال دوم : قتل دشمن مولی حسن است . حالا اگر یک عبدی یقین دارد این فرد فرزند مولی است . اما در واقع دشمن مولی است . بعد عبد می زند آن فرد را می کشد ، این جا این قطع سبب نمی شود صفت واقعی عمل (حسن قتل) از بین برود . این دو مثال را به عنوان شاهد نمی آورد ، صاحب کفایه دارد به خرد عرف می دهد و می گوید عرف این گونه است .

• دلیل دوم :

صغری : عنوان مقطوع المبعوضیت و مقطوع المحبوبیت ، امر غیر اختیاری است .

کبری : امر غیر اختیاری ، محسن و مقبح نیست .

نتیجه : عنوان مقطوع المبعوضیت و مقطوع المحبوبیت ، محسن و مقبح نیست .

توضیح :

توضیح صغری : امر غیر اختیاری به آن امری گفته می شود که شخص ان را اراده نکرده است . حالا صاحب کفایه می فرماید عنوان مقطوع المبعوضیت و مقطوع المحبوبیت یک امر اختیاری است یعنی این عنوان مقطوع المبعوضیت و همچنین مقطوع المحبوبیت یک چیزی است که شخص آن را قصد و اراده نکرده است .

مثلا یک نفر یقین دارد این مایع خمر است . پس این مایع می شود مقطوع الخمریت . موقعی که این اقا می آید مایع را می خورد ، به چه قصدی می خورد و به چه قصدی نمی خورد ؟ به قصد شرب الخمر می خورد . یعنی اگر شما ازش بپرسید چی می خوری ؟ می گوید دارم خمر می خورد . اما به قصد مقطوع الخمریت نمی خورد و اصلا این اقا توجهی به مقطوع الخمریت ندارد . اصلا این قطع یک طریق است یعنی یک راه است برای این که به این اقا خمر را نشان بدهد . لذا می گویند عنوان مقطوع الخمریت یک عنوان آلی و وسیله ای است .

پس این ها یک امر اختیاری نیستند یعنی شخص آن را قصد نکرده است .

توضیح کبری :

یعنی امر غیر اختیاری سبب نمی شود که فعل بشود حسن یا قبیح .
سوال : چه چیزی حسن عمل را ایجاد می کند ؟ چیزی که شما علم به آن دارید ، قصد آن را دارید .
این سبب میشود که آن امر بالفعل بشود حسن .
در ناحیه ی قبح هم همین طور است .
اشکال به دلیل دوم صاحب کفایه :

صغری : اگر عمل به عنوان مقطوع المبعوضیت امر غیر اختیاری باشد ، لازمه اش این است که عمل عقاب نداشته باشد .
کبری : والازم باطل عندکم
نتیجه : فلملزوم مثله .

توضیح :

اگر این عمل غیر اختیاری باشد مکلف نباید در قبالش عقاب بشود در حالی که شما می گفتید مکلف عقاب می شود . پس اختیاری است .
جواب به اشکال :

صاحب کفایه می فرماید من کی گفتم عمل عقاب دارد !! بلکه من گفتم این قصد و عزم است که عقاب دارد .

اشکال دیگری به صاحب کفایه :

صغری : قصد و اراده امر غیر اختیاری است .
کبری : امر غیر اختیاری عقاب ندارد .
نتیجه : قصد و اراده عقاب ندارد .

اگر یادتان باشد در مبحث طلب و اراده ، صاحب کفایه فرمود که اگر مکلف یقین دارد این مایع خمر است اگر نوشید ، فعلش عقاب ندارد بلکه آن قصد بر معصیت عقاب دارد . حالا مستشکل می گوید قصد ، امر غیر اختیاری است و امر غیر اختیاری هم عقاب ندارد . حالا چرا قصد امر غیر اختیاری است . صاحب کفایه در مبحث طلب و اراده فرموده بود که امر اختیاری به آن امری می گویند که مسبوق به اراده باشد یعنی قبلش اراده باشد . حالا اگر اراده اختیاری باشد باید قبلش قصد و اراده باشد و ما نقل کلام می کنیم به آن قصد ، می گوییم این قصد اختیاری است یا غیر اختیاری ؟ اگر غیر اختیاری است فهو المطلوب و اگر اختیاری است ، باید مسبوق به قصد باشد فهکذا فیتسلسل . لذا برای این که دچار مشکل تسلسل نشویم می گوییم که قصد امر غیر اختیاری است .

جواب های صاحب کفایه (ابتدای نوار ۱۳۲) :

• جواب اول :

❖ صغری : قصد و اراده امر غیر اختیاری است که بعضی از مقدمات ان اختیاری می باشد

❖ کبری : هر امر غیر اختیاری که بعضی از مقدمات ان اختیاری است ، عقاب بر ان صحیح است .

❖ نتیجه : عقاب بر قصد و اراده صحیح است .

توضیح :

صاحب کفایه می فرمایند قصد و اراده ، یک امر اختیاری نیست و غیر اختیاری است زیرا مسبوق به اراده نیست . اما این امر غیر اختیاری بعضی از مقدماتش اختیاری است .

حالا ما باید مقدمات قصد و اراده را بیان کنیم بعد بیان کنیم که کدام یک از این مقدمات اختیاری و کدام یک غیر اختیاری است .

مقدمات قصد و اراده چی هستند ؟ صاحب کفایه در این مورد دو بیان دارند یکی در جلد اول کفایه در مبحث طلب و اراده و یکی هم در حاشیه ی خودشان بر رسائل دارند که ما فقط بیان در جلد اول کفایه را بیان می کنیم .

اولین مقدمه تصور و بعد تصدیق به فائده و بعد میل و بعد هیجان رغبت و بعد جزم به دفع موانع و ایجاد شرایط و بعد قصد و اراده .

یعنی انسان اول تصور شی می کند بعد تصدیق به فائده ی شی می کند و بعد از تصدیق فائده ، به آن شی میل می کند و بعد هیجان رغبت می کند یعنی رغبت شدید می شود و بعد جزم پیدا می کند که شرایط را ایجاد و موانع را رفع کند و بعد قصد و اراده می کند .

سوال : کدام یک از این مقدمات اختیاری است ؟

فقط مقدمه ی آخر یعنی جزم به دفع موانع و ایجاد شرایط .

• جواب دوم (جواب نقضی) :

❖ صغری : اگر عقاب بر امر غیر اختیاری قبیح باشد لازمه اش این است که معصیت و اطاعت به ترتیب ، عقاب و ثواب نداشته باشد .

❖ کبری : والایم باطل

❖ نتیجه : فلملزوم مثله

توضیح: صاحب کفایه می فرماید اگر امر غیر اختیاری عقاب نداشته باشد لازمه اش این است که معصیت هم عقاب نداشته باشد و اطاعت هم ثواب نداشته باشد. چرا لازمه اش این است؟ صاحب کفایه یک کاری می کند که معصیت و اطاعت منتهی بشود به امر غیر اختیاری در نتیجه واجب تعالی نباید معصیت را هم عقاب بکند و نباید به اطاعت ثواب بدهد.

بررسی معصیت:

در معصیت مسلم استحقاق عقاب است یعنی هرکسی که معصیت می کند قطعاً مستحق عقاب هست. این عقاب معلول بعد و دوری از مولا است. دوری از مولا معلول معصیت است. و معصیت معلول سوء سریره و خبث باطل است. و سوء سریره و خبث باطن برای شخص ذاتی است (و الذاتی لایعلل) و غیر اختیاری است^۵. لذا عقاب واجب تعالی منتهی می شود به یک امر غیر اختیاری لذا عقاب بر معصیت هم قبیح است. زیرا اگر عقاب بکند، عقاب کرده است بر چیزی که منتهی به امر غیر اختیاری است و چنین کاری قبیح است.

بررسی اطاعت:

ثواب معلول قرب مولا است. و قرب مولا معلول اطاعت است و اطاعت معلول حسن سریره است و حسن سریره ذاتی شخص است و یک امر غیر اختیاری است.

اشکال به جواب نقضی صاحب کفایه:

- ❖ **صغری:** اگر کفر کافر و ایمان مومن و اطاعت مطیع و عصیان عاصی از تبعات ذات باشد لازمه اش این است که بعث رسل و ارسال کتب لغو باشد.
- ❖ **کبری:** و الا لازم باطل یعنی بعث رسل و ارسال کتب لغو نیست.
- ❖ **نتیجه:** فلملزوم مثله

جواب صاحب کفایه: بعث رسل و انزال کتب دو فائده دارد:

۱. من حسنت سریره، ترقی پیدا می کند و کامل می شود.
۲. بر من سائت سریره اتمام حجت می شود^۶.

^۵ استاد حیدری: این کلام صاحب کفایه مصداق اتم جبر است.

^۶ استاد حیدری: این نفع دوم دارای اشکال است زیرا کسی که ذاتاً سوء سریره دارد و نمی تواند خوب بشود، اتمام حجت برای آن معنی ندارد.

تطبيق :

ضرورة أن (دليل اول بر مدعى صاحب كفايه - وجدان) **القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه** (عناوين) و **الاعتبارات التي بها** (عناويني كه به وسيله ي اين عناوين) **يكون** (كان تامه) **الحسن و القبح** (موجود مي شود حسن و قبح عقلي) **عقلا**^٧ (قيد حسن و قبح) و **لا ملاكا للمحبوبية و المبعوضيه** (و قطع به حسن و قبح نمى باشد ملاك براي محبوبيت و مبعوضيت شرعي) **شرعا** (قيد براي محبوبيت و مبعوضيت) **ضرورة** (علت براي لا يكون - علت براي اين كه قطع به حسن و قبح از عناوين حسن آور و قبح اور نيست) **عدم تغير الفعل عما هو عليه** (زيرا فعل تغيير نمى كند از چيزي كه فعل روي آن چيز است - يعنى اين فعل در واقع هر صفتي كه داشته تغيير نمى كند و بر همان صفت باقي مي ماند) **من المبعوضيه و المحبوبيه للمولى**^٨ **بسبب** (متعلق به عدم تغير فعل ، فعل تغيير نمى كند بخاطر قطع عبد به اين كه اين فعل محبوب يا مبعوض مولى است - يعنى اگر عبد قطع دارد كه اين فعل مبعوض مولى است اين قطع سبب نمى شود كه فعل بشود مبعوض) **قطع العبد بكونه** (فعل) **محبوبا أو مبعوضا له** . (نتيجه) **فقتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه** (قتل ابن مولى) **مبعوضا له** (مولى) و **لو اعتقد العبد بأنه** (ابن مولى) **عدوه و كذا قتل عدوه مع القطع** (عبد) **بأنه** (عدوه) **ابنه** (مولى) **لا يخرج عن كونه** (قتل عدوه) **محبوبا أبدا** .

هذا (دليل دوم بر مدعى صاحب كفايه) **مع أن الفعل المتجرأ به** (فعلى كه تجرى شده به وسيله ي اين فعل) **أو المنقاد به بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب** (ان فعل با اين قيد - به عنوان اين كه اين فعل مقطوع الحرمة و وجوب است) **لا يكون** (نمى باشد ان فعل با قيد مقطوع الحرمة او الوجوب) **اختياريا فإن** (توضيح اين كه چرا اين فعل ، اختياري نيست) **القاطع لا يقصده** (قصد نمى كند آن فعل متجری به و المنقاد به را) **إلا بما** (مگر با ان چيزي كه - مراد از چيز ، عنوان واقعي است و مراد از عنوان واقعي ان عنواني است كه قطع ان را نشان مي دهد- در مثال ما عنوان واقعي ، خمر است) **قطع أنه عليه** (قطع پيدا کرده است كه ان فعل متجری به يا منقاد به ، روي ان عنوان است) **من عنوانه الواقعي الاستقلالي لا بعنوانه**

^٧ استاد حيدري : اقای حكيم اين عقلا را قيد گرفته براي لا يكون ، اما با توجه به عبارات بعدی صاحب كفايه و بعد تر ها روشن مي شود كه قيد حسن و قبح است .

^٨ استاد حيدري : اين ضروره برهان اني است . برهان اني از معلول به علت است . ما از عدم تغيير فعل منتقل مي شود به عدم محسن بودن قطع . اين از معلول به علت است زيرا اگر بگويم قطع محسن است ، سبب تغيير فعل است . پس تغيير و عدم تغيير مي شود معلول و محسن بودن و نبودن مي شود علت . ما اين جا از عدم تغيير كه معلول است منتقل شدیم به اين كه عدم محسن بودن قطع كه علت است .

البته اين در صورتي است كه حرف حضرت امام (رحمه الله عليه) را نپذيريم . زيرا ايشان مي فرمايند عدم مضاف ، عين عدم مطلق است و اين حرفي كه زده مي شود كه عدم مضاف له حظه من الوجود ، صحيح نيست . در اين صورت هيچ كاري از دستش بر نمى آيد زيرا اعدام ١٦ حكم داريد كه يكي اين است كه عدم علت واقع نمى شود .

الطارئ الآلى (عنوانی که بر ان عارض شده عبارت است از ، مقطوع الخمریت) بل لا يكون غالبا بهذا العنوان مما يلتفت إليه (یعنی غالبا به این عنوان طاری یعنی مقطوع الخمریت التفات ندارد) فكيف (بیان کبری) يكون (پس چگونه می باشد آن عنوان طاری آلی !!) من جهات الحسن أو القبح عقلا و من مناسبات الوجوب أو الحرمة شرعا و لا يكاد يكون صفةً موجبةً لذلك (در حالی که نمی باشد صفتی موجب حسن و قبح عقلی و وجوب و حرمت شرعی مگر این که ان صفت اختیاری باشد در حالی که این صفت طاری آلی اختیاری نیست) إلا إذا كانت اختيارية .

إن قلت إذا لم يكن الفعل كذلك (هنگامی که نبوده باشد فعل این چنین - بما هو مقطوع الحرمة او الوجوب اختیاریا - یعنی اگر فعل با عنوان مقطوع الحرمة او الوجوب اختیاری نبود) فلا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع و هل كان العقاب عليها (مخالفت با قطع) إلا عقابا على ما ليس بالاختيار .

قلت العقاب إنما يكون على قصد العصيان و العزم على الطغيان لا على الفعل الصادر بهذا العنوان (مقطوع الوجوب او الحرمة) بلا اختيار (متعلق به صادر است یعنی فعلی که بدون اختیار صادر شده است و مراد از اختیار یعنی اراده و قصد) .

إن قلت إن القصد و العزم إنما يكون من مبادئ الاختيار و هي⁹ ليست باختيارية و إلا (اگر قصد اختیاری باشد) لتسلسل .

قلت مضافا إلى أن الاختيار (اراده) و إن لم يكن بالاختيار (یعنی خود اراده اختیاری نیست چون در جلد اول فرمود که چیزی اختیاری است که مسبوق به اراده باشد و اگر خود اراده هم مسبوق به اراده باشد تسلسل می شود لذا مسبوق به اراده نیست پس اختیاری هم نیست) إلا أن بعض مبادئه (مقدمات اختیار - جزم به دفع موانع و ایجاد شرایط) غالبا (یعنی بعضی موارد اختیاری نیست و ان جائی است که گاهی جزم انسان به انجام یک کاری به قدر شدید است که سبب می شود به تبعات این کار اصلا دقت نکن) يكون وجوده بالاختيار للتمكن من عدمه (بعض) بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه (به وسیله ی تأمل

⁹ استاد حیدری : در این که مرجع این ضمیر چیه بین محشین اختلاف است :

از توضیحات مرحوم مشکینی روشن می شود که ایشان مرجع را قصد و عزم می داند . و توضیحی که ما از خارج دادیم به قصد و عزم می خورد .

اما از توضیحات مرحوم فیروز آبادی روشن می شود که هو می خورد به مبادئ اختیار . اگر این کار را کردید توضیحش این طور می شود که ، مقدمات اختیار (تصور و تصدیق به فائده ، رغبت و هیجان به رغبت ، اراده) اختیاری نیست چون اگر این مقدمات اختیاری باشند ، چیز اختیاری باید مسبوق به مقدمات اختیاری باشد پس این مقدمات باید مسبوق باشند به همین مقدمات و بعد نگاه می کنیم به این مقدمات . سوال می کنیم اختیاری است یا غیر اختیاری . در جواب می گوئیم غیر اختیاری زیرا اگر اختیاری باشد باز احتیاج به مبادئ و مقدمات دارد و لذا تسلسل می شود .

کردن در تبعاتی که مترتب می شوند بر چیزی و فعلی که قصد می کند بر آن فعل (من تبعه العقوبة و اللوم و المذمة يمكن أن يقال إن حسن المؤاخذه و العقوبة إنما يكون من تبعه بعده) می باشد آن حسن از تبعات بعد عبد از مولایش (عن سیده بتجربه عليه) چرا از مولا دور شده ؟ به سبب جرات پیدا کردن عبد بر سید (كما كان) همان طور که می باشد حسن مواخذه و عقوبت (من تبعته) از تبعات بعد از مولا (بالعصيان في صورة المصادفة فكما أنه) همان طور که تجری و قصد المعصية) يوجب البعد عنه كذلك لا غرو في أن يوجب حسن العقوبة (تعجبی نیست در این که موجب بشود تجری با واسطه حسن عقوبت را) فإنه (تجری و قصد معصية) و إن لم يكن باختياره (عبد زیرا تجری معلول سوء سریرت است و سوء سریرت امر اختیاری نیست) إلا أنه (تجری) بسوء سریرته و خبث باطنه (بخاطر سوء سریره است) بحسب نقصانه و اقتضاء استعداده ذاتا و إمكانه و إذا انتهى الأمر إليه (ذات) يرتفع الإشكال (امر غیر اختیاری عقاب ندارد) و ينقطع السؤال بلم فإن الذاتيات ضروري للذات (الذاتی لا یعلل) .

و بذلك (به واسطه ی منتهی شدن به ذات) أيضا (مثل قطع سوال در تجری) ينقطع السؤال عن أنه لم اختار الكافر و العاصي الكفر و العصيان و المطيع و المؤمن الإطاعة و الإيمان فإنه (بخاطر این که این سوال) يساق السؤال عن أن الحمار لم يكون ناهقا و الإنسان لم يكون ناطقا .

و بالجمله تفاوت افراد الإنسان في القرب منه تعالى و البعد عنه سبب لاختلافها (افراد) في استحقاق الجنة و درجاتها و النار و درکاتها و موجب لتفاوتها (افراد) في نيل الشفاعة و عدم نيلها] و تفاوتها في ذلك (قرب و بعد) بالأخرة يكون ذاتيا و الذاتی لا یعلل .

إن قلت على هذا (کفر و ایمان و ... از تبعات ذات است) فلا فائدة في بعث الرسل و إنزال الكتب و الوعظ و الإنذار.

قلت ذلك (بعث رسل و ...) لينتفع به (برای این که سود ببرد به وسیله ی بعث رسل) من حسنت سریرته و طابت طینته لتکمل به نفسه و یخلص مع ربه أنسه ما كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْ لَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ قَالَ اللَّهُ تبارک و تعالی .

و دَكَّرَ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ و (عطف بر لينتفع) ليكون حجة على من ساءت سریرته و خبث طینته لیهلك من هلك عن بینة و یحیی من حی عن بینة کی لئلا يكون للناس على الله حجة بل كان له حجة بالغة .

نوار ۱۳۲: مطالب این نوار در متن جلسه ی قبل پیاده شده است .

نوار ۱۳۳: تجری ۴

مدعی مصنف: متجری مستحق عقاب است بخاطر عزم و قصد بر معصیت . یعنی اگر کسی قطع دارد که این مایع خمر است و به قصد خمیریت هم این مایع را بخورد اما در واقع آب بود ، صاحب کفایه می فرماید این شخص بخاطر عزم و قصدش عقاب می شود .

دلیل بر این نظریه وجدان است . می گوید ما وقتی به درونمان مراجعه می کنیم ، درونمان می گوید که متجری مستحق عقاب است .

شاهد بر این نظریه ، عبارت است از :

- **صغری** : متجری عازم بر معصیت است . چون قصد معصیت کرده است .
 - **کبری** : عازم بر معصیت ، مستحق عقاب است . بدلیل آیات و روایات .
 - **نتیجه** : پس متجری مستحق عقاب است بدلیل آیات و روایات .
- دلیل تعبیر به شاهد** : چون مساله ی تجری یک مساله عقلیه است و مساله ی عقلی را نمی توان با آیه و روایت اثبات کرد .

نکته :

اگر یادتان باشد ، در رسائل مشهور معتقد بودند که متجری مستحق عقاب است و ۴ دلیل هم ذکر کرده بودند که دلیل اول اجماع و دلیل دوم سیره عقلا و دلیل سوم ، حکم اجمالی عقل و دلیل چهارم دلیل تفصیلی عقل بود . صاحب کفایه می گوید کسی حق ندارد دلیل تفصیلی را بیاورد تا اثبات کند متجری مستحق عقاب است . چون این دلیل دارای دو اشکال است .

دلیل محقق سبزواری بر این که متجری مستحق عقاب است عبارت است از :

اگر دو شخص مقطوع الخمریت را شرب کنند و یکی مطابق با واقع و دیگری مخالف با واقع در بیاید ، ۴ صورت پیدا می شود :

۱. هر دو مستحق عقاب باشند .
۲. هیچکدام مستحق عقاب نباشند .
۳. فقط من لم یصادف قطعه الواقع مستحق عقاب باشد . (صورت دوم و سوم باطل هستند چون لازمه اش عدم عقاب بر معصیت است)

۴. فقط من صادف قطعه الواقع ، مستحق عقاب باشد . این صورت نیز باطل است . چون لازمه اش منوط شدن عقاب به امر غیر اختیاری (مصادفت با واقع) است . فتعین صورت اول و هو المطلوب .

توضیح : دو نفر را فرض کنید . در مقابل هردو مقطوع الخمریت وجود دارد . یعنی در مقابل هردو یک مایعی هست و هر دو یقین دارند این مایع روبرویشان خمر است بعد هردو این مایع را می خورند . یکی مطابق با واقع در می آید و خمر است اما دیگری مخالف با واقع در می آید و آب است . محقق سبزواری می فرماید این جا ۴ صورت به وجود می آید . بعد ایشان می فرمایند صورت دوم و سوم باطل است زیرا لازمه شان این است که معصیت عقاب نداشته باشد . و صورت چهارم هم باطل است زیرا این اقا مقطوع الخمریت را خورده لکن قطعش موافق با واقع در آمده ، و مطابق با واقع در آمدن که تحت اختیار این فرد نیست .

اشکال صاحب کفایه بر دلیل محقق سبزواری :

این دلیل دو اشکال دارد :

❖ **اشکال اول :** ممکن است خصم صورت چهارم را بخاطر دلیل زیر انتخاب کند .

- **صغری :** سبب عقاب ، مخالفت عن عمد است .
- **کبری :** مخالفت عن عمد در عاصی موجود و در متجری منتفی است .
- **نتیجه :** سبب عقاب در عاصی موجود و در متجری منتفی است .

❖ **اشکال دوم :** این دلیل اخص از مدعی است .

توضیح : توضیح در ضمن دو مرحله است .

• **مرحله ی اول :** قطع بر دو نوع است :

۱. قطع به موضوع مثل قطع به خمریت این مایع . اگر مکلف با قطع به موضوع مرتکب

عمل شود ، ثم انکشف الخطا ، فعل او اختیاری نیست چون ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد . و فعل در صورتی اختیاری می باشد که مسبوق به قصد باشد . فعلی که واقع شده (شرب الماء) قصدش نکرده است و عملی که قصدش کرده است (شرب الخمر) واقع نشده است .

۲. قطع به حکم مثل قطع به حرمت عصیر عنبی . اگر مکلف با قطع به حکم مرتکب

فعل شود ، این فعل اختیاری است چون ما قصد وقع و ما وقع قصد . مثل این که قطع دارد عصیر عنبی حرام است ، بعد قصد می کند که این عصیر عنبی حرام را بخورد و واقعا هم عصیر عنبی را می خورد لکن انکشف که عصیر عنبی حرام نبوده است .

الا کاری که واقع شده (عصیر عنبی) یک کار اختیاری است زیرا ایشان قصد کرده بود عصیر عنبی بخورد و همین کار را هم انجام داده .

• مرحله ی دوم :

محقق سبزواری با این دلیلی که آورده می خواهد اثبات کند که متجری مستحق عقاب است مطلقاً هم در قطع به موضوع و هم در قطع به حکم .
مورد دلیلش هم فعل است یعنی می خواهد بگوید متجری بخاطر فعلش مستحق عقاب است نه بخاطر قصدش .

و حال آنکه در قطع به موضوع ، این فعل اختیاری نیست و شخص بخاطر فعل غیر اختیاری عقاب نمی شود . پس دلیلش یک قسمتی از مدعایش را (قطع به حکم) اثبات کرد .

نکته ی دوم :

صاحب کفایه یک کلامی از صاحب فصول نقل می کنند و بعد آن را رد می کنند . البته بیانشان از صاحب فصول بسیار بد است .

کلام صاحب فصول : صاحب فصول می فرماید معصیت حقیقی دو عقاب دارد مثلاً کسی قطع پیدا کرد که این مایع خمر است و قصد کرد که آن را بنوشد و نوشید و انکشف که واقعا خمر بوده ، این فرد دو عقاب می شود یکی بخاطر تجری و جرات پیدا کردن به مولاش و یکی هم بخاطر فعلش . و حال آنکه خود صاحب فصول می داند که معصیت یک عدد عقاب بیشتر ندارد لذا می آید توجیه می کند و می گوید معصیت حقیقیه دو عقاب دارد لکن این دو عقاب تداخل می کنند^{۱۰} .

علت تداخل چیست ؟ چون بالضروره یک معصیت یک عدد عقاب دارد .

اشکالات صاحب کفایه :

• اشکال اول : اولا معصیت یک عقاب دارد

• اشکال دوم : بر فرض که معصیت دو عقاب داشته باشد ، وجهی برای تداخل نیست .

بحث تجری تمام شد . نظر صاحب کفایه درباره ی متجری این شد که عقاب می شود بخاطر قصدش نه بخاطر فعلش .

^{۱۰} استاد حیدری : این حرف صاحب فصول نیست بلکه حرف ایشان جائی است که قطع دارد این مایع خمر است و به قصد خمریت می خورد و بعد خون در می آید .

تنبيه سوم : قطع و اقسام ان

قطع بر دو نوع است :

۱. قطع طریقی محض
۲. قطع موضوعی : این قطع خودش بر دو نوع است :
 - **نوع اول** : قطع موضوعی طریقی : این هم بر دو نوع است :
 - **نوع اول** : تمام الموضوع است .
 - **نوع دوم** : جزء الموضوع است .
 - **نوع دوم** : قطع موضوعی وصفی : این هم بر دو نوع است :
 - **نوع اول** : تمام الموضوع است .
 - **نوع دوم** : جزء الموضوع است .

تطبيق :

و لا يخفى أن في الآيات و الروايات شهادةً على صحة ما حكم به الوجدان (آيات و روايات شهادت می دهند بر صحت چیزی که وجدان به ان چیز حکم کرده است - منظور از ما و چیز ، عقاب متجری بر قصد بر عصیان است) **الحاکم على الإطلاق** (مستقل) **في باب الاستحقاق للعقوبة و المثوبة و معه** (با حکم وجدان) **لا حاجة** (می فرماید با وجود حکم وجدان دیگر نیازی به رجوع به دلیل محقق سبزواری نیست) **إلى ما** (دلیلی که) **استدل على استحقاق المتجری للعقاب بما** (متعلق به استدلال - استدلال شده است به دلیلی که) **حاصله أنه لولاه** (اگر نباشد استحقاق متجری عقاب را یعنی اگر بگوییم متجری مستحق عقاب نیست) **مع استحقاق العاصی له** (عقاب) **يلزم إناطة استحقاق العقوبة** (لازم می آید منوط شدن استحقاق عقاب به چیزی که خارج از اختیار است) **بما هو خارج عن الاختیار من** (بیان ما هو خارج عن الاختیار) **مصادفة قطعه** (عاصی با واقع) **الخارجة عن تحت قدرته و اختیاره مع** (علاوه بر این که نیازی به این دلیل نیست بلکه این دلیل باطل است) **بطلانه و فسادة إذ** (بیان اشکال اول) **للخصم أن يقول** (خصم می تواند بگوید) **بأن استحقاق العاصی دونه** (این که فقط عاصی مستحق عقاب است نه متجری) **إنما هو** (استحقاق بخاطر وجوب پیدا کردم سبب استحقاق عقاب است در عاصی) **لتحقق سبب الاستحقاق فيه و هو** (آن سبب استحقاق) **مخالفته عن عمد و اختیار و عدم تحققه** (سبب استحقاق - مخالفت از روی عمد) **فيه** (متجری) **لعدم مخالفته أصلا و لو بلا اختیار** (زیرا متجری اصلا مخالفتی نکرده که حال بگوییم از روی عمد بوده یا غیر عمد) **بل** (اشکال دوم که دلیل اخص از مدعی است) **عدم صدور فعل منه** (متجری) **في بعض أفراده** (تجری - بعض افراد منظورش قطع به موضوع است) **بالاختیار** (متعلق به

عدم صدور یعنی فعل از روی اختیار صادر نشده است) **کما فی التجری بارتکاب** (همان طور در جرات پیدا کردن مکلف به انجام دادن چیزی که) **ما قطع أنه من مصادیق الحرام** (قطع به موضوع) **کما إذا قطع مثلاً بأن مائناً خمر مع أنه لم یکن بالخمیر . فیحتاج** (پس محتاج می باشد مستدل یعنی محقق سبزواری) **إلی إثبات أن المخالفة الاعتقادیة** (تجری) **سبب کالواقعیة الاختیاریة** (معصیت) **کما عرفت بما لا مزید علیه .**

ثم (اشاره به کلام صاحب فصول و رد آن) **لا یذهب علیک أنه لیس فی المعصیة الحقیقیة إلا منشأ واحد لاستحقاق العقوبة و هو** (منشا) **هتک واحد** (یعنی مکلف در معصیت حقیقی فقط یکبار هتک مولا کرده است) **فلا وجه لاستحقاق عقابین متداخلین کما توهم** (صاحب فصول) **مع ضرورة أن المعصیة الواحدة لا توجب إلا عقوبة واحدة . کما لا وجه لتداخلهما** (عقابین) **على تقدير استحقاقهما کما لا یخفی . و لا منشأ لتوهمه** (تداخل) **إلا بداهة أنه لیس فی معصیة واحدة إلا عقوبة واحدة مع الغفلة عن أن وحدة المسبب** (عقاب) **تکشف بنحو الإن عن وحدة السبب** (معصیت) .

نوار ۱۳۴ : اقسام قطع

در بحث امروز ۳ مطلب داریم .

مطلب اول :

قطع دو صورت دارد (به اعتبار این که مقطوع به ، مطابق با واقع هست یا نیست) :

- **صورت اول :** گاهی قطع مطابق با واقع است .
مثلاً شما قطع دارید نماز جمعه در زمان غیبت واجب است و در واقع هم واجب باشد . این صورت دو حالت دارد :
- ❖ **حالت اول :** گاهی مکلف با قطع موافقت می کند . در همین مثال ، شما نماز جمعه را می خوانید . این حالت اطاعت است و ثواب دارد .
- ❖ **حالت دوم :** گاهی مکلف با قطع مخالفت می کند . در همین مثال شما نماز جمعه را نمی خوانید . این حالت معصیت است و استحقاق عقاب دارد .
- **صورت دوم :** گاهی قطع مخالف با واقع است . مثلاً شما قطع دارید در زمان غیبت نماز جمعه واجب است اما در واقع نماز ظهر واجب باشد . این صورت هم دو حالت دارد :
- ❖ **حالت اول :** گاهی مکلف با قطع موافقت می کند . یعنی در این مثال نماز جمعه می خواند . این حالت انقیاد است و ثواب دارد .

❖ **حالت دوم:** گاهی مکلف با قطع مخالفت می کند. یعنی در این مثال، نماز جمعه نمی خواند. این حالت تجری است و عقاب دارد.

مطلب دوم:

قطع دو صورت دارد:

- **صورت اول: قطع طریقی محض:** قطعی که در لسان دلیل موضوع برای حکم قرار نگرفته است. مثل این که در لسان دلیل آمده است الخمر حرام. آن وقت شما قطع پیدا می کنید به خمریت این مایع. به این قطع، طریقی محض می گویند.
- **صورت دوم: قطع موضوعی:** قطعی است که در لسان دلیل، موضوع برای حکم قرار گرفته است. مثل این مثال: فرض کنید در لسان دلیل این گونه آمده؛ اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه، يجب عليك تصدق بكذا. الان این جا قطع به وجوب نماز جمعه موضوع قرار گرفته است برای یک حکم دیگر (وجوب صدقه). به این قطع، قطع موضوعی می گویند. خود این قطع دو حالت دارد:

❖ **حالت اول: گاهی تمام الموضوع است** (یعنی مطلق القطع موضوع برای حکم قرار گرفته

است و منظور از مطلق القطع یعنی چه قطع مطابق با واقع باشد و چه مخالف با واقع باشد) که این تمام الموضوع هم خودش دو حالت دارد:

▪ **حالت اول:** قطع به ما هو طریق عن الواقع و کاشف عن الواقع، تمام الموضوع است. این قطعی که پیدا می شود دو خصوصیت دارد.

۱. طریق به واقع است. یعنی کار این قطع این است که واقع را نشان می دهد.

۲. این قطع یک صفت مخصوصی است که مثلاً شک نیست، ظن نیست و وهم

هم نیست. و این صفت قائم به نفس شخص قاطع است.

▪ **حالت دوم:** قطع بما هو صفة خاصة، تمام الموضوع برای حکم است. یعنی جنبه ی طریقی ان در نظر گرفته نمی شود.

❖ **حالت دوم:** گاهی جزء الموضوع است (یعنی قطع مصیب و مطابق با واقع، موضوع قرار

گرفته است) یعنی موضوع حکم مرکب از دو چیز است: واقع + قطع به واقع^{۱۱}. این حالت خودش دو حالت دارد:

▪ **حالت اول:** قطع بما هو طریق عن الواقع و کاشف عن الواقع، جزء الموضوع است.

▪ **حالت دوم:** قطع بما هو صفة خاصة، جزء الموضوع است.

^{۱۱} استاد حیدری: ثمره ی این بحث در باب اجزاء و بعد از کشف خلاف روشن می شود. اگر قطع تمام الموضوع باشد احتیاجی به اعاده و قضا ندارد اما اگر جزء الموضوع بود، باید اعاده و قضا شود.

قطع اول ، قطع طریقی محض است . و به هر قطعی که بما هو صفة موضوع قرار بگیرد ، قطع موضوعی وصفی می گویند حال چه تمام الموضوع باشد و چه جزء الموضوع . و به قطعی که بما هو طریق موضوع قرار بگیرد ، قطع موضوعی طریقی می گویند چه تمام الموضوع باشد و چه جزء الموضوع باشد . در نتیجه ما ۳ قسم قطع داریم : قطع طریقی محض ، قطع موضوعی طریقی و قطع موضوعی وصفی .

مطلب سوم :

آمده است که : اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة ، يجب عليك التصدق بكذا . الان قطع به وجوب صلاة جمعه موضوع شده است برای یک حکمی و ان وجوب صدقه است . حالا یک مرتبه در لسان دلیل چنین بیانی آمده اما شما قطع به وجوب صلاة جمعه پیدا نمی کنید ، بلکه یک خبر عادل خبر داده که نماز جمعه واجب است ، سوال این است که آیا این خبر عادل جای قطع می نشیند و آثار قطع را دارد یا ندارد ؟

قطع ۳ صورت دارد :

- **صورت اول : قطع طریقی محض .** امارات و طرق معتبره و بعض اصول عملیه (اصول محرزه مثل استصحاب) به جای قطع طریقی محض می نشینند . در لسان دلیل آمده است الخمر حرام . الان در لسان دلیل هیچ صحبتی از قطع نیست . شما قطع پیدا می کنید به خمریت این مایع . قطع که امد حکم هم می آید و مایع می شود حرام . حالا اگر قطع پیدا نکردید اما دو تا عادل ، بینه خبر داد که این مایع خمر است ، این هم حکم قطع را دارد . و در این که امارات و طرق معتبره جای قطع طریقی محض می نشینند ، هیچ جای اختلافی هم نیست .
- **صورت دوم : قطع موضوعی وصفی (چه تمام الموضوع و چه جزء الموضوع)** در این صورت امارات و طرق معتبره به جای قطع نمی نشینند زیرا این جا قطع بما هو صفة مخصوص در موضوع قرار داده شده و امارات و طرق معتبره صفة خاص دیگری هستند .
- **صورت سوم : قطع موضوعی طریقی (چه تمام الموضوع و چه جزء الموضوع) :** در این صورت اختلاف وجود دارد که امارات و طرق معتبره و بعض اصول عملیه (اصول محرزه مثل استصحاب) جای قطع می نشینند یا نمی نشینند . صاحب کفایه می فرماید نمی نشینند اما مرحوم شیخ می فرماید می نشینند .

تطبیق :

الأمر الثالث [أقسام القطع]

أنه قد عرفت (دارد انقیاد و اطاعت را بیان می کند) أن القطع بالتكليف أخطأ أو أصاب يوجب (موجب میشود قطع) عقلا استحقاق المدح و الثواب أو (دارد معصیت و تجری را بیان می کند) الذم و العقاب

من دون أن يؤخذ شرعا (بدون این که اخذ بشود قطع از طرف شارع) فی خطاب (می گوید در امر اول و دوم متوجه شدید که قطع گاهی موجب عقاب و گاهی موجب ثواب است . حالا می گوید ان قطعی که در امر اول و دوم خواندید ، قطع طریقی محض بود) و قد یؤخذ (و گاهی اخذ می شود قطع - اذا قطعت بوجوب الصلاه الجمعه ، فیجب تصدق بكذا) فی موضوع حکم آخر (وجوب تصدق) ، یخالف متعلقه (مخالف می باشد ان حکم دیگر (وجوب صدقه) ، متعلق قطع را (وجوب نماز جمعه) - مخالف است یعنی غیر از ان است یعنی دو چیز هستند) لا یمائله و لا یضاده (مماثل نمی باشد حکم دیگر ، متعلق قطع را ، چون مکلف به انها با هم فرق دارد ، الان شما قطع دارید به وجوب نماز جمعه ، این جا متعلق وجوب ، صلاه جمعه است ، نتیجه می شود وجوب تصدق این جا می گویند چون متعلق وجوب متفاوت است پس مماثل نیستند ، و ضد نمی باشد حکم دیگر ، متعلق قطع را . چون مکلف به ها با هم فرق دارد . اگر بخواهند ضد هم بشوند باید این گونه گفته شود ؛ اذا قطعت بوجوب الصلاه الجمعه یحرم علیک الجمعه) كما إذا ورد مثلا فی الخطاب أنه إذا قطعت بوجوب شیء (مثلا نماز جمعه) یجب علیک التصدق بكذا تارة (ظرف است برای یوخذ - یک مرتبه اخذ می شود قطع به گونه ای که می باشد تمام الموضوع) بنحو یکون تمام الموضوع بأن یکون القطع بالوجوب مطلقا و لو أخطأ (بیان مطلقا - یعنی چه قطع مطابق با واقع باشد و چه مخالف با واقع) موجبا لذلك (حکم آخر - وجوب صدقه)

و أخرى (عطف بر تاره - اخذ می شود قطع بار دیگر به گونه ای که می باشد آن قطع جزء و قید موضوع) بنحو یکون جزء و قیده (یعنی یک جزء موضوع واقع است و جزء دیگر قطع به واقع است) بأن یکون القطع به (وجوب) فی خصوص ما أصاب (در خصوص آن موردی که قطع اصابت با واقع کند) موجبا له (موجب حکم آخر می شود)

و فی کل منهما (آن دو - تمام الموضوع و جزء الموضوع) یؤخذ (اخذ می شود قطع) طورا بما هو کاشف و حاک عن متعلقه (قطع - قطع موضوعی طریقی) و آخر بما هو صفة خاصة للقاطع أو المقطوع به (متعلق قطع - قطع موضوعی وصفی) و ذلك (علت اخذ قطع به احد النحویین - صفات مثل قطع و ظن و شجاعت و ترس و ، در یک تقسیم بر ۳ نوع هستند .

یک : صفات حقیقیه محضه : به ان صفاتی گفته می شوند که حقیقتا وجود دارند و احتیاج به طرف هم ندارند مثل شجاعت و ترسو بودن .

دو : صفات انتزاعی یا اعتباری : به ان صفاتی می گویند حقیقتا وجود ندارند و فقط منشا انتزاع و اعتبارشان وجود دارد مثل فوقیت .

سه : صفات حقیقه ذات الاضافه : صفاتی که حقیقتا وجود دارند لکن احتیاج به طرف دارند مثل علم و قطع . قطع از صفات حقیقه است یعنی واقعا وجود دارند اما ذات الاضافه است یعنی اول باید مقطوع به باشد تا قطع پیدا کنید .

حالا می گوید قطع و علم (نباید می گفت علم) از امور حقیقیه ذات الاضافه است . ان وقت این قطع و علم دو جنبه دارند یکی جنبه ی حاویت و دیگری جنبه ی صفتیت (**لأن القطع لما كان من الصفات الحقيقية**) (یعنی نه اعتباری و انتزاعی) **ذات الإضافة** (یعنی محضه نیست) و **لذا** (بخاطر این که قطع از صفات حقیقه ی ذات الاضافه است) **كان العلم** (این جا نباید بگوید علم چون بحث روی قطع بود و قطع و علم با هم فرق دارند زیرا علم همیشه مطابق با واقع است اما قطع گاهی مطابق و گاهی مخالف است) **نورا لنفسه و نورا لغيره** (کاشف از غیر است) **صح أن يؤخذ فيه** (صحیح است این که اخذ بشود قطع در موضوع حکم) **بما هو صفة خاصة و حالة مخصوصة** (در مقابل حالت های دیگر مثل ظن و شک و وهم) **بالغاء جهة كشفه** (با ملاحظه نکردن جهت کشف قطع یعنی شما کاشفیت قطع را ملاحظه نکن) **أو (عطف بر الغاء) اعتبار خصوصية أخرى فيه معها** (یا در نظر گرفتن خصوصیت دیگری در موضوع ، با ان صفت خاصه – یک مرتبه شما این قطعه را به عنوان صفت خاصه در نظر می گیرید منتهی با یک چیز دیگر مثل این که قطع باید از شخص خاص باشد نه از قطاع) **كما صح أن يؤخذ** (اخذ بشود قطع) **بما هو كاشف عن متعلقه و حاك عنه فتكون أقسامه أربعة مضافا إلى ما (قطعی که) هو طريق محض عقلا غير مأخوذ في الموضوع شرعا .**

أقيام الطرق و الأمارات مقام القطع الطريقي

ثم (مطلب سوم) لا ريب في قيام الطرق و الأمارات المعتبرة بدليل حجيتها (طرق و امارات معتبره) و اعتبارها مقام هذا القسم (قطع طریقی محض) .

كما لا ريب في عدم قيامها (طرق و امارات معتبره) بمجرد ذلك الدليل (دليل حجیت طرق) مقام ما أخذ في الموضوع (در جایگاه قطعی که در موضوع اخذ شده است به نحو صفتیت) **على نحو الصفتية من تلك الأقسام بل لا بد من دليل آخر** (دليل خاص) **على التنزيل** (نازل منزل کردن امارات به منزله ی قطع موضوعی وصفی) **فإن** (علت برای کما لا ريب – می خواهد بگوید چرا اماره به منزله ی قطع موضوعی وصفی قرار نمی گیرد) **قضية الحجية و الاعتبار** (امارات) **ترتيب ما للقطع** (مترتب کردن چیز هایی است (آثاری است) که برای قطع است) **بما هو حجة** (طریق و کاشف) **من الآثار لا** (عطف بر للقطع – مترتب نمی کند آن چیزها و آثاری که (در مثال ، وجوب تصدق) برای قطع است از جهت این که صفت است) **له بما هو صفة و موضوع ضرورة** (علت برای لا) **أنه** (قطع) **كذلك** (بما هو صفة) **يكون كسائر الموضوعات و الصفات .**

نوار ۱۳۵ : اقسام قطع ۲ (قائم مقام شدن امارات ، به جای قطع)

قطع ۳ صورت دارد :

- **قطع طریقی محض .**

در این قسم اختلافی نیست . امارات ظنیه قائم مقام این نوع از قطع می شوند. شارع فرموده است الخمر حرام . هیچ صحبتی از قطع نیست . حالا قطع پیدا می کنید به خمیریت این مایع . این قطع از نوع قطع طریقی محض است . حالا اومدیم و شما قطع پیدا نکردید بلکه اماره ی ظنیه خبر داد که این مایع خمر است . این اماره ی ظنیه قطعاً به جای قطع می نشیند چون همین قطع طریق محض و هم اماره ی ظنیه هر دو کاشفیت دارند . البته یکی کاشفیتش ذاتی و تام است و دیگری کاشفیتش تعبدی و ناقص است .

- **قطع موضوعی وصفی .**

در این قسم هم اختلافی نیست . امارات ظنیه قائم مقام این نوع از قطع نمی شوند . فرض کنید در روایت چنین آمده است : القاطع بوجوب صلاه الجمعه ، یجب علیه التصدق . الان این قطع ، قطع موضوعی است زیرا در موضوع لسان دلیل اخذ شده است و موضوع یک حکمی قرار گرفته است و وصفی هم هست یعنی این که این قطع به عنوان این که یک صفت مخصوصی برای قاطع است ملاحظه شده است و موضوع قرار گرفته است . حالا اگر قطع کردی به وجوب نماز جمعه ، صدقه دادن بر شما واجب می شود . حالا اگر قطع پیدا نکردید بلکه خبر واحد قائم شد که نماز جمعه واجب است ، در این صورت خبر واحد جای قطع را نمی گیرد

دلیل :

مقدمه : صاحب کفایه می فرماید قطع دارای دو اثر است :

۱. اثر ظاهر و آشکار و برجسته که همان طریقیست و کاشفیت است . و طریقیست و کاشفیت یعنی منجزیت عند الاصابات و معذرت عند الخطا . یعنی اگر قطع مطابق با واقع شد ، منجز است و اگر مخالف با واقع شد معذر است .
۲. اثر غیر ظاهر که اثری است که برای قطع است اما قطع به این عنوان که صفت مخصوصه است . اگر یک آثاری برای قطع بود به عنوان این که قطع یک صفت مخصوصه است به این اثر ، اثر غیر ظاهر می گویند مثل همین وجوب صدقه در این مثال ذکر کردیم .

اصل دلیل : صاحب کفایه می فرماید الحاصل (ترتیب آثار قطع بما هو طریق بر اماره به واسطه ی ادله ی حجیت اماره) لایفید و المفید (ترتیب آثار قطع بما هو صفة و موضوع بر اماره) لایحصل (بخاطر حمل ادله ی حجیت بر اثر ظاهر)

ادله ی حجیت اماره (آیات و روایات و اجماع و سیره ی عقلا) می آید خبر واحد را بمنزله ی قطع قرار می دهد . حال سوال این است که وقتی ادله ی حجیت اماره می گوید اماره و خبر واحد را به منزله ی قطع بگیرد ، در چه اثری باید بمنزله ی قطع گرفته شود ؟ معلوم است که مراد اثر ظاهر است . و این مفید نیست برای این که ما اماره را به جای قطع موضوعی وصفی قرار دهیم و نازل منزل ان قرار دهیم .

اشکال : یک نفر می گوید ادله ی حجیت اماره مجمل است یعنی ادله ی حجیت اماره می گویند اماره را بمنزله ی علم قرار بده ، و مراد از علم ، مطلق عام است یعنی اعم از این که علم طریقی محض باشد یا موضوعی طریقی باشد .

جواب : صاحب کفایه با همین جواب ، جواب این اشکال را هم می دهد که خیر ادله ی حجیت اماره مجمل نیست .

• **قطع موضوعی طریقی .** در این قسم دو نظریه وجود دارد .

❖ **نظریه ی صاحب کفایه :** امارات قائم مقام این نوع از قطع نمی شوند .

دلیل :

صاحب کفایه می فرماید وقتی که در دلیل آمده است ، مقطوع الخمریت حرام ، موضوع این حرام چه چیزی هست و چه چیزی نیست ؟ القطع الکاشف موضوع است یعنی هم قطع است و هم صفت کاشفیت آن است . پس موضوع القطع الکاشف است نه الکاشف . صاحب کفایه می گوید ادله ی حجیت اماره ، می آید اماره را بمنزله ی کاشف قرار می دهد نه بمنزله ی القطع الکاشف .

یعنی صاحب کفایه می گوید ان ادله ی حجیت اماره در صورتی می تواند کاری کند که اماره به جای قطع موضوعی طریقی بشیند ، که ان ادله ی حجیت اماره که می گویند ، اماره نازل منزل علم است ، ان را به منزله ی القطع الکاشف قرار بدهد اما فرض این است که ان را به منزله ی القطع الکاشف قرار نمی دهد بلکه بمنزله ی کاشف قرار می دهد . یعنی ادله ی حجیت اماره می گویند ، اماره کاشف است نه قطع کاشف است .

به عبارت دیگر :

شرط قیام این است که ادله ی حجیت اماره ، اماره را القطع الکاشف قرار بدهد چون موضوع حکم القطع الکاشف است . و این شرط منتفی است و ادله ی حجیت اماره ، اماره را کاشف قرار می دهد .

❖ نظریه ی مرحوم شیخ انصاری :

امارات قائم مقام این نوع از قطع (قطع موضوعی طریقی) می شوند .

دلیل :

مرحوم شیخ می فرماید ادله ی حجیت اماره می گویند که اماره بمنزله ی علم است . و این ادله اطلاق دارد یعنی می گویند اماره بمنزله ی علم است اما دیگر نمی گویند بمنزله ی چه نوع علم و قطعی است . حالا که نمی گویند بمنزله ی چه نوع علم و قطعی است ، پس اطلاق دارد و هم اماره را بمنزله ی قطع طریقی محض قرار می دهد و هم اماره را بمنزله ی قطع موضوعی طریقی قرار می دهد . پس اماره می تواند به قائم مقام این نوع از قطع بشود .

اشکال صاحب کفایه بر دلیل شیخ :

صاحب کفایه می فرماید هرگز این ادله اطلاق ندارد یعنی این ادله نمی آید اماره را بمنزله ی قطع طریقی محض و قطع موضوعی طریقی قرار بدهد .

چون

صغری : اگر این ادله بیاید و اماره را به منزله ی این دو نوع قطع قرار بدهد ، لازمه اش اجتماع لحاظین (آلی و استقلالی) متضادین در شی واحد (اماره و قطع) است .

کبری : اجتماع لحاظین متضادین در شی واحد باطل است (والازم باطل) .

نتیجه : این که ادله ی حجیت اماره ، اماره را بمنزله ی این دو نوع قطع قرار بدهند باطل است .

الان این ادله ی حجیت اماره آمده است چی را بمنزله ی چی قرار داده ؟ آمده است اماره را بمنزله علم و قطع قرار داده است .

در این جا منزل چیه (چیزی نازل منزل قرار گرفته است) ؟ اماره . و منزل علیه چیست ؟ قطع و علم است .

و مدعی شیخ این بود که مراد از قطع هم قطع طریقی محض است و هم قطع موضوعی طریقی . صاحب کفایه می فرماید اگر این را بگویند لازمه اش در نظر گرفتن دو لحاظ متضاد است .

شارع مقدس آمده است اماره را بمنزله ی قطع قرار داده است . اگر اماره بمنزله ی قطع طریقی قرار گرفته باشد ، شارع این اماره را به لحاظ آلی بودن در نظر گرفته است . به تعبیر مرحوم آقا ضیاء ، اگر اماره بمنزله ی قطع طریقی محض باشد ، نظر کردن به اماره ، نظر عبوری است ، پلی است و آلی است .

حالا اگر ادله ی حجیت اماره ، این اماره را بمنزله ی قطع موضوعی طریقی قرار دهند ، موضوعی یعنی شارع مقدس نگاهش به قطع و اماره یک نگاه استقلالی است زیرا موضوع است.

در نتیجه اگر ادله ی حجیت اماره بیابند اماره را بمنزله ی قطع قرار دهند و منظور از قطع ، مطلق القطع باشد (که هم شامل قطع طریقی محض شود و هم شامل قطع موضوعی طریقی) لازمه اش این است که شارع این اماره و قطع را هم به صورت آلی و هم به صورت استقلالیه در نظر گرفته باشد . و این اجتماع لحاظین متضادین در شی واحد و در آن واحد است . و این هم باطل است زیرا منجر به تناقض می شود .

نکته : صاحب کفایه می فرماید اگر برای این دو لحاظ (آلی و استقلالیه) اگر بتوانید یک قدر جامعی پیدا بکنید ، می شود اما باید اثبات کنید قدر جامع در کار هست و قدر جامعی وجود ندارد .

تطبيق :

[عدم قیام الأماره مقام القطع الموضوعی]

و منه (عدم قیام امارات مقام قطع موضوعی وصفی) قد انقذ عدم قیامها (قیام نمی کنند امارات) بذاک الدلیل (بخاطر ادله ی حجیت اماره) مقام ما (قطعی که) أخذ فی الموضوع علی نحو الكشف (قطع موضوعی طریقی) فإن القطع المأخوذ بهذا النحو (علی نحو الكشف) فی الموضوع شرعا (قید مأخوذ) کسائر ما (مثل سایر صفاتی است) لها (که برای آن صفات است دخالتی در موضوعات) دخل فی الموضوعات أيضا (مثل قطع موضوعی وصفی) فلا یقوم مقامه (نمی نشیند به جای قطع موضوعی طریقی) شیء (اماره) بمجرد حجیته (شی - اماره) و قیام دلیل علی اعتباره (اماره) ما لم یقم دلیل (تا زمانی که قائم نشده باشد دلیل خاصی بر دخالت شی (اماره) در موضوع - یعنی تا زمانی که دلیل خاصی نیامده که بگوید اماره هم اثر قطع دارد در وجوب صدقه ، این اماره نمی توان به جای قطع موضوعی طریقی بشیند) علی تنزیله و دخله فی الموضوع کدخله (مثل دخالت داشتن قطع موضوعی طریقی در موضوع) و توهم (بیان نظر شیخ) کفایه (بدون احتیاج به دلیل خاص) دلیل الاعتبار (دلیل حجیت اماره) الدال علی إلغاء احتمال خلافه (احتمال خلافی که در اماره است را ملغی کن) و جعله (قرار دادن آن شی یعنی اماره) بمنزله القطع من (این من می خواهد بیان اطلاق بکند - می گوید ادله ی حجیت اماره ، اماره را بمنزله ی قطع قرار می دهند ، از چه جهت ؟ اطلاق دارد و از دو جهت) جهه کونه موضوعا و من جهه کونه طریقا فیقوم مقامه (پس می نشیند آن شی یعنی اماره ، مقام قطع را) طریقا کان (قطع طریقی محض باشد یا موضوعی طریقی) أو موضوعا فاسد جدا (چون لازمه اش اجتماع لحاظین متضادین فی شی واحد است یعنی نگاه شارع به قطع و اماره هم آلی باشد و هم استقلالیه) .

فإن الدلیل (ادله ی حجیت اماره) الدال علی إلغاء الاحتمال (دلیلی که دلالت بر ملغی کردن احتمال خلاف در اماره دارد) لا یکاد یکفی إلا بأحد التنزیلین (کفایت نمی کند آن دلیل مگر به یکی از دو تنزیل - دو تنزیل یعنی اماره بمنزله ی قطع طریقی محض باشد و اماره بمنزله ی قطع موضوعی طریقی .) حیث

لا بد فی کل تنزیل منهما من لحاظ المنزل (اماره) و المنزل علیه (زیرا ناچاریم ما در هر یک از این تنزیل ها ، که یک منزل و منزله علیه (قطع) را لحاظ کنیم) و لحاظهما (قطع و اماره) فی أحدهما (یکی از این دو تنزیل) آلی (اماره جای طریقی محض بیاید) و فی الآخر استقلالی (اماره جای موضوعی طریقی بیاید) **بدهة أن النظر فی حجیته و تنزیله (شی - اماره) منزلة القطع فی طریقیته** (متعلق به تنزیله - در چی اماره به منزله ی قطع قرار می گیرد ؟ در طریق بودن - در قطع طریقی محض) **فی الحقیقة إلى الواقع** (خبر ان النظر - نگاه در حقیقه به واقع و مودی اماره است نه خود قطع و اماره) و **مؤدی الطریق و فی کونه** (در بودن شی) **بمنزلته (قطع - قطع موضوعی طریقی) فی دخله (قطع) فی الموضوع إلى أنفسهما** (در واقع به خود قطع و اماره نگاه شده است) و **لا یکاد یمکن الجمع بینهما (لحاظ آلی و استقلالی)** .

نعم (استدراک است از امتناع اجتماع دو لحاظ - اگر ما قدر جامعی در کار داشته باشیم که بتوانیم به وسیله ی این قدر جامع هر دو تنزیل را بفهمانیم و شارع هم در ادله کلام را روی قدر جامع برده باشد ، شارع می تواند با ادله ی حجیت اماره ، اماره را هم بمنزله ی قطع طریقی محض قرار دهد و هم بمنزله ی قطع موضوعی طریقی قرار دهد لکن چنین قدر جامعی نداریم) **لو کان فی البین ما بمفهومه** (چیزی که به واسطه ی معنایش) **جامع بینهما (این دو تنزیل) یمکن أن یکون (دلیل دال - دلیل حجیت اماره) دلیلا علی التنزیلین و المفروض أنه (جامع) لیس (موجود نیست)**

فلا یکون (پس نمی باشد دلیل دال - دلیل بر حجیت اماره) **دلیلا علی التنزیل إلا بذاک اللحاظ الآلی** (یعنی اماره بمنزله ی قطع طریقی محض قرار بگیرد) **فیکون** (پس می باشد ان شی یعنی اماره) **حجة موجبة لتنجز متعلقه** (یعنی اگر اماره گفت نماز جمعه واجب است ، وجوب نماز جمعه بر گردن شما منجز می شود) و **صحة العقوبة علی مخالفته** (متعلق اماره) **فی صورتی إصابته** (در صورت اصابت ان شی با واقع - زیرا در این صورت ، معصیت صورت گرفته است) و **خطائه** (در صورت خطا و عدم اصابت ان شی با واقع - عقاب در این صورت بخاطر تجری است) **بناء (قید برای خطائه) علی استحقاق المتجری أو بذلک اللحاظ الآخر الاستقلالی فیکون مثله** (پس می باشد ان شی ، مثل قطع) **فی دخله (قطع) فی الموضوع و ترتیب ما له علیه من الحکم الشرعی (وجوب تصدق)** .

لا یقال علی هذا (ادله ی حجیت اماره صلاحیت دارند که دال بر این تنزیل باشند یا ان تنزیل و نمی تواند هر دو تنزیل را شامل بشوند پس باید یکی از این ها باشد و از انجایی که معلوم نیست کدام تنزیل را شامل می شوند لذا این ادله مجمل هستند . صاحب کفایه می فرماید مجمل نیست . اثر ظاهر قطع کاشفیت و طریقیست است پس ادله ی حجیت را حمل می کنیم بر تنزیل اماره به جای قطع طریقی محض - هذا می خورد به صلاحیت دلیل برای حمل بر هر یک از این دو تنزیل) **لا یکون** (دلیل اعتبار اماره نمی باشد) **دلیلا علی أحد التنزیلین ما لم یکن هناك قرینة فی البین** .

فإنه يقال لا إشكال في كونه (دليل حجيت اماره) دليلا على حجيته (شى - اماره) فإن ظهوره (تنزيل) في أنه (در اين كه) بحسب اللحاظ الآلى (تنزيل به حسب لحاظ آلى است) مما لا ريب فيه (اين ظهور از امورى است كه هيچ شكى در ان نيست) و لا شبهة تعترية (و هيچ شبهه اى عارض بر اين ظهور نمى شود) و إنما يحتاج تنزيله (اماره) بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالى من نصب دلالة عليه فتأمل في المقام فإنه دقيق و مزال الأقدام للأعلام .

و لا يخفى أنه لولا ذلك (اگر نباشد اشكال اجتماع لحاظين متضادين در شى واحد) لأمكن أن يقوم الطريق (اماره) بدليل واحد دال على إلغاء احتمال خلافه (ادله ي حجيت اماره) مقام القطع بتمام أقسامه (منظور اقسامه خمس است اما در اين جا مورد بحث قطع موضوعى وصفى و موضوعى طريقى است) و لو فيما أخذ في الموضوع على نحو الصفتية كان تامه (چه بوده باشد قطع ، تمام الموضوع) أو قيده (جزء الموضوع) و به قوامه (و به وسيله ي قطع ، قوام موضوع است) .

فتلخص مما ذكرنا أن الأمانة لا تقوم بدليل اعتبارها (اماره) إلا مقام ما (قطعى كه) ليس بمأخوذ في الموضوع أصلا (يعنى فقط جاى قطع طريقى محض مى آيد) .

نوار ۱۳۶ : نکته ، قائم مقام شدن اصول عمليه به جاى قطع

نکته : يك تفصيلی است كه مرحوم شيخ انصارى دارد ، صاحب كفايه اين تفصيل را رد مى كند و انصافا رد ايشان وارد نيست .

در ابتدای رسائل مرحوم شيخ فرموده است كه قطع موضوعى بر دو نوع است :

• قسم اول : قطع موضوعى طريقى .

مثل اين كه مولا به شما مى گويد اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعة يجب عليك التصدق . الان اين قطع ، قطع موضوعى است زيرا يك موضوع شده براى يك حكمى لكن اين قطع به چه عنوانى موضوع واقع شده است براى وجوب صدقه ؟ به عنوان اين كه كاشفيت دارد از واقع نه به عنوان اين كه اين قطع يك صفت مخصوصى است كه قائم به نفس شماست .

• قسم دوم : قطع موضوعى وصفى .

حالا حرف شيخ انصارى اين است كه اماره به جاى قطع موضوعى طريقى مى نشيند اما به جاى قطع موضوعى وصفى نمى نشيند .

اشکال صاحب کفایه بر شیخ انصاری :

صاحب کفایه می فرماید اگر آن محذور (اجتماع لحاظین متضادین در شی واحد) لازم بیاید ، اماره به جای قطع نمی نشیند مطلقا نه قطع موضوع طریقی و نه وصفی اما اگر آن محذور لازم نیاید ، نشستن اماره به جای قطع مطلقا (چه قطع موضوعی طریقی و چه وصفی) جایز است ^{۱۲} .

مطلب جدید :

بحث درباره ی این است که آیا اصول عملیه به جای قطع می نشینند یا خیر . بحث هم فعلا درباره ی قطع طریقی محض است .

بحث ما درباره ی اصول عملیه ای است که در حکم جاری می شود ، نه در موضوع . در اصول عملیه ای که در موضوع جاری می شود هیچ بحثی وجود ندارد و راحت می تواند قائم مقام قطع باشد .

بیان دو مثال :

- **مثال اول :** یکبار شما قطع دارید که نماز جمعه در زمان غیبت واجب است . این قطع شما اثرش این است که معذر و منجز است یعنی اگر مطابق با واقع بود منجز است و اگر بر خلاف واقع بود ، این قطع معذر است .
حالا می خواهیم ببینیم آیا اصول عملیه مثلا استصحاب ، هم به جای قطع طریقی محض می نشیند که اصول عملیه هم منجز و معذر بشوند ؟
- **مثال دوم :** من شک دارم شرب تنن حلال است یا حرام . اصل برائت می گوید حلال است . آیا این اصل برائت می تواند به جای قطع بنشیند یعنی اگر شما قطع به حلیت داشتید و مرتکب می شدید لکن در واقع حرام بود ، این جا شارع شما را عقاب نمی کند چون قطع معذر است حالا آیا این اصاله البرائت هم به جای قطع می نشیند یا خیر و معذر هست یا خیر ؟

سیر بحث : صاحب کفایه می فرماید اصول عملیه دو دسته هستند :

❖ **دسته ی اول :** برائت و احتیاط و تخییر . صاحب کفایه می فرماید این دسته به جای قطع طریقی محض نمی نشیند . بعد دلیل می آورد و بعد یک نفر اشکال می گیرد و صاحب کفایه به این اشکال جواب می دهد .

^{۱۲} استاد حیدری : انصافا اشکال ایشان وارد نیست . چون علت این که اماره بمنزله ی قطع موضوعی وصفی قرار نمی گیرد ، اجتماع لحاظین نیست تا بگوییم اگر اجتماع لحاظین لازم نیامد ، اماره به جای قطع موضوعی وصفی می نشیند .

❖ **دسته ی دوم :** استصحاب . ایشان می فرماید استصحاب به جای قطع طریقی محض می نشیند اما به جای قطع موضوعی مطلقاً نمی نشیند .

اصل بحث :

صاحب کفایه می فرماید اصول عملیه دو دسته هستند :

❖ **دسته ی اول :** براءت و احتیاط و تخییر

صاحب کفایه می فرماید این دسته به جای قطع طریقی محض نمی نشیند .
مثلاً شما قطع دارید به حلیت شرب تنن ، این قطع شما معذر و منجز است . اگر اصاله البراءت را جاری کردید ، این اصاله البرائه جای قطع شما را نمی گیرد یعنی معذر و منجز نیست . یعنی اگر معذر و منجز هم باشد نه به خاطر این است که جایگزین قطع است .

دلیل :

صغری : شرط قیام اصول در جای قطع طریقی محض ، سنخیت اصول با قطع طریقی محض است .
کبری : سنخیت اصول با قطع طریقی محض ، منتهی است .
نتیجه : شرط قیام اصول در جای قطع طریقی محض منتهی است .

توضیح :

صاحب کفایه می فرماید اگر این اصول ثلاثه (براءت و تخییر و احتیاط) بخواهند به جای قطع طریقی محض قرار بگیرد ، باید بین این ۳ با قطع طریقی محض سنخیت باشد . و سنخیت منتهی است لذا نمی توانند به جای قطع بنشینند .

چرا سنخیت منتهی است ؟ سنخیت یعنی همان طور که قطع طریقی محض ، کاشف از واقع است ، اصول ثلاثه هم باید کاشف از واقع باشند . در حالی که اصول ثلاثه که ناظر به واقع و کاشف از واقع نیستند بلکه این ها یک سلسله وظایف عملیه هستند برای کسی که جاهل به واقع است

و چگونه آثار چیزی که کاشف از واقع است می رود روی چیزی که کاشف از واقع نیست ؟؟

اشکال : از بین این اصول ثلاثه ، احتیاط می تواند به جای قطع طریقی محض بنشیند . یعنی همان طور که قطع منجز و معذر است ، احتیاط هم معذر و منجز است .

جواب : احتیاط بر دو نوع است :

۱. احتیاط عقلی

۲. احتیاط شرعی

بعد صاحب کفایه می فرماید احتیاط مطلقاً به جای قطع طریقی محض نمی نشیند .

سوال : چرا احتیاط عقلی جای قطع نمی نشیند ؟

دلیل :

صغری : اگر احتیاط عقلی به جای قطع طریقی محض بنشیند ، لازمه اش این است که یک شی حکم بشود برای خودش .

کبری : والاظم باطل (چون همیشه یک شی نباید حکم خودش باشد) .

نتیجه : فلملزوم مثله .

توضیح : صاحب کفایه می فرماید احتیاط عقلی نمی تواند به جای قطع طریقی محض بنشیند . زیرا معنای احتیاط عقلی ، حکم عقل به تنجز تکلیف است ^{۱۳} . معنای این که می گویند عقل حکم به احتیاط می کند ، این است که عقل حکم می کند به تنجز تکلیف . حالا اگر این احتیاط عقلی به جای قطع بنشیند ، هدف از نشستن در جای قطع این بود که اثر و حکم قطع را پیدا کند و حکم قطع ، تنجز بود لذا لازمه اش این است که یک چیزی حکم بشود برای خودش یعنی بگویند حکم احتیاط (حکم عقل به تنجز تکلیف) احتیاط است .

سوال : چرا احتیاط شرعی جای قطع نمی نشیند ؟

جواب : در احتیاط شرعی یک اشکال دیگری وجود دارد . من اجمالا می دانم یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه . شرع می گوید قف عند الشبهه . شرع می گوید احتیاط واجب است . و این احتیاط شرعی نمی تواند جای قطع بنشیند .

دلیل :

صغری : شرط قیام احتیاط شرعی به جای قطع طریقی محض ، خارجیت داشتن احتیاط است .

کبری : خارجیت داشتن احتیاط شرعی ، منتفی است .

نتیجه : شرط قیام منتفی است .

توضیح : یعنی اگر بخواهد احتیاط شرعی به جای قطع طریقی محض بنشیند لازمه اش این است که شما یک موردی به ما نشان بدهید که جای احتیاط شرعی باشد و جائی نداریم که جای احتیاط شرعی باشد زیرا شبهه بر دو نوع است یا شبهه بدویه است یا شبهه مقرون به علم اجمالی است . در شبهه بدویه که اساسا قائل به احتیاط نیستیم و در شبهات مقرون به علم اجمالی قائل به احتیاط هستیم لکن احتیاط عقلی نه شرعی پس احتیاط شرعی موردی پیدا نمی کند . **فافهم** ^{۱۴} .

^{۱۳} استاد حیدری : مرحوم فیروزآبادی این جا اشکال می گیرد که کی گفته معنای احتیاط عقلی حکم عقل به تنجز تکلیف است

^{۱۴} استاد حیدری : فافهم اشاره به این دارد که بنا بر قول ما ، احتیاط شرعی به جای قطع نمی نشیند اما بنا بر مبنای اخباری ها می نشیند زیرا آنها در شبهات بدویه قائل به احتیاط شرعی هستند .

❖ دسته ی دوم : استصحاب .

تطبيق :

و أما الأصول فلا معنى لقيامها (اصول) مقامه (قطع طريقي محض يا مطلق قطع) بأدلتها (اصول عمليه) أيضا (مثل عدم قيام اماره مقام قطع موضوعي) غير الاستصحاب لوضوح أن المراد من قيام المقام (اصول) ترتيب (بر مقام يعنى بر اصول عمليه) ما له (قطع) من الآثار و الأحكام من تنجز التكليف و غيره (معذريت) كما مرت إليه الإشارة و هي ليست (در حالى كه اصول نيستند) إلا وظائف مقررة للجاهل فى مقام العمل شرعا أو عقلا (قيد وظائف) .

لا يقال إن الاحتياط لا بأس بالقول بقيامه (احتياط) مقامه (قطع) فى تنجز التكليف لو كان (اگر در واقع تكليفى بوده باشد - زیرا اگر در واقع تكليفى نباشد ديگر تنجز تكليف معنى ندارد) .

فإنه يقال أما الاحتياط العقلي فليس إلا نفس حكم العقل بتنجز التكليف و صحة العقوبة على مخالفته لا شيء يقوم مقامه فى هذا الحكم (منجزيت) .

و أما النقلى فالزام الشارع به (احتياط) و إن كان (اگر چه مى باشد اين الزام شارع) مما يوجب التنجز و صحة العقوبة على المخالفة كالقطع إلا أنه لا نقول به فى الشبهة البدوية و لا يكون (و نمى باشد احتياط) بنقلى فى المقرونة بالعلم الإجمالى فافهم .

نوار ۱۳۷ : قائم مقام شدن استصحاب به جای قطع

مدعای صاحب کفایه این است که استصحاب به جای قطع طريقي محض می نشیند اما به جای قطع موضوعی نمی نشیند .

مثال اول : شارع فرمود الخمر حرام . شما قطع پیدا می کنید به خمیرت این مایع . الان قطع ، قطع طريقي محض است . حالا فرض کنید این مایع یقین دارید که قبلا خمر بوده است الان شک می کنید که خمیرت مایع باقی هست یا نیست بعد استصحاب خمیرت می کنید . ایا این استصحاب خمیرت به جای قطع به خمیرت می نشیند یا خیر ؟ عقیده ی صاحب کفایه این است که می نشیند یعنی همان طور که اگر شما قطع داشتید به خمیرت مایع ، حرمت مترتب می شد الان هم که استصحاب خمیرت می کند ، حرمت برش مترتب می شود .

مثال اول : مثلا شارع می فرماید اذا قطعت بوجوب الصلاة الجمعة ، يجب عليك التصدق . الان این قطع ، یک قطع موضوعی است . شما یکبار قطع به وجوب نماز جمعه پیدا می کنید که در این صورت صدقه دادن بر شما واجب می شود . اما یکبار قطع ندارید و این گونه می گویند که نماز جمعه در زمان حضور واجب بوده و

الان شک داریم بر وجوبش باقی هست یا نیست ، استصحاب وجوب نماز جمعه می کنیم . ایا این استصحاب به جای قطع موضوعی می نشیند یا خیر ؟ صاحب کفایه می فرماید خیر نمی نشیند . لذا اگر شما استصحاب وجوب نماز جمعه کردید ، صدقه دادن بر شما واجب نمی شود زیرا موضوع وجوب صدقه ، قطع به وجوب نماز جمعه است و شما قطع به وجوب نماز جمعه ندارید .

دلیل صاحب کفایه :

این دلیل را در ضمن دو مرحله بیان می کنیم .

• مرحله ی اول :

صغری : اگر ادله حجیت استصحاب ، استصحاب را بمنزله ی قطع طریقی محض و قطع موضوعی قرار دهد لازمه اش اجتماع لحاظین متضادین در شی واحد است .

کبری : والازم باطل

نتیجه : فلملزوم مثله

توضیح :

صاحب کفایه در این مرحله ی اول این را می خواهد بگوید که ادله ی حجیت استصحاب نمی تواند استصحاب را قائم مقام هر دو قطع قرار بدهد . تمام هدف صاحب کفایه در مرحله ی اول این است . ایشان می فرماید ادله ی حجیت استصحاب ، محتوای همه شان این است : لاتنقض الیقین بالشک یعنی یقین سابق را با شک لاحق نقض نکن .

محتوای لاتنقض الیقین بالشک ، این است که الیقین السابق ، کالیقین الفعلی . یعنی شمایی که نسبت به گذشته یقین داشتی و نسبت به الان شک دارید ان یقین سابق مثل یقین فعلی است . حالا اگر مراد از الیقین الفعلی هم قطع طریقی محض باشد و هم قطع موضوعی باشد دچار مشکل می شویم .

زیرا اگر مراد از الیقین الفعلی ، قطع طریقی محض باشد ، این الیقین السابق کالیقین الفعلی می شود المشکوک کالمتیقن یعنی این وجوب نماز جمعه ای که در ان شک دارید مثل آن وجوب نماز جمعه ای است که بهش یقین دارید . ان وقت نظر شما به این الیقین الفعلی ، می شود یک نظر آلی زیرا تمام توجه شما به متیقن است پس این یقین را به عنوان یک وسیله در نظر گرفته اید .

و اگر مراد از این الیقین الفعلی ، قطع موضوعی هم باشد ، این الیقین السابق کالیقین الفعلی می شود احتمال البقاء کالیقین من حیث هو هو . معنایش این است که شمایی که شک در بقاء دارید ، و احتمال بقاء می دهید ، این احتمال بقاء بمنزله ی یقین است . در این صورت نظر شما به یقین فعلی ، یک نظر استقلالی خواهد بود .

پس اگر ادله ی حجیت استصحاب ، بتواند استصحاب بمنزله ی هر دو قطع بکند لازمه اش این است که در نظر گرفتن یقین هم به نحو آلی باشد و هم به نحو استقلالی باشد و این صحیح نیست . صاحب کفایه عین این حرف را در اماره هم پیاده می کند .

ادله ی حجیت اماره (مثل خبر واحد) توانشان به این مقدار است که می آیند اماره را یا بمنزله ی قطع طریقی محض قرار می دهد یا بمنزله ی قطع موضوعی قرار می دهد و بمنزله ی هر دو قطع نمی تواند قرار بدهد زیرا لازمه اش اجتماع لحاظین متضادین در شی واحد است .

اگر ادله ی حجیت خبر واحد ، بیاید خبر واحد را بمنزله ی قطع طریقی محض قرار بدهد معنایش این می شود : خبر الواحد کالقطع . اگر مراد از این قطع ، قطع طریقی محض باشد ، در نظر گرفتن این قطع ، آلی و وسیله ای است و معنا این طور می شود : مودی الاماره کالواقع .

حالا اگر ادله ی حجیت خبر واحد بیایند همین خبر واحد را بمنزله ی قطع موضوعی هم قرار بدهد ، ادله ی حجیت خبر واحد می گویند الاماره کالقطع . بعد اگر مراد قطع موضوعی باشد معنای این طور می شود الاماره من حیث هی هی کالقطع من حیث هو هو . یعنی اماره را بمنزله ی خود صفت قطع قرار می دهد . در این صورت نظر به قطع ، یک نگاه استقلالی است .

در نتیجه لازمه اش اجتماع لحاظین متضادین در شی واحد است .

• **مرحله ی دوم :** حالا که ادله ی حجیت استصحاب نمی تواند استصحاب را بمنزله ی هر دو قطع قرار بدهد ، پس ادله ی حجیت استصحاب فقط می تواند استصحاب را بمنزله ی یک قطع قرار دهد و از بین این دو قطع ، استصحاب را بمنزله ی قطع طریقی محض قرار می دهد بخاطر اظهریت زیرا اظهر ترین صفت قطع ، کاشفیت و طریقیست است .

جواب صاحب کفایه به اشکال اجتماع لحاظین متضادین و دو اشکال بر این جواب :

صاحب کفایه در حاشیه ی شان بر رسائل آمده اند به این اشکال اجتماع لحاظین متضادین فی شی واحد ، جواب داده اند و گفته اند می توانیم یک کاری بکنیم که این اشکال لازم نیاید .

ایشان فرموده است ادله ی حجیت استصحاب می تواند استصحاب را هم بمنزله ی قطع طریقی محض قرار بدهد و هم می تواند استصحاب را بمنزله ی قطع موضوعی قرار بدهد و اشکال هم لازم نیاید .

لذا ما مجبوریم آن جوابشان را که در حاشیه ی بر رسائل بیان کرده اند ، بیان کنیم بعد در متن کفایه می فرمایند آن جوابی که ما در حاشیه ی بر رسائل دادیم ، دارای دو اشکال است .

جواب صاحب کفایه (در حاشیه رسائل) به اشکال :

ایشان می فرماید اگر ادله ی حجیت استصحاب ، استصحاب را بمنزله ی هر دو قطع قرار بدهد ، اشکال اجتماع لحاظین متضادین در شی واحد لازم نمی آید .

دلیل :

❖ **صغری :** شرط اجتماع لحاظین متضادین این است که این دو تنزیل در عرض هم و به نحو مطابقی باشد .

❖ **کبری :** این شرط در این دو تنزیل منتفی است .

❖ **نتیجه :** شرط اجتماع لحاظین متضادین در این دو تنزیل منتفی است .

توضیح :

ایشان می فرماید شرط اجتماع لحاظین این است که این دو تنزیل (تنزیل اماره به جای قطع طریقی محض و تنزیل اماره به جای قطع موضوعی) در عرض هم باشند و به نحو مطابقی باشند یعنی ادله ی حجیت خبر واحد در عرض هم این دو تنزیل را ثابت کند .

به عبارت دیگر ادله ی حجیت خبر واحد به نحو مطابقی دال بر این دو تنزیل باشد . اما صاحب کفایه می فرمایند این دو تنزیل در عرض هم نیستند بلکه در طول هم اند .

چگونه در طول هم اند ؟ می فرماید ادله ی حجیت خبر واحد دو معنی دارد . یک معنای مطابقی دارد و یک معنای التزامی .

معنای مطابقیش ، تنزیل اماره به منزله ی قطع طریقی محض است . و تنزیل دوم (تنزیل اماره بمنزله ی قطع موضوعی) معنای مطابقی این ادله نیست بلکه لازمه ی عرفیش است یعنی بعد از این که اماره بمنزله ی قطع طریقی محض قرار گرفت ، عرف این را می فهمد که اماره به منزله ی قطع موضوعی هم هست . چون اگر ما اماره را بمنزله ی قطع طریقی قرار دادیم این یعنی مودی الاماره کالواقع . عرف می گوید وقتی که محتوای اماره بمنزله ی واقع شد پس لازمه ی آن تنزیل این است که خود اماره هم بمنزله ی قطع باشد . لذا اشکال اجتماع لحاظین متضادین ایجاد نمی شود .
حال برویم سراغ استصحاب .

صاحب کفایه می گوید ادله ی حجیت استصحاب دارای دو معنی هستند .

یک معنای مطابقی که این معنی می آید مستصحاب را (وجوب نماز جمعه) بمنزله ی واقع قرار می دهد . این تنزیل اول است (استصحاب را بمنزله ی قطع طریقی محض قرار می دهد) آن وقت عرف می گوید وقتی که محتمل البقاء بمنزله ی واقع است ، پس لازمه اش این است که احتمال بقاء (استصحاب) هم بمنزله ی قطع باشد .

در نتیجه این دو تنزیل در طول هم شدند نه در عرض زیرا در منطق خواننده آید که اول باید معنای مطابقی پیدا بشود ، بعد معنای التزامی پیدا می شود .

دو اشکال صاحب کفایه بر جوابشان در حاشیه ی رسائل :

- **اشکال اول :** صاحب کفایه می خواهد در این اشکال بگوید ما ملازمه ی عرفیه را قبول نداریم .
 - ❖ **صغری :** شرط ملازمه ی عرفیه ، لزوم عرفی بین این دو تنزیل است
 - ❖ **کبری :** و لزوم عرفی بین این دو تنزیل منتفی است .
 - ❖ **نتیجه :** پس شرط ملازمه ی عرفیه بین این دو تنزیل منتفی است .
 - ❖ **توضیح :** اگر معنای مطابقی ادله ی حجیت اماره این باشد که اماره را بمنزله ی قطع طریقی محض قرار بدهد . ولی عرف از این تنزیل اول ، تنزیل دوم را بفهمد ، و بگوید لازمه ی تنزیل اول عندالعرف تنزیل دوم است ، لازمه اش این است که در ذهن عرف هر دو تنزیل بیاید و حال آنکه در ذهن عرف تنزیل دوم نمی آید چون روشن نیست برای عرف .
حالا عین همین حرف را در استصحاب می زنیم .
ما گفتیم ادله ی حجیت استصحاب دو معنی دارد . یک معنای مطابقی دارد که می آید استصحاب را بمنزله ی قطع طریقی محض قرار می دهد و یک معنای التزامی دارد که عرف می فهمد و عرف می گوید لازمه ی تنزیل اول ، تنزیل دوم است . حالا صاحب کفایه می گوید شرط ملازمه ی عرفیه این است که لازم و ملزوم هر دو در ذهن عرف بیایند در حالی که این شرط منتفی است زیرا لازم و ملزوم هر دو در ذهن عرف نمی آیند .
موقعی که یک نفر به نفر دیگری می گوید چایی بیاور . خیلی راحت ان مخاطب قند و شکر را می فهمد که باید بیاورد زیرا در ذهن عرف علامه بر چایی ، قند و شکر هم می آید .
ولی ما نحن فیه مثل چایی و قند نیست زیرا اگر در ذهن عرف این را بیاندازیم که مستصحب مثل واقع است این دیگر نمی آید که احتمال بقاء هم مثل قطع است .

• **اشکال دوم :**

- شارع فرموده است اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه ، يجب عليك التصدق .
اشکال دوم این است که :
 - صغری :** این بیان لازمه اش دور است
 - کبری :** واللازم باطل
 - نتیجه :** فلملزوم مثله
 - توضیح :** صاحب کفایه می گوید اگر این را بگوییم که تنزیل اول بالمطابقه است و تنزیل دوم بالالتزام است لازمه اش دور است .
- **سوال :** چگونه لازمه اش دور است ؟
- **جواب :** تنزیل اول متوقف می شود بر تنزیل دوم و تنزیل دوم متوقف می شود بر تنزیل اول .

در مثال ما ، موضوع عبارت است از قطع به وجوب صلاه جمعه . حکم هم وجوب تصدق است . الان موضوع ما از دو جزء تشکیل شده است : قطع + وجوب صلاه جمعه . و باید هر دو جزء ثابت بشود تا اثر یعنی وجوب صدقه هم مترتب بشود .

اگر ادله ی حجیت استصحاب بالمطابقه دال بر تنزیل اول باشد یعنی می آید مستصحاب را بمنزله ی واقع قرار می دهد (المستصحاب كالواقع یعنی وجوب نمازی جمعه ای که در آن شک دارید مثل واقع است) . مستصحاب وجوب نماز جمعه است (یعنی یک جزء از موضوع) . تنزیل باید اثر داشته باشد چون اگر اثر نداشته باشد لغو است . پس این که ادله ی حجیت استصحاب می آید مستصحاب را بمنزله ی واقع قرار می دهد ، بخاطر اثر است و اثر وجوب تصدق است و لکن فرض این است که این وجوب صدق اثر یک موضوع مرکب است . به صرف این که مستصحاب بمنزله ی واقع قرار داده شد ، آن اثر بار نمی شود .

چون موضوع وجوب تصدق عبارت است از : قطع + وجوب صلاه جمعه شما با تنزیل اول ، جزء دوم یعنی وجوب صلاه جمعه را درست کردید . اما اثر که وجوب صدقه باشد اثر جزء الموضوع نیست بلکه اثر کل موضوع است . اگر بخواهد این تنزیل اول درست بشود (زیرا تنزیل متوقف به اثر است و با تنزیل اول به تنهایی اثر مترتب نمی شود) متوقف بر تنزیل دوم است زیرا با تنزیل دوم (احتمال بقاء كالقطع) ، جزء دوم موضوع (قطع) درست می شود . و تنزیل دوم هم متوقف است بر تنزیل اول . بخاطر همین توضیحاتی که بیان شد . چون اگر بخواهد احتمال بقاء بمنزله ی قطع باشد ، این تنزیل بخاطر مترتب کردن اثر (وجوب صدقه) است . و این اثر یعنی وجوب صدقه ، اثر قطع نیست بلکه اثر کل است پس اگر تنزیل دوم که قطع را برای ما درست کرد ، بخواهد یک تنزیل دارای اثر باشد ، باید جزء دیگر موضوع هم درست بشود که این جزء دیگر موضوع با تنزیل اول درست می شود لذا تنزیل دوم هم متوقف می شود بر تنزیل اول .

نکته : این نوار عبارت خوانی و تطبیق نداشت .

نوار ۱۳۸ : تطبیق جلسه ی قبل

[عدم قیام الاستصحاب مقام القطع الموضوعی]

ثم لا يخفى أن دليل الاستصحاب أيضا (مثل دليل اماره) لا يفى بقيامه (وافی نمی باشد دلیل استصحاب ، به قیام کردن استصحاب ، مقام قطعی که در موضوع اخذ شده است) **مقام القطع المأخوذ فی الموضوع** مطلقا (هر ۴ قسم قطع موضوعی - یعنی قطع موضوعی طریقی با هر دو قسمش و قطع موضوعی وصفی با هر دو قسمش) و أن مثل لا تنقض اليقين (ادله ی حجیت استصحاب) لا بد من أن يكون مسوقا إما **بلحاظ المتيقن أو بلحاظ نفس اليقين** (این ادله آورده شده یا بلحاظ متیق یعنی ادله ی استصحاب یا

استصحاب را بمنزله ی قطع طریقی محض قرار می دهد ، یا بلحاظ یقین ادله ی استصحاب ، استصحاب را بمنزله ی قطع موضوعی قرار می دهد .) .

و ما ذکرنا فی الحاشیة (بر رسائل) فی وجه (علت) تصحیح لحاظ واحد (یعنی ما در حاشیه گفته ایم که یک لحاظ می تواند مصحح دو تنزیل باشد اما این لحاظ ، لحاظ آلی است) فی التنزیل (منظورش هر دو تنزیل است) منزلة الواقع (تنزیل اول - یعنی تنزیل مودی و مستصحب بمنزله ی واقع) و القطع (تنزیل دوم - تنزیل اماره و شک بمنزله ی قطع) و أن دلیل الاعتبار (دلیل حجیت اماره و استصحاب) إنما یوجب (بالمطابقه) تنزیل المستصحب و المؤدی منزلة الواقع و إنما (می خواهد بگوید تنزیل دوم بالملازمه است) کان تنزیل القطع فیما له دخل فی الموضوع (می باشد بمنزله ی قطع کردن^{۱۵}) اماره و استصحاب را بمنزله ی قطع کردن (در قطع موضوعی) بالملازمه (عرفیه) بین تنزیلهما (مودی و مستصحب بمنزله ی واقع) و تنزیل القطع بالواقع تنزیلا و تعبدا (قید واقع) منزلة القطع بالواقع حقیقه (ما در تنزیل دوم گفتیم که اماره به منزله ی قطع است اما صاحب کفایه به جای تعبیر ما از این تعبیر استفاده می کند که : قطع به واقع تنزیلی بمنزله ی قطع به واقع وجدانی است) لا یخلو (خبر ما ذکرنا) من تکلف (اشاره به اشکال اول دارد ، مرحوم مشکینی در حاشیه می فرماید و فیه منع الملازمه العرفیه یعنی عرف هرگز تنزیل دوم را لازمه ی تنزیل اول نمی داند) بل تعسف (اشاره به لزوم دور) .

فإنه (در واقع بیان تعسف و دور است . دو مثال در ذهنتان باشد . اول : اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعة ، یجب علیک التصدق (در این مثال می گویند موضوع مرکب است) . دوم : المجتهد العادل یجوز تقلیده (در این مثال می گویند موضوع مطلق و مقید است)) لا یکاد یصح تنزیل (تنزیل اول - مودی اماره بمنزله ی واقع است) جزء الموضوع (وجوب صلاه جمعه - می گوید این تنزیل اول درست نیست مگر این که جزء دیگر (قطع) هم درست بشود . زیرا تنزیل بلحاظ اثر است و الا تنزیل لغو است و اثر نیم اید مگر این که هر دو جزء موضوع بیاید) أو قیده (صحیح نمی باشد تنزیل قید موضوع مثل عدالت) بما هو كذلك (به عنوان این که جزء و قید ، جزء و قید است) بلحاظ أثره (حال برای تنزیل - در حالی که این تنزیل به لحاظ اثر موضوع است و اثر موضوع در مثال اول وجوب تصدق و در مثال دوم جواز تقلید است) إلا فیما کان جزؤه الآخر (مگر در موردی که بوده باشد جزء دیگر موضوع - قطع) أو ذاته (مگر در موردی که بوده باشد ذات موضوع یعنی مجتهد) محرزا بالوجدان أو تنزیله (احراز بشود به وسیله ی تنزیل آن جزء دیگر یا ذات) فی عرضه (در عرض جزء اول یا قید - یعنی ادله ی حجیت اماره و استصحاب دال باشند در عرض هم ، بر این دو تنزیلا) .

^{۱۵} استاد حیدری : محشین این جا اشکال گرفته اند که اقا ، تنزیل قطع که نشده است بلکه تنزیل اماره بمنزله ی قطع شده نه این که قطع را نازل منزل چیز دیگری می کنند . اما این گونه که ما ترجمه کردیم دیگر این اشکال وارد نیست .

فلا يكاد يكون دليل الأمانة (ادله ی حجیت اماره) أو الاستصحاب دليلاً على تنزيل جزء الموضوع (وجوب نماز جمعه) ، ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الآخر (قطع - ادله ی حجیت اماره و استصحاب دليل بر تنزيل جزء اول نیست مگر این که دلیل بر تنزيل جزء دوم هم باشد یعنی اگر بخواهد دليل بر تنزيل جزء اول باشد باید دال بر تنزيل جزء دوم هم باشد) فيما لم يكن محرزا حقيقة (می خواهد بگوید اگر جزء دیگر حقیقتاً احراز نشده بود ، حداقل باید احراز تنزیلی باشد)

و فيما لم يكن دليل على تنزيلهما (دو جزء موضوع که یک قطع باشد و یکی هم وجوب نماز جمعه) بالمطابقة (یعنی ادله ی حجیت اماره و استصحاب بالمطابقه نمی توانند دال بر این دو تنزيل باشند چون می شود اجتماع لحاظین متضادین فی شی واحد) كما في ما نحن فيه على ما عرفت ، لم يكن دليل الأمانة دليلاً عليه أصلاً (پس نمی باشد دليل اماره ، دليل بر تنزيل جزء دیگر یعنی اگر دليل اماره دليل بر تنزيل جزء اول شد نمی تواند دليل بر جزء دیگر باشد) فإن (علت برای لم يكن) دلالتی (زیرا دلالت دليل اماره) على تنزيل المؤدى (تنزيل اول - تنزيل مودی به منزله ی واقع) تتوقف على دلالتی (دلالت دليل اماره) على تنزيل القطع (تنزيل دوم) بالملازمة و لا دلالة له (دليل اماره) كذلك (تنزيل القطع بالملازمة - إلا بعد دلالتی (دليل اماره) على تنزيل المؤدى فإن الملازمة إنما تكون بين تنزيل القطع به (مودی) منزلة القطع بالموضوع الحقيقي (تنزيل دوم) و تنزيل المؤدى منزلة الواقع (تنزيل اول) فإن الملازمة إنما تكون بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي و تنزيل المؤدى منزلة الواقع] كما لا يخفى فتأمل جيداً فإنه لا يخلو عن دقة .

ثم (می گوید اگر جوابی که در حاشیه ی بر رسائل دادیم درست باشد ، استصحاب می تواند به جای مطلق القطع بنشیند) لا يذهب عليك أن هذا (توجیه در حاشیه) لو تم لعم (شامل کلیه اقسام قطع می شود) و لا اختصاص له بما إذا كان القطع مأخوذاً على نحو الكشف.

نوار ۱۳۹ : حکم چهارم از احکام قطع

مطلب اول :

اگر قطع به حکم بخواهد برای یک حکمی موضوع بشود ، ۱۲ صورت دارد که صاحب کفایه فقط ۴ صورت را مطرح کرده است . از این ۴ صورت ، ۳ صورت محال و یک صورت ممکن است .

- صورت اول : قطع به حکم موضوع برای خود همان حکم مقطوع به باشد . مثل اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة ، تجب صلاة الجمعة . این صورت باطل است .

دلیل :

صغری : این صورت لازمه اش دور است (چون قطع به حکم متوقف بر حکم است و حکم هم متوقف بر قطع به حکم است .

قطع به حکم متوقف به حکم است زیرا در واقع باید یک حکمی باشد تا قطع به آن پیدا بشود . و از آن طرف فرض این است که قطع به این حکم ، موضوع شده برای همین حکم پس آن حکم هم متوقف است بر قطع به حکم زیرا تا موضوع نیاید حکم هم نمی آید .)

کبری : و الازم باطل یعنی دور باطل است .

نتیجه : فلملزوم مثله .

• **صورت دوم :** قطع به یک حکمی موضوع بشود برای مثل این حکم نه خود آن حکم . این صورت هم محال و باطل است . مثل اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه ، يجب صلاه الجمعه بمثل ذالك الوجوب المقطوع لا نفسه .

دلیل :

صغری : این صورت لازمه اش اجتماع مثلین است . (چون قطع به این حکم که پیدا کردی ، خود این حکم می آید ، بعد قطع به این حکم موضوع برای مثل این حکم هم هست در نتیجه وقتی قطع به این حکم هم آمد ، مثل این حکم هم می آید روی این موضوع در نتیجه می شود اجتماع مثلین زیرا لغو است)

کبری : والازم باطل (اجتماع مثلین باطل است)

نتیجه : فلملزوم مثله

• **صورت سوم :** قطع به یک حکمی ، موضوع بشود برای ضد این حکم مقطوع به . این صورت هم محال و باطل است . مثل اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه ، تحرم صلاه الجمعه

دلیل :

صغری : این صورت لازمه اش اجتماع ضدین است (چون قطع به حکم که پیدا کردی این حکم می آید بعد خود قطع به حکم موضوع است برای ضد این حکم لذا ضد این حکم هم می آید در نتیجه اجتماع ضدین لازم می آید)

کبری : والازم باطل

نتیجه : فلملزوم مثله

• **صورت چهارم :** قطع به یک مرتبه ی از حکم (مثلا انشاء) موضوع بشود برای خود همان حکم اما در مرتبه ی دیگر یا مثل آن حکم در مرتبه ی دیگر یا ضد آن حکم در مرتبه ی دیگر .

مثل اذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه انشا (اگر قطع پیدا کردی به وجوب انشائی صلاه جمعه) تجب صلاه الجمعه فعلا (نماز جمعه بالفعل بر تو واجب می شود)

در بحث اجتماع امر و نهی خوانده اید که بنا بر عقیده ی صاحب کفایه مراتب حکم ۴ تا است . اول مرحله ی اقتضا (یعنی این عمل مصلحت یا مفسده دارد) بعد مرحله ی انشاء (یعنی جعل الحکم) بعد مرحله ی فعلیت (ابلاغ الحکم) و بعد مرحله ی تنجز (بر گردن مکلف آمدن) . حالا در این صورت قطع به یک مرتبه از حکم موضوع می شود برای همان حکم اما در مرتبه ی دیگر یا موضوع شود برای مثل آن حکم یا برای ضد آن حکم .

این صورت امکان دارد زیرا ۳ محذور قبلی (دور ، اجتماع ضدین ، اجتماع مثلیین) لازم نمی آید . چون این محذور ها یک شرطی دارند و آن شرط اتحاد رتبه است .

مطلب دوم : ظن هم دو صورت دارد اما صاحب کفایه ۳ صورت آن را بیان کرده است .

- **صورت اول :** ظن به یک حکمی موضوع بشود برای خود همین حکم مظنون . مثل اذا ظننت بوجوب صلاه الجمعه ، تجب عليك صلاه الجمعه . این صورت محال است بخاطر دور لکن دور این جا ظنی است بر خلاف صورت اول قطع که دور آن قطعی است . دور چه ظنی و چه قطعی محال است . تقریر دور به همان تقریر دور در صورت اول قطع است .
 - **صورت دوم :** ظن به یک حکمی موضوع بشود برای مثل این حکم مظنون .
 - **صورت سوم :** ظن به یک حکمی موضوع بشود برای ضد این حکم مظنون .
- صورت دوم و سوم صحیح هستند .

دلیل :

چون در ظن احتمال خلاف وجود دارد ، جعل یک حکم دیگر (مثل یا ضد) در مورد آن ممکن است .

شما ظن دارید به یک حکمی ولی از انجامی که در ظن احتمال خلاف وجود دارد و احتمال دارد در واقع این حکم نباشد ، لذا این محل هست که شارع درباره ی این موضوع یک حکم دیگر جعل بکند. اما در قطع این بیان صحیح نیست هرچند در قطع هم ممکن است که مخالف با واقع در بیاید اما من در قطع احتمال مخالفت با واقع نمی دهم .

اشکال :

مستشکل می گوید این صورت دوم و سوم ، شامل یک چیز دیگر هم می شوند که این چیز باطل است .

سوال : ان چیز ، چیست ؟ انسان ظن پیدا بکند به فعلیت حکم یعنی به مرتبه ی فعلی حکم ، ان وقت ظن به این مرتبه ، موضوع بشود برای مرتبه ی فعلیت . یعنی هر دو فعلی باشد لکن موضوع باشد برای مثل یا ضد آن حکم . یعنی ظن به مرتبه ی فعلی حکم موضوع بشود برای مثل همان حکم در مرتبه ی فعلیت یا موضوع بشود برای ضد آن حکم در مرتبه ی فعلیت .

بیان مثال :

اذا ظننت بوجوب صلاه الجمععه فعلا ، تجب صلاه الجمععه فعلا بمثل ذالك الوجوب المظنون به .
و این صورت باطل است زیرا لازمه اش اجتماع مثلین و اجتماع ضدین است .
شما ظن دارید به وجوب فعلی نماز جمععه ، حالا ظن به این ، موضوع بشود برای مثل این . یعنی
موضوع بشود برای وجوب فعلی صلاه جمععه که این وجوب مثل آن وجوبی است که به ان ظن پیدا
کرده بودید . این می شود اجتماع مثلین . زیرا شما ظن پیدا می کنید به ، این که نماز جمععه هم
آن وجوبی را داشته که شما به ان ظن داشتی و هم مثل آن وجوب را دارد و این می شود ظن به
اجتماع مثلین و ظن به اجتماع مثلین محال است .

جواب صاحب کفایه :

ایشان یک کاری می کند که ما دو تا فعلی داشته باشیم و با اختلاف مرتبه کار را خراب می کند .
می گوید شما ظن دارید به این مرتبه فعلی و این یک معنی دارد و آن حکم فعلی دیگر که می آید
یک معنای دیگر دارد . یعنی صاحب کفایه می گوید همان طور که عقیدش این است که حکم ۴
مرتبه دارد ، معتقد است که حکم فعلی هم بر دو نوع است بعد می گوید شما ظن دارید به یک نوع
از حکم فعلی بعد این می شود موضوع برای نوع دیگر حکم فعلی لذا اجتماع مثلین و ضدین لازم
نمی آید زیرا شرط این دو ، اتحاد رتبه است .
ایشان می فرماید : حکم فعلی بر دو نوع است :

۱. حکم فعلی حتمی یعنی حکمی که مکلف به ان قطع دارد و لذا منجز شده است .
۲. حکم فعلی تعلیقی یعنی حکمی که اگر مکلف به ان قطع پیدا کند ، منجز می شود .
با حفظ این نکته ، ظن به یک حکم فعلی می تواند موضوع برای حکم فعلی دیگر (مثل یا
ضد آن حکم فعلی مظنون) بشود .
زیرا حکم فعلی مظنون ، حکم فعلی تعلیقی و حکم فعلی مترتب بر ظن ، حکم فعلی منجز
است (بخاطر وجود موضوع آن)
و اختلاف مرتبه مانع از اجتماع مثلین و ضدین است .

اشکال : چگونه شارع می تواند درباره ی حکم فعلی تعلیقی ، اصل یا اماره ای که منجر به مثل یا
ضد آن حکم می شود قرار بدهد؟! با این که اجتماع مثلین یا ضدین است ؟

جواب : در مباحث جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری خواهد آمد که جمع حکم فعلی تعلیقی با
۳ امر زیر ممکن است :

۱. حکم فعلی دیگر (مثل یا ضد) به مقتضای اصل
۲. احکم فعلی دیگر به مقتضای اماره

۳. حکم فعلی دیگر به مقتضای دلیلی که در موضوع آن ، ظن به حکم فعلی اخذ شده است .
که یعنی خود همین دلیل

تطبيق :

الأمر الرابع إبيان امتناع أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه

لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم (ممكن نیست قطع به یک حکمی اخذ بشود) في موضوع نفس هذا الحكم (در موضوع همین حکمی که به آن قطع داریم) للزوم الدور و (عطف بر نفس) لا مثله (ممكن نیست اخذ بشود قطع به حکم در موضوع مثل این حکم) للزوم اجتماع المثليين و لا ضده للزوم اجتماع الضدين نعم يصح أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أخرى منه أو مثله أو ضده.

و أما الظن بالحكم فهو و إن كان (اگر چه می باشد ظن به حکم) كالقطع في عدم جواز أخذه (ظن به حکم) في موضوع نفس ذاك الحكم المظنون إلا أنه لما كان معه (چون که می باشد با ظن به حکم) مرتبة الحكم الظاهري محفوظة (یعنی شارع می تواند درباره ی ظن به حکم یک حکم دیگر جعل کند) كان جعل حكم آخر في مورده (ظن به حکم) مثل الحكم المظنون أو ضده بمكان من الإمكان.

إن قلت إن كان الحكم المتعلق به الظن فعليا (اگر حکمی که تعلق گرفته است به آن حکم ، ظن ، فعلی باشد) أيضا (مثل حکم مترتب بر ظن) بأن يكون الظن متعلقا بالحكم الفعلي ، لا يمكن أخذه (ظن به حکم فعلی) في موضوع حكم فعلي آخر مثله (حکم مظنون) أو ضده لاستلزامه (زیرا اخذ ظن به حکم فعلی در موضوع حکم فعلی دیگر مستلزم می باشد) الظن باجتماع الضدين أو المثليين (و هردو باطل اند) و إنما يصح أخذه (ظن به حکم فعلی) في موضوع حكم آخر كما في القطع طابق النعل بالنعل .

قلت يمكن أن يكون الحكم (حکمی که ظن به آن پیدا کردی ، یعنی در ناحیه ی موضوع) فعليا بمعنى (حکم فعلی تعلیقی) أنه لو تعلق به القطع (اگر قطع به این حکم تعلق بگیرد) على ما هو عليه من الحال (بر همان حالی که این حکم بر روی آن حال است) لتنجز (منجز می شود آن حکم) و استحق على مخالفته العقوبة .

و مع ذلك (فعلی بودن حکم مظنون ، فعلی به معنای مذکور یعنی فعلی تعلیقی) لا يجب على الحاكم دفع عذر المكلف (عذرش جاهل بودن است) برفع جهله لو أمكن (زیرا رفع جهل برای هر حاکمی ممکن نیست) أو (عطف بر برفع جهله) بجعل لزوم الاحتياط عليه (مکلف) فيما أمكن (در غیر دوران بین محذورین) بل (صاحب کفایه می فرماید شارع می تواند درباره ی این حکم فعلی تعلیقی ، یک اصل عملی بیاورد ، یا اماره ای بیاورد یا همین دلیل را بگوید مثلا بگوید اذا ظننت بوجوب صلاة الجمعة فعلا ، يجب عليك صلاة الجمعة فعلا) يجوز جعل أصل أو أماره مؤدية إليه (منجر می شوند به همان حکم فعلی مظنون)

تاراً و إلى ضده (حکم فعلی مزنون) آخری و لا یکاد یمکن مع القطع به (حکم) جعل حکم آخر مثله
أو ضده كما لا يخفى فافهم .

[امتناع أخذ القطع بحکم فی موضوع مثله أو ضده]

إن قلت كيف یمکن ذلك (جعل اصل و اماره و) و هل هو (نیست این جعل) إلا أنه یمکن مستلزماً
لاجتماع المثلین أو الضدین .

قلت : لا بأس باجتماع الحکم الواقعی الفعلی بذاک المعنی (اشکالی ندارد که جمع بشود حکم واقعی
فعلی تعلیقی با یک حکم دیگری (مثل یا ضد)) (تفسیر ذاک المعنی) لو قطع به من باب الاتفاق
لتنجز ، مع حکم آخر فعلی فی مورده (حکم واقعی فعلی بذاک المعنی) بمقتضی الأصل أو الأماره أو
دلیل أخذ فی موضوعه (دلیل) الظن بالحکم بالخصوص (قید ظن - یعنی خصوص ظن - نمی خواهد
بگوید ظن خاص ، ربطی به آن ندارد بلکه می خواهد بگوید موضوع این دلیل خصوص ظن است و حالات دیگر
نیست) علی ما (متعلق به لایاس) سیأتی من التحقیق فی التوفیق بین الحکم الظاهری و الواقعی .

نوار ۱۴۰ : حکم پنجم از احکام قطع (موافقت التزامیه)

در بحث امروز ۳ مطلب داریم .

مطلب اول : اگر مکلف قطع به تکلیف پیدا کرد ، تکلیف بر او منجز می شود اما درباره ی مقتضی تنجز تکلیف
دو نظریه وجود دارد :

• نظریه ی اول (جماعتی از علما) :

مقتضای تنجز تکلیف دو چیز است :

۱. موافقت عملیه . یعنی شما باید عملاً با این تکلیف موافقت کنید یعنی اگر واجب است

انجامش بدهید و اگر حرام است ترکش نکنید .

۲. موافقت التزامیه . التزام یعنی اعتقادیه یعنی باید اعتقاد داشته به این تکلیف . یعنی بی

اعتقاد نباشی و اعتقاد به غیر این تکلیف هم نداشته باشی .

مثل این که شما قطع دارید شرب خمر حرام است . الان این حرمت شرب خمر بر شما منجز

است . نظریه ی اول این است که این حرمت شرب خمر که منجز شد ، از ما دو چیز می

خواهد یکی این که شرب خمر را ترک نکنید و دوم این که اعتقاد داشته باشیم به حرمت .

• نظریه ی دوم (صاحب کفایه) :

مقتضای تنجز تکلیف فقط موافقت عملیه است . البته اگر عبد موافقت التزامیه داشته باشد درجه اش

نزد مولا بالا می رود . اگر نداشته باشد درجه اش پایین می آید .

دلیل صاحب کفایه :

حاکم در باب اطاعت و معصیت عقل است . یعنی چه کسی می گوید اطاعت عبد از مولا لازم است ؟ عقل . اگر هم شرع حرفی بزند ، حرف شرع ، ارشادی خواهد بود . در باب معصیت هم همین طور است . کسی که می گوید معصیت از مولا قبیح است ، عقل است . عقل عبدی که موافقت عملیه کرده ، ممتثل و مطیع می شمارد مطلقا (یعنی اعم از این که موافقت التزامیه بکند یا خیر)

بیان دو نکته :

۱. در اصول دین ، موافقت اعتقادی لازم است ، لذا بحث ما در فروع دین است .
۲. بحث ما در توصیلات است . لذا کسانی که می گویند موافقت التزامیه لازم نیست می گویند این ادله ای که شما می گویند و بیان می کنید مربوط به تعبدیات است و تعبدیات محل بحث ما نیست .

تطبیق :

هل تنجز التكليف بالقطع (ایا منجز شدن تکلیف به وسیله ی قطع - یعنی اگر مکلف قطع به تکلیف پیدا کرد این تکلیف منجز می شود) **كما يقتضى موافقته عملا** (همان طور که تنجز تکلیف اقتضاء می کند عقلا ، موافقت عملی تکلیف را) **يقتضى موافقته التزاما** (ایا اقتضی می کند این تنجز تکلیف ، موافقت تکلیف را اعتقادا ؟) **و التسليم له اعتقادا** (تسلیم شدن برای آن تکلیف را اعتقادا - اعتقادا قید تسلیم است) **و انقيادا كما هو** (تسلیم اعتقادی) **اللازم فى الأصول الدينيه و الأمور الاعتقادية** (در امور اعتقادی لازم می باشد) **بحيث** (اگر منجز شدن تکلیف از ما دو چیز را (موافقت عملی ، موافقت التزامی) بخواهد ، هر کدام از این دو چیز یک اطاعت دارد و یک معصیت دارد) **كان له** (به گونه ای که می باشد برای تکلیف) **امثالان و طاعتان إحداهما** (یکی از این دو امثال و اطاعت) **بحسب القلب و الجنان و الأخرى بحسب العمل بالأركان** (منظور از ارکان ، اعضاء بدن است) **فيستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاما و لو مع الموافقة عملا** (پس استحقاق دارد مکلف ، عقوبت را بر عدم موافقت التزامیه هر چند که موافقت عملی کرده باشد یعنی یک عقاب دارد و یک ثواب) **أو لا يقتضى** (عدل يقتضى) **فلا يستحق العقوبة عليه** (عدم موافقت التزامیه) **بل إنما يستحقها** (مستحق می باشد مکلف عقوبت را) **على المخالفة العملية** .

الحق هو الثانى (اقتضی نمی کند موافقت التزامیه را) **لشهادة الوجدان** (مراد از وجدان عقل است) **الحاكم فى باب الإطاعة و العصيان بذلك** (عدم الاقتضی) **و** (عطف بر شهاده) **استقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممتثل** (اطاعت کرده است عملا) **لأمر سيده إلا المثوبة دون العقوبة و لو لم يكن متسلما و ملتزما به** (امر سید) **و معتقدا و منقادا له و إن كان ذلك** (عدم التزام مکلف) **يوجب تنقيصه** (کم کردن عبد را یعنی درجه اش پایین می آید) **و انحطاط درجته لدى سيده لعدم اتصافه بما يليق** (

چون متصف نشده است این عبد به چیزی که سزاوار است که متصف بشود عبد به آن چیز (أن يتصف العبد به من) بیان ما یلیق (الاعتقاد بأحكام مولاه و الانقياد لها و هذا) انحطاط - بله درجه ی عبد پایین می آید اما معنایش این نیست که عقاب می شود (غیر استحقاق العقوبة علی مخالفته) عبد (لأمره أو نهيه التزاما) قید مخالفت (مع موافقته عملا كما لا يخفى) .

مطلب دوم :

اگر موافقت التزامیه واجب شد ، موافقت التزامیه مطلقا واجب است یعنی اعم از این که موافقت قطعه ی عملیه ممکن باشد یا خیر .

صاحب کفایه می فرماید اگر ما بگوییم موافقت التزامیه واجب است ، همه جا واجب است یعنی چه موافقت قطعی عملیه ممکن باشد و چه ممکن نباشد .

مثال اول : شما قطع دارید که شرب تنن حرام است . خب عملا ترکش می کنید . اگر بگوییم موافقت التزامیه واجب است یعنی باید اعتقاد به حرمت هم داشته باشید . در این مثال موافقت قطعی عملیه ممکن است .

مثال دوم : دوران امر بین محذورین . که در این صورت موافقت قطعی ی عملیه ممکن نیست چون حضرت عالی عملا یا انجام می دهید (که در این صورت با وجوب می سازد) یا انجام نمی دهید (که در این صورت با حرمت می سازد) یعنی شما نمی توانی یک کاری بکنی که هر دو را انجام ندهی . اما این جا موافقت التزامیه ممکن است و موافقت التزامیه هم در این جا موافقت التزامی اجمالیه است یعنی می گویی : واجب تعالی ، من معتقد به حکم واقعی این عمل هستم .

مثلا دفن میت منافق که ما شک می کنیم واجب هست یا حرام است . موافقت قطعی عملیه ممکن نیست . اما موافقت التزامیه ممکن است و می گویی من اعتقاد دارم به همان حکمی که در واقع ، دفن میت منافق دارد حالا هر حکمی که می خواهد باشد .

نکته : اگر موافقت التزامیه ی تفصیلیه واجب باشد ، در دوران امر بین محذورین موافقت التزامیه واجب نیست .

دلیل :

اولا موافقت التزامیه ی تفصیلیه مقدور نیست . چون فرض این است که امر دائر بین محذورین است شما اگر بخواهید اعتقاد داشته باشید به وجوب ، نمی شود و اگر هم بخواهید اعتقاد به حرمت داشته باشید ، باز هم نمی شود .

ثانیا به هر دو حکم هم نمی شود اعتقاد داشته باشیم زیرا معقول نیست . اگر هم بگوییم که معتقد بشویم به یکی از این دو تا به صورت مخیر . این هم نمی شود زیرا اولاً تشریح است زیرا اگر از بین این دو تا ، اعتقاد به یکی پیدا کردی ، یعنی اعتقاد پیدا کردی به یک چیزی که یقین به آن چیز نداری و این تشریح است (

ادخال ما لا يعلم في الدين ، في الدين) ثانياً اگر یک تکلیفی در واقع وجود دارد ، این تکلیف از ما می طلبد که معتقد به خودش بشویم نه به خودش یا ضدش .

تطبيق :

أعذر الموافقة الالتزامية في بعض الموارد

ثم لا يذهب عليك أنه على تقدير لزوم الموافقة الالتزامية (بر فرض که بپذیریم موافقت التزامیه لازم باشد) لو كان المكلف متمكناً منها (اگر مکلف قادر باشد بر موافقت التزامیه – این عبارت زیادی مخمل است و آوردنش صحیح نیست چون ۳ ، ۴ خط بعد عبارتی دارد به این عبارت و ان ابیت ، این ان ابیت می خواهد بگوید اگر مطلب بالا را قبول نکردید و گفتید که فقط موافقت التزامیه ی تفصیلیه لازم است یعنی از عبارت ان ابیت صحبت می رود روی موافقت التزامیه ی تفصیلیه و قبل از آن سر صحبت روی موافقت التزامیه ی اجمالی است لذا این لو کان معنی ندارد زیرا در موافقت التزامیه ی اجمالی قطعاً مکلف قادر بر آن است) لوجب و لو فيما لا يجب عليه الموافقة القطعية عملاً (هر چند در مواردی که موافقت قطعیه عملیه بر مکلف واجب نیست – چرا در ان موارد واجب نیست ؟ چون مقدور نیست و منظور دوران بین محذورین است) و لا يحرم المخالفة القطعية عليه كذلك (عملاً) أيضاً (مثل عدم وجوب موافقت قطعیه) لامتناعهما (موافقت و مخالفت قطعیه ی عملیه) كما إذا علم إجمالاً بوجوب شيء أو حرمة (دفن میت منافق) للتمكن (علت برای لوجب) من الالتزام (زیرا مکلف قادر بر این است که اعتقاد داشته باشد) بما (حکمی که) هو الثابت واقعا و الانقياد له و الاعتقاد به بما هو الواقع و الثابت و إن لم يعلم أنه (حکم) الوجوب أو الحرمة.

و إن أبيت إلا عن لزوم الالتزام به (حکم) بخصوص عنوانه (حکم – یعنی عنوان حکم را پیدا کند و باید به خصوص عنوان حکم ملتزم باشی ، وجوب یا حرمت) لما كانت موافقته القطعية الالتزامية حينئذ (حين لزوم التزام به حکم به خصوص عنوان حکم) ممكنة و لما وجب عليه الالتزام بواحد قطعاً (و واجب نیست بر مکلف ، اعتقاد به یکی از دو حکم) فإن محذور (تشریح) الالتزام بضع التکلیف عقلاً ليس بأقل من محذور عدم الالتزام به (تکلیف) بداهة مع ضرورة (می خواهد بگوید اگر تکلیفی در واقع از ما وجوب اعتقاد را بطلد ، وجوب اعتقاد به خودش را می طلبد نه اعتقاد به خودش یا غیر خودش) أن التکلیف لو قيل باقتضائه للالتزام (اگر گفته شود که اقتضا می کند تکلیف ، التزام را یعنی اگر بگوئیم مقتضای تکلیف ، موافقت التزامیه هم هست) لم يكذ يقتضى إلا الالتزام بنفسه عينا لا الالتزام به (آن تکلیف) أو بضده تخييراً .

مطلب سوم :

سوال : آیا در دوران امر بین محذورین ، اصل حکمی یا موضوعی جاری می شود یا خیر ؟

مثال اول : من شک داریم دفن میت منافق ، واجب هست یا حرام است . آیا اصل حکمی جاری می شود . بگوییم اصل عدم وجوب است و اصل عدم حرمت است .

مثال دوم : یک خانمی هست که این اقا نمی داند قسم خورده که مباشرت بکند با این خانم یا قسم خورده که ترک مباشرت بکند بنابراین اجمالا می داند که مباشرت با این خانم واجب است یا حرام است . بعدما بیاییم اصل موضوعی پیاده کنیم یعنی استصحاب را مثلا و بگوییم اصل عدم حلف بر مباشرت و از آن طرف هم اصل عدم حلف بر ترک مباشرت است .

جواب صاحب کفایه : اگر جاری شدن دو اصل ، از جهات دیگر اشکالی نداشته باشد ، از جهت موافقت یا مخالفت التزامیه اشکالی ندارد . چون در دوران امر بین محذورین ، اگر بگوییم موافقت التزامیه ی اجمالی لازم است که امکان دارد و می توان چنین موافقتی کرد و اگر بگوییم که موافقت التزامیه ی تفصیلیه لازم است ، در این جا واجب نخواهد بود زیرا مقدر و ممکن نیست .

تطبیق :

و من هنا قد انقدح أنه لا يكون من قبل لزوم الالتزام (نمی باشد از ناحیه ی لزوم اعتقاد) مانع عن إجراء الأصول الحكمية أو الموضوعية في أطراف العلم (علم اجمالی - دوران امر بین المحذورین) لو كانت جارية مع قطع النظر عنه (لزوم التزام - یعنی با قطع نظر از لزوم التزام ، این اصول جارب بشوند زیرا ادله ی اصول عملیه به ما اجازه نمی دهند که در اطراف علم اجمالی جاری بشوند) فافهم .

نوار ۱۴۱ : کلام شیخ انصاری و رد ان و بیان یک نکته ، حکم ششم

در بحث امروز ۳ مطلب داریم :

مطلب اول :

شیخ انصاری یک حرفی زده است بعد صاحب کفایه این حرف را نقل و بعد رد می کند و در پایان یک نکته می گوید که با این نکته کلام مرحوم شیخ را توجیه می کند .

کلام شیخ انصاری :

ایشان می فرماید که اگر ما در شبهه مقرون به علم اجمالی التزام به حکم واقعی را لازم بدانیم و اگر کسی ملتزم نشود محذور دارد و محذورش معصیت است ، این محذور با اجرای اصول عملیه از بین می رود .

دلیل: چون اگر شما در شبهات مقرون به علم اجمالی اصول عملیه را جاری کردید، با این جاری کردن اصول اصلا حکم از بین می رود و دیگر حکمی باقی نمی ماند تا بگوییم التزام به آن حکم لازم است. به بیان دیگر:

- **صغری:** شرط وجوب التزام به حکم، وجود حکم است.
- **کبری:** وجود حکم، در صورت اجرای اصول در اطراف علم اجمالی، منتفی است.
- **نتیجه:** شرط وجوب التزام به حکم در صورت اجرای اصول در اطراف علم اجمالی منتفی است. در نتیجه محذوری وجود ندارد.

مثال: یک اقایی هست که یک زن دارد. این اقا اجمالا می داند یا قسم که با این زن مباشرت نکند (در این صورت مباشرت واجب می شود) یا قسم خورده است که با این زن مباشرت نکند (مباشرت می شود حرام) پس این اقا می داند که مباشرت با این زن یا واجب است یا حرام. این شبهه مقرون به علم اجمالی است. حالا شیخ می فرماید اگر ما در این شبهات بگوییم التزام واجب است و در ملتزم نشده محذور معصیت وجود دارد، می توانیم با اجرای اصل عملی یک کاری بکنیم که این محذور از بین برود. چگونه؟ این اقا می آید دو اصل جاری می کند:

اول می گوید اصل این است که قسم بر مباشرت با این زن خورده نشده است (اصل عدم حلف بر مباشرت با زن است) این اصل می آید این زن را از موضوع وجوب مباشرت خارج می کند. موضوع وجوب مباشرت عبارت است از المراه المحلوفه علی مباشرتها يجب مباشرتها. این اصل، می آید زن را از موضوع المراه المحلوفه علی مباشرتها خارج می کند. وقتی از موضوع خارج شد، حکم را هم نخواهد داشت.

دوم می گوید که اصل این است که قسم بر عدم مباشرت با این زن خورده نشده است (اصل عدم حلف بر ترک مباشرت با این زن) در این صورت مباشرت با این خانم حرام نیست چون این اصل می آید این زن را از موضوع حرمت خارج می کند. موضوع حرمت مباشرت این است: المراه المحلوفه علی ترک مباشرتها تحرم مباشرتها. این اصل می آید زن را از المراه المحلوفه علی ترک مباشرتها خارج می کند در نتیجه دیگر حکم آن را نیز ندارد.

الآن این اقا درباره ی این زن آمد دو اصل پیاده کرد، و این سبب شد که حکمی در بین نباشد. نه وجوب و نه حرمت. و وقتی حکمی در کار نبود، دیگر چیزی نیست تا التزام به آن چیز بشود واجب.

اشکال صاحب کفایه بر شیخ انصاری: ایشان می فرماید

- **صغری:** لازمه ی کلام شیخ انصاری دور است
- **کبری:** والازم باطل
- **نتیجه:** فلملزوم مثله

توضیح :

صاحب کفایه می فرماید جاری شدن اصول در اطراف علم اجمالی یعنی اگر اصول عملیه بخواهند در اطراف علم اجمالی جاری بشود ، متوقف بر این است در عدم التزام به حکم محذوری وجود نداشته باشد . چون اگر در عدم التزام به حکم محذور وجود داشته باشد ، شما حق اجرای اصول عملیه را ندارید زیرا شما با اجرای اصول عملیه می خواهید برسید به عدم التزام .
از آن طرف ، فرض شیخ انصاری این است که عدم محذور در عدم التزام ، متوقف بر جاری شدن اصول عملیه است (چون شیخ می خواهد با اجرای اصول عملیه محذور را از بین ببرد) .
خلاصه : جاری شدن اصول عملیه متوقف است بر عدم محذور در صورت عدم التزام
و عدم محذور در صورت عدم التزام متوقف است بر جاری شدن اصول عملیه . و این دور مصرح است .

نکته ۱۶ :

چه کسی می گوید اعتقاد داشتن و التزام داشتن به حکم واقعی لازم است ؟ عقل . حالا این حکم عقل دو صورت دارد :

- ❖ **صورت اول :** گاهی این حکم عقل منجز است یعنی این عقل بدون هیچ شرط و آگری ، می گوید التزام به حکم واقعی لازم است . طبق این صورت ، اشکال دور بر مرحوم شیخ وارد است .
- ❖ **صورت دوم :** گاهی این حکم عقل معلق است یعنی عقل می گوید التزام به حکم واقعی لازم است اما اگر شارع جعل حکم ظاهری نکرده باشد یعنی اگر شارع به ما اجازه ی اجرای اصول عملیه نداده باشد . در این صورت اشکال دور بر شیخ وارد نیست . زیرا عدم المحذور در عدم التزام متوقف بر اجرای اصول هست اما اجرای اصول متوقف بر چیزی نیست . چون فرض این است که ما در اطراف علم اجمالی ، اجازه ی اجرای اصول عملیه را داریم .

تطبیق :

كما لا يدفع بها (اصول عملیه) محذور عدم الالتزام به (تکلیف - معصیت) بل الالتزام بخلافه (تکلیف)
(لو قيل بالمحذور فيه) به این که محذور هست در عدم التزام (حينئذ) (حين علم اجمالی) أيضا (مثل علم تفصیلی) إلا على وجه دائر لأن جريانها (اصول عملیه) موقوف على عدم محذور في عدم الالتزام
اللازم (صفت عدم التزام) من جريانها ، و هو (عدم محذور در عدم التزام) موقوف على جريانها بحسب
الفرض . إلا أن يقال إن استقلال العقل بالمحذور فيه (عدم التزام) إنما يكون فيما إذا لم يكن هناك

^{۱۶} استاد حیدری : این بیانی که ما الان از نکته می گوییم ، بیان مرحوم حکیم است لکن مرحوم مشکینی یک بیان دیگری دارند که به نظر ما بیان مرحوم حکیم بهتر است .

ترخیص فی الإقدام و الاقتحام فی الأطراف (در موردی است که نبوده باشد در آن مورد اجازه دادن شارع ، اجرای اصول عملیه را) و معه (با وجود اجازه ی اجرای اصول عملیه) لا محذور فیہ (عدم التزام) بل و لا فی الالتزام بحکم آخر .

مطلب دوم : وجود مانع برای اجرای اصول عملیه از جهتی غیر از التزام

اگر جاری شدن اصول عملیه در اطراف علم اجمالی از ناحیه ی التزام مشکلی نداشته باشد ، می خواهیم ببینیم از جهات دیگر برای جریان اصول عملیه مانعی وجود دارد یا خیر ؟ صاحب کفایه می گوید مانع وجود دارد . یک جهت صاحب کفایه بیان فرموده و یک جهت هم شیخ انصاری .

صاحب کفایه می فرماید اصل عملی در جائی جاری می شود که اثر عملی داشته باشد ، و اگر شما بخواهید در اطراف علم اجمالی ، اصل عملی جاری کنید اثر عملی ندارد یعنی همان عملی که قبل از اجرای اصل عملی می توانستید انجام بدهید ، عینا همان عمل را بعد از اجرای اصل عملی می توانیم انجام دهیم و وقتی که اثر عملی نداشت ما حق اجرای اصل عملی را نداریم . به بیان دیگر :

❖ **صغری** : شرط جریان اصول عملیه ، ترتب اثر عملی است .

❖ **کبری** : ترتب اثر عملی منتفی است . (چون هر آنچه قبل از اجراء بوده ، بعد از اجراء نیز هست)

❖ **نتیجه** : شرط جریان اصول عملیه منتفی است .

اما از دید شیخ انصاری ؛ (این جهت شیخ مال بعضی از موارد شبهات مقرون به علم اجمالی است نه تمام آنها) : ایشان می فرماید در اطراف علم اجمالی ، اصل عملی جاری نمی شود زیرا اگر جاری بشود صدر ادله ی استصحاب با ذیل ادله ی استصحاب تناقض پیدا می کنند . به بیان دیگر :

❖ **صغری** : اگر در اطراف علم اجمالی اصول عملیه جاری شود لازمه اش تناقض صدر ادله ی استصحاب با ذیل ادله استصحاب است . (یعنی لاتنقض الیقین بالشک با انقضه بیقین آخر تناقض پیدا کند)

❖ **کبری** : والازم باطل

❖ **نتیجه** : فلملزوم مثله . فتامل

صدر ادله ی استصحاب ، لاتنقض الیقین بالشک است و ذیل روایت ، بل انقضه بیقین آخر است . شیخ می فرماید اگر در اطراف علم اجمالی اصل عملی جاری کنید این صدر با این ذیل می شوند متناقض .

شما دوتا ظرف دارید که این دو ظرف قبلا طاهر بوده اند اما الان اجمالا می دانیم که یکی از این دو ظرف نجس است . این می شود شبهه مقرون به علم اجمالی . اگر شما اصل جاری کردید و گفتید اصل این است که این نجس نیست و استصحاب طهارت جاری کردید . و اصل این است که اون هم نجس نیست . چون لاتنقض الیقین بالشک . یعنی بنا را بگذار بر طهارت هر دو و بنابر نجاست هیچکدام نگذار . این صدر . اما ذیل

می گوید لا انقضه بقین آخر یعنی اگر شما یقین قبلا طهارت به هردو ظرف داشتی ، الان یقین به نجاست احدهما داری پس انقضه یعنی آن یقین سابق را با این یقین نقض بکن و لازم است که بناء را بر این بگذاری که یکی نجس است لذا تناقض صدر و ذیل پیش می آید .

صاحب کفایه می فرماید این کلام شیخ انصاری اشکال دارد اما دیگر اشکال را بیان نمی کند . و اشکال وارد بر شیخ این است که در تمامی موارد این کلام شیخ جاری نیست و وارد نیست .

[عدم جریان الأصول فی أطراف العلم الإجمالی]

إلا أن الشأن (جز این که کار مهم) حینئذ (در این هنگام که محذوری در عدم التزام از ناحیه ی عقل نیست) فی جواز جریان الأصول فی أطراف العلم الإجمالی مع عدم ترتب أثر عملی علیها (اصول عملیه) مع أنها أحكام عملیه کسائر الأحكام الفرعیة مضافا إلى عدم شمول أدلتها (اصول) لأطرافه (علم اجمالی) للزوم التناقض فی مدلولها (ادله ی اصول عملیه) علی تقدیر شمولها (شامل شدن ادله ی اصول ، اطراف علم اجمالی را) كما ادعاه (عدم شمول را) شیخنا العلامة أعلى الله مقامه و إن كان محل تأمل و نظر فتدبر جيدا .

مطلب سوم : در خود این مطلب ، دو مطلب وجود دارد

❖ **مطلب اول :** قطع بر دو نوع است :

۱. **قطع طریقی محض .** این قطع مطلقا حجت است (چه برای شخص قطاع^{۱۷} پیدا بشود و چه برای غیر شخص قطاع پیدا بشود) دلیل هم این است که حاکم به وجوب متابعت عقل است و عقل می گوید مطلق القطع حجت است .
۲. **قطع موضوعی .** این قطع موضوعی تابع آن دلیلی است که در آن دلیل قطع آمده است . یکبار قطعی که در آن دلیل آمده ، قطع یک شخص خاصی است که در این صورت قطع این شخص حجت است و قطع شخص دیگر حجت نیست و یکبار قطع از یک سبب خاصی است که در این صورت از این سبب خاص حجت است اما قطع از سبب دیگری حجت نیست .

تطبیق :

الأمر السادس (حجية قطع القطاع) : لا تفاوت فی نظر العقل أصلا فیما (در آثاری که) یترتب علی القطع من الآثار عقلا (قید برای آثار) بین أن یکون حاصل (بین این که قطع حاصل بشود) بنحو

^{۱۷} استاد حیدری : قطاع از صیغه ی مبالغه و به معنای کثیر القطع نیست . کلمه ی قطاع از صیغه های نسبت است مثل لابن و تامر . قطاع به کسی می گویند که از یک سبب هایی که عادتا مفید قطع و یقین نیست ، قطع پیدا می کند و لو یکبار در زندگی اش برایش قطع حاصل شده باشد .

متعارف و من سبب ینبغی حصوله منه (حاصل می شود قطع از یک سببی که سزاوار است حاصل شدن قطع از آن سبب) او غیر متعارف لا ینبغی حصوله منه (سزاوار نیست حاصل شدن قطع از آن سبب غیر متعارف) كما هو (حصول قطع از سبب غیر متعارف) الحال غالباً (چون بعضی مواقع برای قطاع هم از طرق متعارف قطع حاصل می شود و این طور نیست که قطاع همیشه از طریق غیر متعارف قطع پیدا کند) فی القطاع ضرورة أن العقل یری تنجز التکلیف (عقل می بیند که تکلیف منجز می شود به وسیله ی قطعی که) بالقطع الحاصل مما لا ینبغی حصوله و صحة مؤاخذه قاطعه علی مخالفته و عدم صحة الاعتذار عنها (مخالفت با قطع) بأنه حصل كذلك (عذر بیاورد به این که قطع حاصل شده است از سبب غیر متعارف) و عدم صحة المؤاخذه مع القطع بخلافه و عدم حسن الاحتجاج علیه (بر ضرر عبد قاطع عامل) بذلك (به واسطه ی حصول قطع از سبب غیر متعارف) و لو مع التفاته إلى كيفية حصوله .

نعم ربما يتفاوت الحال فی القطع المأخوذ فی الموضوع شرعا و المتبع فی عمومه و خصوصه (ان چیزی که تبعیت می شود در عموم سبب و خصوص سبب یعنی سبب قطع عمومیت یا خصوصیت داشته باشد) دلالة دليله (حکم) فی کل مورد فرما يدل (چه بسا دلالت می کند دلیل) علی اختصاصه (حکم) بقسم (به قسم خاصی از قطع) فی مورد و عدم اختصاصه به فی آخر (و اختصاص ندار حکم به ان قسم خاصی از قطع در مورد دیگر) علی اختلاف الأدلة و اختلاف المقامات بحسب مناسبات الأحكام و الموضوعات و غيرها من الأمارات (قرائن) .

حجیه القطع الطریقی مطلقاً

و بالجملة القطع فیما كان موضوعاً (کلمه ی موضوعاً یعنی قطعی که موضوع برای احکام عقلیه است یعنی قطع طریقی محض نه قطع موضوعی) عقلاً لا یکاد يتفاوت من حيث القاطع و لا من حيث المورد (یعنی به هر چیزی که می خواهد تعلق بگیرد) و لا من حيث السبب لا عقلاً و هو واضح و لا شرعاً (چون اصلاً دست شارع نیست) لما عرفت من أنه لا تناله يد الجعل نفياً و لا إثباتاً .

و إن نسب إلى بعض الأخباریین أنه لا اعتبار بما (قطعی که) إذا كان بمقدمات عقلیه (اگر قطع از طریق اسباب عقلی بدست آمد حجت نیست) إلا أن مراجعة کلماتهم لا تساعد علی هذه النسبة بل تشهد بکذبها (نسبت - اخباریون می خواهند بگویند بین حکم عقل و شرع ملازمه نیست و این را اصولیون هم مثل صاحب کفایه می گویند) و أنها (کلمات اخباریون) إنما تكون إما فی مقام منع الملازمة بین حکم العقل بوجوب شیء و حکم الشرع بوجوبه كما ینادی به (بودن کلماتشان در این مقام) بأعلى صوته ما حکى عن السيد الصدر [۱] فی باب الملازمة فراجع .

نوار ۱۴۲ : ادامه ی حکم ششم (حجت بودن قطع طریقی محض مطلقا)

نکته : ۴۰ دقیقه ی اولی این نوار به دلیل کیفیت خیلی پایین قابل فهم نیست .
تطبیق :

و (مرحوم استرآبادی اول یک مقدمه ای چیده است بعد این حرف ها را رده که به عقیده ی خودش این مقدمه ی یک مقدمه ی دقیق است . صاحب کفایه می فرماید این مقدمه را که ایشان به ان مقدمه ی دقیق می گوید مرحوم شیخ کاملاً آن را در رسائل آورده است) **ما مهده** (و چیزی که آماده کرده است مرحوم استرآبادی آن چیز را) **من الدقیقه** (مقدمه ی دقیقه) **هو الذی** (همان مطلبی است که) **نقله شیخنا العلامة أعلی الله مقامه فی الرسالة** (رساله ی قطع رسائل) . و (کلام سوم استرآبادی - از این کلام سوم این در می آید که ظن حجت نیست . ما می گوئیم که به مقدمات عقلیه تکیه نکنید زیرا مفید ظن است و ظن حجت نیست) **قال فی فهرست فصولها** (فوائد المدنیه) **أیضا : الأول فی إبطال جواز التمسک بالاستنباطات الظنیة فی نفس أحكامه تعالی** (یعنی برای بدست آوردن احکام الهی ، تمسک به استنباطات ظنیه جایز نیست) **شأنه و وجوب التوقف عند فقد القطع بحکم الله** (و هنگام مفقود بودن قطع به حکم واجب تعالی ، واجب است که توقف کنیم) **أو بحکم ورد عنهم** (ائمه) **عليهم السلام انتهى** . و **أنت ترى أن محل کلامه** (استرآبادی) **و مورد نقضه و إبرامه هو** (مقدمات عقلیه ای که مفید ظن است محل کلامش است نه ان مقدمات عقلیه ای که مفید قطع است) **العقلی الغير المفید للقطع و إنما همه** (قصد استرآبادی) **إثبات عدم جواز اتباع غیر النقل فیما لا قطع** (در مواردی که قطع نیست ، یعنی در مواردی که برای ما قطع حاصل نشده ، تنها مدرک و دلیل ما باید کلام ائمه (علیهم السلام) باشد) .

و کیف کان (هرچوری که بوده باشد نسبت - یعنی چه صحیح باشد و چه صحیح نباشد) **فلزوم اتباع القطع مطلقا** (از هر راهی که می خواهد پیدا بشود چه از طرق مقدمات عقلی و چه مقدمات غیر عقلی و برای هر کس و به هر چیزی و در هر زمانی پیدا بشود) **و صحه المؤاخذة علی مخالفته** (قطع) **عند إصابته و کذا ترتب سائر آثاره** (مثل معذر بودن در صورت مخالفت قطع با واقع) **علیه عقلا** (قید ترتب) **مما لا یکاد یخفی** (خبر فلزوم) **علی عاقل فضلا عن فاضل** . (در رسائل شیخ ۷ ، ۸ مورد نقل کرد که از این موارد بر می آید که علم تفصیلی متولد از علم اجمالی حجت نیست . گاهی انسان قطع تفصیلی پیدا می کند به یک چیزی . این قطع تفصیلی از علم اجمالی پیدا شده است . شیخ در رسائل چند مورد نام برده بود که فقها در این موارد حکم کرده اند که قطع تفصیلی متولد از علم اجمالی حجت نیست . صاحب کفایه عقیده اش این است که قطع و علم مطلقا حجت است چه از علم اجمالی متولد باشد و چه نباشد . لذا صاحب کفایه می فرماید این ۷ ، ۸ مورد را که فقها گفته اند علم تفصیلی حاصل از علم اجمالی حجت نیست ، باید توجیه شوند .

یکی از آن ۷، ۸ مورد این بود، اگر یک اقایی اقرار می کند که این کتاب مال زید است. فقها فتوا داده اند که حاکم شرع باید کتاب را از این اقا بگیرد و به زید بدهد. بعد همین اقا اقرار می کند که این کتاب مال بکر است. فقها فتوا داده اند که حاکم شرع قیمت این کتاب را می گیرد و به بکر می دهد. حالا یک شخص ثالثی می آید کتاب را از ید و قیمت کتاب را از بکر می گیرد، این شخص ثالث اجمالا می داند یا این کتاب مال مقرر است یا قیمت کتاب. حالا این شخص ثالث این دو را می دهد و یک چیز می خرد. در این جا شخص ثالث علم تفصیلی پیدا می کند که تمام این چیزی که خریده وارد ملکش نشده است چون اجمالا می دانست که این مالی که در مقابل این چیز داده است، مال خودش نبوده بلکه مال مقرر بوده. در این جا فقها گفته اند تصرف در این چیزی که شخص ثالث خریده توسط شخص ثالث هیچ اشکالی ندارد با این که علم تفصیلی دارد که تمام این چیز وارد ملکش نشده است. و از این فتوا روشن می شود که علم تفصیلی متولد از علم اجمالی حجت نیست زیرا اگر حجت بود باید فتوا می دادند که حجت تصرف در مال خریده شده را ندارد. صاحب کفایه می فرماید این موارد را باید توجیه کرد. شیخ برای این موارد ۳ توجیه کرده بود.

صاحب کفایه می گوید ما باید مقدمات قطع این اقا را خراب بکنیم. این مقدماتی را که می خواهیم خراب کنیم دو حالت دارند: یا مقدمه معینه را خراب می کنیم یعنی انگشت می گذاریم روی یک مقدمه و می گوئیم این را خراب می کنیم یا مقدمه ی غیر معینه را. (فلا بد فیما (در مسائلی که) یوهم خلاف ذلک (ذالک به حجیت قطع می خورد - یعنی مسائلی که ما به این توهم می اندازد که قطع حجت نیست) فی الشریعة من المنع عن حصول العلم التفصیلی بالحکم الفعلی [العقلی] لأجل (علت برای حاصل نشدن علم تفصیلی) منع بعض مقدماته (علم تفصیلی - قطع) الموجبه له و لو إجمالا (یعنی ان بعض مقدمات ، بعض نامعلوم باشد) فتدبر جيدا .

نوار ۱۴۳: حکم هفتم (حجیت علم اجمالی)

قطع به تکلیف دو صورت دارد:

۱. گاهی قطع، قطع تفصیلی است.

مثل این که شما علم تفصیلی دارید به حرمت این مایع. این جا می گویند قطع تفصیلی به تکلیف دارید. در این صورت این قطع تفصیلی علت تامه برای تنجز تکلیف است یعنی آمدن قطع مساوی است با منجز شدن تکلیف.

۲. گاهی قطع، قطع اجمالی است.

مثل این که دو ظرف جلوی ما وجود دارد و ما اجمالا می دانیم که یکی از این دو ظرف حرام است. این که می گویند علم اجمالی، این یعنی متعلق علم مردد است. من علم به حرمت دارم اما متعلق حرمت مردد است بین این ظرف و آن ظرف.

در قطع اجمالی به تکلیف ما دو مقام از بحث داریم :

• **مقام اول :** آیا علم اجمالی به تکلیف ، مثل علم تفصیلی منجز و مثبت تکلیف هست یا خیر؟

در این مساله ۵ نظریه است که در کفایه به ۳ نظریه اشاره شده است :

❖ **نظریه ی اول (صاحب کفایه در مبحث قطع) :** علم اجمالی به تکلیف مقتضی برای

تنجز تکلیف است و این مقتضی زمانی اثرش را می گذارد که مانعی در کار نباشد . در

این صورت شارع می تواند در کلیه یا بعض اطراف علم اجمالی ترخیص بدهد .

دلیل :

صغری : موضوع حکم ظاهری ، شک است .

کبری : شک در علم اجمالی وجود دارد .

نتیجه : موضوع حکم ظاهری در علم اجمالی وجود دارد . در نتیجه شارع می تواند در

تمام یا بعض اطراف علم اجمالی ، جعل حکم ظاهری بکند .

❖ **نظریه ی دوم (نظریه ی صاحب کفایه در حاشیه ی بر رسائل و در احتیاط و**

برائت) : علم اجمالی علت تامه برای تنجز تکلیف است . نتیجه ی این نظریه این است

که شارع در تمام اطراف و در بعض الاطراف علم اجمالی نمی تواند بدهد .

الان دو ظرف جلوی ماست و اجمالا می دانیم که یکی از این دو ظرف خمر است . اگر

بگوییم علم اجمالی علت تامه برای تنجز تکلیف است یعنی همین که شما علم اجمالی

پیدا کردید ، آن حرمت خمر بر شما منجز می شود . لازمه اش این است که ترخیص

شارع در دو طرف و در احد الطرفین هم جایز نیست .

دلیل :

صغری : ترخیص در تمام یا بعض الاطراف ، لازمه اش اجتماع نقیضین قطعا یا احتمالا

است

کبری : اجتماع نقیضین باطل است چه قطعا و چه احتمالا

نتیجه : ترخیص در تمام یا بعض الاطراف باطل است .

توضیح : اگر شارع ترخیص در تمام الاطراف بدهد و بگوید خوردن هر دو ظرف جایز

است . نتیجه اش می شود قطع به اجتماع نقیضین . چون در بین این دو ظرف ما علم

به حرمت یکی از این دو ظرف داریم . و اگر شارع بگوید خوردن هر دو ظرف جایز است

معنایش این است که احد الطرفین حرام نیست و این می شود اجتماع نقیضین .

اما اگر شارع ترخیص در احد الاطراف بدهد . دو ظرف جلوی ما وجود دارد ، شارع می

گوید خوردن یکی از این دو ظرف جایز است . این هم می شود اجتماع نقیضین احتمالا

زیرا اگر شارع بگوید خوردن این ظرف سمت راست جایز است ، یحتمل این ظرف

سمت راستی در واقع حرام باشد ، اگر در واقع حرام بود و شارع بگوید جایز است این

می شود اجتماع نقیضین . حالا که ما یقین نداریم که در واقع حرام باشد بلکه احتمالش را می دهیم لذا احتمال اجتماع نقیضین می دهیم .

اشکالات صاحب کفایه به این دلیل :

▪ **اشکال اول :**

می گوید شما در شبهه غیر محضوره ، می گوید که اجتناب از تمام اطراف لازم نیست و ارتکاب تمام اطراف جایز است . خب اجتماع نقیضین که این جا می گوید ، در انجا هم هست .

یا در شبهه بدویه ، مثلا من شک دارم شرب تنن حرام هست یا نیست ، خب شمایی که قائل به قول دوم هستید و می گوید علم اجمالی علت تامه برای تنجز تکلیف است ، در شبهه بدویه برائت را جاری می کنید و می گوید شرب تنن جایز است در حالی که یحتمل شرب تنن حرام باشد و اگر حرام باشد می شود اجتماع نقیضین و از آنجائی که احتمال حرمت می دهید می شود احتمال اجتماع نقیضین .

▪ **اشکال دوم :**

صغری : شرط اجتماع نقیضین ، وحدت مرتبه است .

کبری : وحدت مرتبه در این جا منتفی است .

نتیجه : شرط اجتماع نقیضین در این جا منتفی است .

توضیح : این دو ظرفی که جلوی شما هست ، اجمالا می دانید که یکی از آنها حرام است و ظاهرا شارع بگوید جواز است . خب بین جواز و حرمت که تناقضی نیست زیرا مرتبه هایشان باهم فرق دارد . حرمت واقعی ، حرمت فعلیه ی معلقه است و جواز ظاهری ، جواز فعلیه ی حتمیه است . صاحب کفایه در اواخر حکم چهارم از احکام قطع فرمودند که تکلیف فعلی بر دو نوع است :

۱. حکم فعلی معلق

۲. حکم فعلی حتمی و منجز

❖ **نظریه سوم (مرحوم شیخ انصاری) : این نظریه را در دو مرحله بیان می کنیم**

▪ **مرحله ی اول :** ایشان می فرمایند علم اجمالی به تکلیف ، نسبت به حرمت

مخالفت قطعیه علت تامه است . الان شما می دانید یکی از این دو ظرف حرام است ، این جا مخالفت قطعیه به این است که هردو را بخورید . شیخ می فرماید علم اجمالی به تکلیف علت تامه است نسبت به مخالفت قطعیه و این لازمه اش این است که ترخیص شارع در تمام الاطراف جایز نیست .

دلیل :

صغری : ترخیص شارع در تمام الاطراف لازمه اش اجتماع نقیضین است .

کبری : اجتماع نقیضین باطل است .

نتیجه : ترخیص شارع در تمام الاطراف باطل است .

- **مرحله ی دوم :** اما علم اجمالی به تکلیف نسبت به وجوب موافقت قطعیه ، مقتضی است و این مقتضی زمانی اثر می گذارد که مانعی در کار نباشد و شارع مانع نیابرد و حال آنکه مانع وجود دارد (کل شی لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه)

اشکال صاحب کفایه بر نظر شیخ انصاری :

ایشان می فرمایند اجتماع نقیضین چه قطعاً و چه احتمالاً محال است در نتیجه اگر علم اجمالی علت تامه برای حرمت مخالفت قطعیه شد پس باید بگوئید علت تامه برای وجوب موافقت قطعیه هم هست چون اگر بگوئیم مقتضی است برای وجوب موافقت قطعیه ، معنایش این است که ترخیص شارع در بعض الاطراف جایز است و اگر ترخیص در بعض الاطراف شد ، لازمه اش اجتماع نقیضین احتمالاً است و اجتماع نقیضین احتمالاً محال است .

نکته : این نکته در حقیقت اشکال بر مرحوم شیخ انصاری است .

صاحب کفایه می فرماید مبحث قطع مناسب است که این گونه مطرح شود ؛ ایا علم اجمالی علت تامه برای تنجز است یا مقتضی برای تنجز است ؟ اما همین بحث علم اجمالی در بحث احتیاط مناسب است که این گونه مطرح شود ؛ بر فرض که علم اجمالی مقتضی برای تنجز تکلیف باشد نه علت تامه (چون اگر علت تامه بود دیگر صحبت از این که مانعی هست یا خیر معنی ندارد) ، ایا مانع شرعی یا عقلی از تنجز وجود دارد یا خیر . چون شیخ انصاری این گونه وارد بحث نشده است .

• **مقام دوم :** ایا امثال اجمالی (احتیاط) مسقط تکلیف هست یا خیر ؟

مثلاً اجمالاً می دانید که در روز جمعه یا نماز ظهر واجب است یا جمعه . و تحصیل علم هم ممکن است یعنی می توانید بروید و بفهمید که کدام یک واجب است اما نمی خواهید بروید تحصیل علم بکنید و می خواهید احتیاط کنید و هردو را انجام دهید . ایا این احتیاط و امثال اجمالی آن تکلیفی را که بر گردن شما هست ساقط می کند یا خیر ؟ صاحب کفایه می فرماید مکلف ۵ صورت دارد :

❖ **صورت اول :** مکلف قادر به تحصیل علم تفصیلی هست . در این صورت مامور به دو حالت دارد :

▪ **حالت اول : مامور به ، توصلی است .**

دو لباس جلوی شما هست ، اجمالاً می دانید یکی از آنها نجس است و شستن لباس نجس هم واجب است و وجوبش یک وجوب توصلی است . شما هم قادر

هستید که علم تفصیلی را بدست بیاورید یعنی می توانید بفهمید که کدام یک از این دولباس نجس است . اما می خواهید احتیاط کنید و احتیاط به این است که هر دو را بشویید . اگر احتیاط بکنید آیا آن واجبی که بر گردن شماست ساقط می شود یا خیر ؟ بله ساقط می شود زیرا آن اشکالاتی که بر صورت های دیگر وارد است ، بر این صورت وارد نیست .

▪ **حالت دوم : مامور به ، تعبدی است :** خود این حالت دو صورت دارد :

○ **صورت اول : مردد بین اقل و اکثر (احتیاط مستلزم تکرار نیست**

(

مثلا ما شک داریم سوره جزء نماز هست یا نیست . این شک بازگشت به این می کند که ما شک می کنیم نماز ۱۰ جزء است یا ۱۱ جزء . به این می گویند شک بین اقل و اکثر (ارتباطی) . تحصیل علم هم ممکن است و می توان فهمید که سوره جزء هست یا نیست . اما شما نمی خواهید علم تفصیلی پیدا کنید و می خواهید احتیاط کنید . الان این عملی که می خواهید در آن احتیاط کنید یک واجب تعبدی است و احتیاط در این جا مستلزم تکرار نیست زیرا احتیاط به این است که نماز با سوره بخوانید . احتیاط در این مورد جایز است یعنی تکلیفی که بر گردن شماست را ساقط می کند .

زیرا اگر شماره نماز با سوره خواندی ، تمام اموری که مقطوع الاعتبار در عبادت است (یعنی یقین داریم که در عبادت معتبر هستند) و تمام اموری که محتمل الاعتبار هستند در عبادت ، را انجام داده اید و عمل کم و کاستی ندارد .

مقطوع الاعتبار مثل قصد قربت ، ما یقین داریم که قصد قربت در نماز لازم است . محتمل الاعتبار مثل قصد الوجه (قصد وجوب) فقط در این جا یک مشکلی وجود دارد و آن این است که این سوره ای که انجام دادی ، نمی توانی به قصد جزئیت انجام بدهی چون یقین نداری که جزء است و این هم مضر نیست .

اشکال : اگر شما احتیاط کردی ، این سوره در هنگامی که می خواهی شروع کنید به خواندنش با قصد جزئیت که نمی توانی آن را بخوانی ، یعنی لازمه ی احتیاط فوت شدن قصد جزئیت امر مشکوک فیه است .

جواب : قصد جزئیت در حصول غرض دخیل نیست .

○ **صورت دوم : مردد بین المتباینین است (احتیاط مستلزم تکرار**

است) .

ما اجمالا می دانیم که روز جمعه یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه. تحصیل علم تفصیلی هم برای ما ممکن است یعنی می توانیم بفهمیم که از بین این دو کدام یک واجب است اما نمی خواهیم علم تفصیلی پیدا کنیم بلکه می خواهیم احتیاط کنیم. این عملی که می خواهیم در آن احتیاط کنیم واجب تعبدی است و امرش هم دأثر بین متباینین است. نماز ظهر متباین با نماز جمعه است. در این صورت اگر بخواهیم احتیاط بکنیم ملازم با تکرار عمل است یعنی باید دو عمل انجام بدهیم.

می خواهیم ببینیم در این صورت آیا جایز است که شما بدنبال علم تفصیلی نروید و احتیاط بکنید یا خیر؟ این جا دو نظریه وجود دارد:

۱. مشهور و شیخ انصاری: احتیاط کردن جایز نیست

مشهور ۳ اشکال دارند.

دلیل:

صغری: لازمه ی احتیاط، ۳ چیز است (اول: به قصد الوجه ضرر و اخلال وارد می شود، دوم: به قصد التمییز (تعیین مامور به واقعی) ضرر وارد می شود (یعنی شما در هنگامی که دارید عمل را انجام می دهید باید مشخص کنید که مامور به واقعی کدام است)، سوم: احتیاط کردن سبب بازی کردن با امر مولا می شود و امر مولا را مسخره می کنید در واقع.)

کبری: والایزم باطل

نتیجه: فللملزم مثله.

۲. صاحب کفایه: احتیاط کردن جایز است و هیچ کدام از این

۳ اشکال وارد نیست.

ایشان می گوید می تواند قصد الوجه بکند. به چه صورت می تواند قصد الوجه کند؟ این اقا وقتی که نماز ظهر می خواند به قصد وجوب می خواند و نماز جمعه هم که می خواند به قصد وجوب می خواند اما موقعی که نماز ظهر میخواند به قصد وجوب این یا ان می خواند. و همین طور موقع خواند نماز جمعه. لذا به قصد وجه ضرری وارد نشد بلکه به قصد تمییز ضرر وارد شد چون مامور به واقعی را تعیین نکرده اید.

ثانیا قصد التمییز واجب نیست و هیچ دلیل نداریم که بگوییم
قصد تمییر واجب است .

ثالثا این اقا امر مولا را به مسخره نگرفته است بلکه به انگیزه
ی عقلائی دارد احتیاط می کند . انگیزه ی عقلائی مثل این
که تحصیل علم برایش مقدور است اما مشقت دارد .
مضافا این اقا که احتیاط می کند ، آمده است در نحوه ی
اطاعت ، این نحوه را انتخاب کرده است ، کجا امر مولا را به
تمسخر گرفته است . و اگر هم لعبی باشد ، لعب به امر مولا
نیست بلکه لعب در چگونگی امر مولا است .

❖ **صورت دوم :** مکلف قادر بر تحصیل علم تفصیلی نیست بلکه قادر بر تحصیل ظن خاص
است .

ظن خاص به ان ظنونی گفته می شود که ادله ی خاص بر حجیت آنها قائم شده است
غیر از دلیل انسداد ، مثل خبر واحد ، مثل اجماع و بنای عقلا .
حالا شما قادر بر تحصیل علم تفصیلی نیستید بلکه می توانید ظن خاص پیدا کنید . اما
این ظن خاص ، یک ظنی است که حجیتش مشروط به عدم امکان احتیاط است (برخی
از طنون در صورتی حجت هستند که برای شما احتیاط ممکن نباشد) .
در این صورت ، احتیاط نتنها ممکن بلکه واجب است و نباید برود دنبال ظن . مثل خبر
واحد بر طبق بعضی از علمای اصول .

❖ **صورت سوم :** مکلف قادر بر تحصیل علم تفصیلی نیست بلکه قادر بر تحصیل ظن خاص
است ، آن هم ظن خاصی که حجیتش مطلقا است و مشروط به عدم امکان احتیاط
نیست . در این جا احتیاط جایز است .

❖ **صورت چهارم :** مکلفی که قادر بر تحصیل ظن خاص نیست (مثل انسدادی ها) بلکه
قادر بر تحصیل ظن مطلق است . ظن مطلق که از جمله ی مقدمات حجیت آن ، عدم
وجوب احتیاط است . در این صورت احتیاط جایز است .

❖ **صورت پنجم :** مکلفی که قادر بر تحصیل ظن مطلق است ، ظن مطلق که از جمله ی
مقدمات حجیت ان ، بطلان احتیاط است . در این صورت احتیاط جایز نیست زیرا فرض
این است که مقدمه ی حجیت ظن ، بطلان احتیاط است .

تطبيق :

الأمر السابع [حجية القطع الإجمالي]

أنه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي (مرحوم فيروزآبادي می فرمایند علت این که قید به فعلی زده این است که مراتب تکلیف ۴ تا است : مرتبه ی اقتضاء و انشاء و فعلیت و تنجز و اگر شما به مرتبه ی اقتضا و یا انشان قطع پیدا کنید ، اثری ندارد و آن مرتبه ای که دارای اثر است مرتبه ی فعلیت است و اثرش تنجز تکلیف است یعنی وقتی که قطع به تکلیف فعلی پیدا کردی آن تکلیف منجز می شود) **علة تامة لتنجزه لا تكاد تناله يد الجعل** (یعنی شارع نمی تواند درباره ی قطع تفصیلی حرف برند مثلا حجیت را برایش جعل بکند که این تحصیل حاصل است یا حجیت را از ان نفی کند که می شود تناقض که یا تناقض حقیقی و اعتقادی است یا فقط تناقض اعتقادی است) **إثباتا أو نفيًا فهل القطع الإجمالي كذلك** (علت تامه برای تنجز تکلیف است) .

فيه (كون القطع الاجمالي كذلك - قطع اجمالی علت تامه برای تنجز تکلیف باشد) **إشكال ربما يقال إن التكليف حيث لم ينكشف به** (چون که تکلیف کشف نشده است به واسطه ی علم اجمالی به صورت تمام الانکشاف زیرا متعلق علم اجمالی مردد است در علم اجمالی ما قطع به حرمت داریم لکن نمی دانیم حرام کدام است) **تمام الانكشاف و** (عطف بر لم ينكشف) **كانت مرتبة الحكم الظاهري** (و چون که می باشد مرتبه ی (موضوع) حکم ظاهری - موضوع حکم ظاهری ، شک است) **معه** (قطع اجمالی) **محفوظة جاز الإذن من الشارع بمخالفته** (تکلیف معلوم بالاجمال) **احتمالا** (قید مخالفت - به ترخیص بعض الافراد است) **بل قطعاً** .

و ليس محذور مناقضته (اذن) **مع المقطوع إجمالاً** (با تکلیفی که اجمالاً قطع به ان داریم) **إلا محذور مناقضة الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهة الغير المحصورة بل الشبهة البدوية** . **ضرورة** (علت برای جواب نقضی - علت برای اطراد محذور مناقضه است که چرا محذور تناقض در دو جای دیگر هم هست) **عدم تفاوت في المناقضة** (تفاوتی بین شبهات نیست در تناقض بین تکلیف واقعی و اذن شارع در داخل شدن در مخالفت با حکم واقعی نیست) **بين التكليف الواقعي و الإذن بالاقترام في مخالفته بين الشبهات أصلاً** .

(می خواهد بگوید همان جوابی که در ان دو مورد می دهید این جا هم بدهید) **فما** (پس جوابی که به واسطه ی ان جواب خلاصی پیدا می شود از محذور تناقض در شبهه غیر محصوره و بدویه) **به التفصي عن المحذور فيهما ، كان به التفصي عنه** (می باشد به وسیله ی همان جواب ، خلاصی پیدا کردن از محذور تناقض در مانحن فيه یعنی قطه به تکلیف در اطراف محصوره) **في القطع به في الأطراف المحصورة أيضا**

كما لا يخفى [و قد أشرنا إليه سابقا (اشاره به جواب حلی - در ذیل امر چهارم) و يأتي إن شاء الله مفصلا.

[اقتضاء العلم الإجمالي للحجية]

نعم (دفع توهم - کسی ممکن است توهم کند که علم اجمالی مثل شک بدوی است زیرا در این جا ما آمدیم علم اجمالی را مقایسه کردیم با شبهات بدویه و غیر محصوره - در جواب می گوید علم اجمالی مثل شک بدوی نیست بلکه مقتضی برای تنجز تکلیف است) **كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء** (منظور از اقتضاء ، اقتضاء اصطلاحی نیست زیرا علم تفصیلی که مقتضی برای تنجز نیست که بلکه علت تامه است ، می خواهد بگوید در اصل اقتضی مشترک اند لکن نوع اقتضی فرق دارد) **لا في العلية التامة فيوجب تنجز التكليف أيضا** (مثل علم تفصیلی که موجب تنجز تکلیف است) **لو لم يمنع عنه (تنجز) مانع عقلا** (مانع عقلی مثل عسر و حرج ، در شبهات غیر محصوره ، علم اجمالی وجود دارد ، اگر تکلیف منجز شود باعث عسر و حرج می شود) **كما كان** (مثل این که ، علم اجمالی باشد) **في أطراف كثيرة غير محصورة أو شرعا** (مانع شرعی مثل ترخیص و اجازه ی شارع) **كما في ما أذن الشارع في الاقتحام فيها كما هو** (اذن شارع در اقتحام) **ظاهر** (به قرینه ی بعینه) (: **كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه**)

و بالجملة (می خواهد بگوید علم اجمالی به تکلیف ، مقتضی تنجز تکلیف است - اگر شبهه محصوره بود و شما با تکلیف مخالفت کردید مواخذه صحیح است اما اگر شبهه غیر محصوره بود و شما مخالفت کردید با تکلیف در این جا مواخذه صحیح نیست و از این که در غیر محصوره عقاب صحیح نیست و در محصوره صحیح است معلوم می شود که علم اجمالی علت تامه برای تنجز تکلیف نیست زیرا اگر علت تامه بود هر آینه باید مواخذه بر مخالفت در صورت شبهه غیر محصوره صحیح باشد

دلیل به بیان قیاس :

▪ **صغری** : اگر علم اجمالی علت تامه برای تنجز تکلیف بود ، لازمه اش دو چیز بود :

۱. عدم صحت عقاب در شبهه غیر محصوره صحیح نباشد (یعنی عقاب در شبهه غیر محصوره

صحیح باید باشد)

۲. اذن شارع در اطراف محصوره صحیح نباشد

▪ **کبری** : والازم باطل

▪ **نتیجه** : فلملزوم مثله (

قضیه (مبتدا) صحه المؤاخذه على مخالفته (تکلیف) مع القطع به (تکلیف) بین أطراف محصوره و عدم صحتها مع عدم حصرها (اطراف) أو مع (در محصوره) الإذن فى الاقتحام فيها هو كون القطع الإجمالى (خبر قضیه صحه المؤاخذه) مقتضيا للتنجز لا عله تامه .

و أما (نظریه ی شیخ انصارى) احتمال أنه (علم اجمالى) بنحو الاقتضاء بالنسبه إلى لزوم الموافقه القطعیة و بنحو العلیة (علیت تامه) بالنسبه إلى الموافقه الاحتمالیة و ترك المخالفه القطعیة فضعیف جدا (خبر احتمال) .

ضرورة أن احتمال ثبوت المتناقضین (در ترخیص بعض الاطراف - منظور از متناقضین یعنی حکم ظاهری و حکم معلوم بالاجمال) كالقطع بثبوتهمما (در ترخیص تمام الاطراف یعنی اگر شارع تمام الاطراف را رخصت دهد قطعاً اجتماع نقيضین رخ می دهد) فى الاستحالة فلا يكون عدم القطع بذلك (ثبوت متناقضین یعنی احتمال می دهیم ثبوت متناقضین را) معها (مناقضه ی احتمالیه) موجبا (خبر لایکون - یعنی این عدم قطع به ثبوت متناقضین سبب نمی شود) لجواز الإذن فى الاقتحام بل لو صح معها (مناقضه ی احتمالیه) الإذن فى المخالفه الاحتمالیة صح (صحیح است اذن شارع) فى القطعیة أيضا فافهم .

و لا يخفى أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلك (تنجز به نحو علیت یا اقتضی) كما أن المناسب فى باب البراءة و الاشتغال بعد الفراغ هاهنا (در بحث قطع) عن أن تأثيره فى التنجز بنحو الاقتضاء لا العلیة هو (خبر ان المناسب) البحث عن ثبوت المانع (از تنجز) شرعا أو عقلا و عدم ثبوته (مانع) كما لا مجال بعد البناء على أنه (علم اجمالى) بنحو العلیة (یعنی علم اجمالى علت تامه برای تنجز است) للبحث عنه (ثبوت مانع) هناك (در مبحث براءت و اشتغال) أصلا كما لا يخفى. هذا (تمام مطالبی که از اول امر هفتم بیان شد) بالنسبه إلى إثبات التکلیف و تنجزه به .

و أما سقوطه (تکلیف) به (به واسطه ی علم اجمالى - احتیاط) بأن یوافقه إجمالا (به این که مکلف موافقت بکند تکلیف را اجمالا و موافقت اجمالى همان احتیاط است) فلا إشکال فيه (سقوط به وسیله ی موافقت اجمالى) فى التوصلیات و أما فى العبادیات فکذلک (لا اشکال فى السقوط) فیما (در مواردی که) لا یحتاج إلى التکرار (این عبارت را می توان دو گونه معنی کردن :

اول : ضمیر یحتاج به ما ، بخورد و معنی این گونه می شود در مواردی که احتیاج ندارد ان موارد به تکرار و مراد اقل و اکثر است

دوم : ضمیر یحتاج به احتیاط بخورد و معنی این گونه می شود ؛ در مواردی که احتیاج ندارد احتیاط کردن به تکرار) كما إذا تردد أمر عبادة بین الأقل و الأكثر (۱۰ جزء یا ۱۱ جزء - سوره جزء نماز هست یا خیر) لعدم (علت برای فکذالک یعنی لا اشکال فى السقوط) الإخلال بشیء مما یعتبر (قطعاً - مثل قصد قربت

(أو يحتمل اعتباره) (مثل قصد وجه) (في حصول الغرض منها) (عبادت) (مما) (بيان ما يعتبر و يحتمل اعتباره می کند - از آن اموری که) (لا يمكن أن يؤخذ فيها) (ممکن نیست که اخذ بشوند این امور در عبادت - یعنی شارع نمی تواند امرش را ببرد روی صلاه با قصد قربت و امرش را نمی تواند ببرد روی عمل با قصد وجه زیرا این ها بعد از امر پیدا می شوند و چیزی که بعد از امر پیدا می شود نمی تواند در متعلق امر که قبل از امر است اخذ بشود) (فإنه) (علت برای لایمکن ان یوخذ فیها - به سبب این که این امور) (نشأ من قبل الأمر بها) (عبادت) (كقصد الإطاعة) (مثال برای ما يعتبر) (و الوجه و التمييز) (مثال برای ما يحتمل اعتباره) (فیما) (متعلق به الاخلال) (إذا أتى بالأكثر) (در مواردی که اتیان کند مکلف به اکثر) (و) (بیان اشکال - لازمه ی احتیاط اخلال به قصد جزئیت است و جواب این بود که قصد جزئیت واجب نیست) (لا يكون إخلال حينئذ) (حین اتیان بالاكثر) (إلا بعدم إتيان ما) (سوره) (احتمال جزئیت علی تقدیرها) (جزئیت) (بقصدها) (جزئیت - یعنی بر فرض که سوره در واقع جزء باشد شما این سوره را به قصد جزئیت اتیان نکرده اید) (و احتمال دخل قصدها) (جزئیت) (في حصول الغرض) (غرض عبادت) (ضعيف في الغاية و سخييف إلى النهاية .

[إجزاء الاحتياط المستلزم للتكرار]

و أما فيما (مواردی که) (احتاج إلى التكرار فریما یشکل) (اشکال مشهور) (من جهة الإخلال بالوجه تارة و بالتمييز أخرى و كونه) (بودن این تکرار) (لعبا و عبثا تالئة .

و أنت خبير بعدم الإخلال بالوجه) (مکلف اخلال نکرده است به قصد الوجه) (، بوجه ^{۱۸}) (به هیچ وجهی زیرا وقتی شما نماز ظهر را می خوانید به قصد وجوب می خوانید) (فی الإتيان مثلا بالصلاتين) (نماز ظهر و نماز جمعه در روز جمعه) (المشتملتين على الواجب لوجوبه) (متعلق به اتیان - لوجوبه چه می خواهد بگوید ؟ کسی که عبادت را با قصد الوجه انجام می دهد ، قصد الوجه دو صورت دارد ، یکبار قصد الوجه را به صورت علت غائی می آورد یعنی این گونه می گوید که من نماز ظهر را می خوانم لوجوبه و یکبار قصد الوجه را به صورت وصف می آورد و این گونه می گوید ، من نماز ظهر واجب را می خانم حالا این لوجوب به اشاره به قصد الوجه غائی دارد) (غاية الأمر أنه لا تعیین له) (تعیینی برای ماموربه نیست) (و لا تمييز فالإخلال إنما يكون به) (تمییز) (و احتمال اعتباره) (تمییز) (أيضا) (مثل اعتبار قصد الوجه) (في غاية الضعف لعدم دليل برای معتبر نبودن قصد تمییز) (عين منه و لا أثر في الأخبار مع) (قصد تمییز از اموری است که مردم از آن غافل هستند چه برسد به لزوم قصد تمییز لذا اگر شارع آن را لازم می دانست حتما باید می گفت) (أنه مما يغفل عنه) (این قصد تمییز از اموری است که غفلت می شود از این امور) (غالبا و في مثله) (در امثال این اموری که مورد غفلت واقع می شوند) (لا بد من التنبيه على اعتباره) (ما يغفل) (و دخله في الغرض

^{۱۸} استاد حیدری : رجوع کنید به حقائق الاصول اقای حکیم .

و إلا (اگر شارع بر این مایغفل آگاهی ندهد) لأخل بالغرض كما نبهنا عليه (لزوم تنبيه) سابقا (در مبحث تعبدی و توصلی) .

و أما كون التكرار لعبا و عبثا فمع أنه ربما يكون (چه بسا می باشد تکرار) لداع عقلائی (یعنی اصلا تکرار لعب محسوب نمی شود) إنما يضر (وقتی تکرار ضرر می زند) إذا كان لعبا بأمر المولى لا فى كيفية إطاعته (نه وقتی که تکرار بازی در کیفیت اطاعت امر باشد یعنی در این صورت تکرار ضرر نمی زند) بعد حصول الداعى إليها كما لا يخفى هذا (تمام این مطالب) كله فى قبال ما إذا تمكن من القطع تفصيلا بالامثال .

و (تا قبل از این عبارت ، همه ی بحث ها مربوط به جائی است که مکلف قادر بر تحصیل علم تفصیلی است) أما إذا لم يتمكن إلا من الظن به (امثال) كذلك (تفصیلا) فلا إشكال فى تقديمه (احتیاط) على الامتثال الظنى لو لم يقم دليل على اعتباره (ظن) إلا فيما إذا لم يتمكن منه (مگر در مواردی که قادر نباشد مکلف بر احتیاط - چرا در این صورت اشکالی در تقدیم احتیاط نیست ؟ زیرا فرض این است که عمل کردن به این ظن ، مشروط به ممکن نبودن احتیاط است و فرض این است که احتیاط ممکن است پس اصلا در این صورت نمی توان به ظن عمل کردو فقط باید به احتیاط عمل کرد) و أما لو قام على اعتباره (ظن) مطلقا (چه احتیاط ممکن باشد و چه ممکن نباشد) فلا إشكال فى الاجتزاء (اکتفا کردن) بالظنى كما لا إشكال فى الاجتزاء بالامثال الإجمالى (احتیاط) فى قبال الظنى بالظن المطلق المعبر بدليل الانسداد (ظن مطلقى که به وسیله ی دلیل انسداد معتبر و حجت می باشد) بناء (صورت چهارم) على أن يكون من مقدماته (دلیل انسداد) عدم وجوب الاحتیاط و (صورت پنجم) أما لو كان من مقدماته (دلیل انسداد) بطلانه (احتیاط) لاستلزامه العسر المخل بالنظام (دلیل برای بطلان احتیاط - بخاطر این که احتیاط مستلزم عسری است که مخل به نظام است) أو (دلیل دوم برای بطلان احتیاط) لأنه (احتیاط) ليس من وجوه الطاعة و العبادة بل هو نحو لعب و عبث بأمر المولى فيما (در موردی که) إذا كان بالتكرار كما توهم ، فالمتعين هو التنزل عن القطع تفصيلا إلى الظن كذلك (تفصیلی) .

و عليه (بنا براین تنزیل - اگر کسی طریق اجتهاد و طریق تقلید را ترک بکند یعنی نه مجتهد بشود و نه تقلید بکند و این دو یعنی سراغ ظن نرفته است ، در این صورت اگر احتیاط بکند ، احتیاطش باطل است) فلا مناص عن الذهاب إلى بطلان عبادة تارك طريقي التقليد و الاجتهاد و إن احتاط فيها كما لا يخفى .

هذا بعض الكلام فى القطع مما (از ان بعضی است که) يناسب المقام (حجیت امارات) و يأتي بعضه الآخر فى مبحث البراءة و الاشتغال . فيقع المقال فيما هو المهم من عقد هذا المقصد و هو (ما هو المهم) بيان ما قيل باعتباراه من الأمارات أو صح أن يقال .

نوار ۱۴۴: این نوار، در ادامه ی نوار قبل بیان شده است. (شروع نوار از بحث، مسقط بودن امثال اجمالی و تکلیف است - اتمام مباحث قطع)

مباحث الامارات

نوار ۱۴۵: ابتدای امارات و شروع تمهید

در بحث امروز دو مطلب داریم:

فرق بین قطع و امارات ظنیه:

مطلب اول: بین قطع با امارت ظنیه چه فرقی وجود دارد؟

مثلا یک بار شما قطع دارید نماز جمعه در زمان غیبت واجب است و یکبار هم خبر عادل قائم شده است که نماز جمعه در زمان غیبت واجب است. بین این قطع با این خبر عادل (امارات ظنیه) چه فرقی وجود دارد؟ صاحب کفایه می فرماید قطع علت تامه یا مقتضی برای حجیت است. این که می فرماید یا علت تامه است یا مقتضی، این بستگی به نوع قطع دارد.

اگر قطع تفصیلی بود، این قطع تفصیلی علت تامه برای حجیت است و دیگر لازم نیست بگردید که آیا مانعی از حجیت هست یا نیست.

اما اگر قطع اجمالی باشد یعنی مثلا شما اجمالا قطع دارید که در زمان غیبت یا نماز ظهر واجب است و یا نماز جمعه، اگر قطع اجمالی باشد، این قطع اجمالی مقتضی برای حجیت است یعنی مقتضی برای حجیت فراهم شده است لکن مقتضی چه وقتی یقتضی اثرش را؟ وقتی که مانعی وجود نداشته باشد.

اما در باب امارات ظنیه نسبت به حجیت لاقتضاء است یعنی نه اقتضای حجیت دارد و نه اقتضای عدم حجیت مثل انسان نسبت به وجود یعنی نظر به ذات انسان، ذات انسان نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم. در ذات انسان نه وجود است و نه عدم لذا هر طرفی بخواهد پیدا شود نیاز به مرجح دارد. لذا حجت شدن امارات ظنیه نیاز به مرجح دارد و مرجح دو چیز است:

۱. جعل شارع، مثلا شارع بیاید برای خبر واحد حجیت را جعل بکند که این جعل شارع می شود مرجح برای حجیت بر عدم حجیت. مثل ادله خبر واحد که ما از این ادله این را می فهمیم که شارع مقدس

آمده است برای خبر واحد حجیت را جعل کرده است ، این جعل شارع می شود مرجح حجیت بر عدم حجیت .

۲. ثبوت مقدمات دلیل انسداد ، یک دلیلی هست که به آن دلیل انسداد می گویند که این دلیل بنابر عقیده ی صاحب کفایه از ۴ مقدمه و بنابر عقیده ی مرحوم شیخ از ۵ مقدمه تشکیل شده است و به این دلیل ، دلیل انسداد می گویند . اگر کسی تمام این مقدمات را قبول نکند ، نتیجه اش این است که ظن حجت است از هر راهی که می خواهد پیدا شود مگر از راهی که شارع آن را نهی کرده است . در نتیجه ی دلیل انسداد دو نظریه وجود دارد

- نظریه اول : قائل به حکومت هستند . یعنی نتیجه ی دلیل انسداد این است که عقل حکم می کند که ظن از هر راهی که پیدا شود حجت است .
- نظریه دوم : قائل به کشف هستند . نتیجه ی این نظریه ، حجیت ظن علی الکشف است . یعنی اگر کسی این دلیل را قبول کردن نتیجه اش این است که ما کشف می کنیم که شارع ظن را حجت کرده است .

حجیت یا عدم حجیت امارات ظنیه

مطلب دوم : یک مقدمه دارد بعد وارد اصل مطلب می شویم .

مقدمه :

مقدمه : امکان دو معنی معروف دارد (کلا ۵ معنی دارد) :

۱. امکان ذاتی : یعنی بود و نبودش ممکن است . یعنی با نظر به ذات شی ، وجود و عدمش ممکن است مثل انسان . در مقابل این امکان ، امتناع ذاتی است که یعنی با نظر به ذات ، وجودش محال است مثل اجتماع نقیضین .
۲. امکان وقوعی : مالم بلزم من وجوده محال یعنی چیزی که از وجودش امر محالی لازم نمی آید . مثل بودن ما در مدرسه . در مقابل آن امتناع وقوعی است که یعنی ما بلزم من وجوده محال مثل کلام ابن قبه که می گوید حجیت خبر واحد امتناع وقوعی دارد یعنی اگر بگوید خبر واحد حجیت است ۳ امر محال لازم می آید که یکی از آنها این است که حلال حرام می شود و حرام حلال می شود .

اقوال در حجیت امارات ظنیه

اصل بحث : در رابطه با حجیت امارات ظنیه دو نظریه است :

۱. مشهور : حجیت برای امارات ظنیه ، یعنی اگر شارع مقدس بیاید امارات ظنیه را حجتی قرار دهد ، حجیت برای امارات ظنیه امکان وقوعی دارد یعنی اگر شارع بگوید خبر واحد حجت است ، از این

حجت شدن خبر واحد امر محالی لازم نمی آید . مشهور دو دلیل دارند که یک دلیلی است که شیخ بیان کرده و دلیل دیگر را مرحوم اخوند بیان کرده اند .

❖ دلیل اول (دلیل شیخ انصاری) : سیره ی عقلا . شیخ می فرماید زمانی که ما به وجدان و درون خودمان مراجعه می کنیم می بینیم که از حجت شدن خبر واحد توسط شارع امر محالی لازم نمی آید . بعد می فرماید سیره عقلائیة عالم هم همین است که اگر در وجود یا عدم یک چیزی شک کنند ، در رابطه با این شی ، حکم به امکان وقوعی می کنند . مثلا در رابطه با حجیت خبر واحد ما دلیلی پیدا نکردیم و از طرفی به گوش ما هم خورده است و از طرفی عقلائی عالم اگر در رابطه با امکان و امتناع یک چیزی شک و فکر کنند می گویند امکان دارد مگر این که خلافش ثابت شود.

اشکال صاحب کفایه بر این دلیل :

۱. اولاً سیره ی عقلا این نیست که اگر در رابطه با امکان یا امتناع یک شی ای بخواهند فکر کنند بگویند امکان دارد مگر این که خلافش ثابت شود یعنی سیره عقلا عند الشک حکم به امکان وقوعی نیست

۲. ثانیاً سلمنا که سیره ی عقلائیة این باشد ، سیره عقلاء حجت نیست مگر این که دلیل داشته باشد که این دلیل یا قطعی است و یا ظنی و دلیل قطعی برای حجیت سیره موجود نیست و دلیل ظنی هم مفید نیست زیرا در رابطه با دلیل ظنی می توان گفت آیا این دلیل حجت هست یا نیست ؟

❖ دلیل دوم (دلیل صاحب کفایه) :

صاحب کفایه از راه وقوع وارد می شود یعنی می فرماید تعداد زیادی دلیل داریم که شارع مقدس یک سری از ظنون را حجت کرده است یعنی حجت شدن ظنون واقع شده لذا همین ادله وقوع حجیت ظن ، دلیل امکان ان هم هست چون وقوع فرع بر امکان وقوعی است یعنی شی اول باید امکان وقوعی داشته باشد تا بعد وقوع پیدا کند .

۲. نظریه ی ابن قبه : اگر شارع خبر واحد را حجت کند ، این امتناع وقوعی دارد یعنی اگر خبر واحد حجت بشود ، امر محالی لازم می آید و این امر محال ۳ چیز است .

تطبيق :

و قبل الخوض فی ذلك (بیان ما قبل باعتبارہ من الامارات او صح ان يقال - یعنی این که قبل از این که بیان کنیم کدام امارات حجیت دارد و کدام حجیت ندارد) ینبغی تقدیم أمور (ثلاثه) .

أحدها [عدم اقتضاء الأمانة غير العلمية للحجبة ذاتا]

أنه لا ريب في أن الأمانة الغير العلمية (ظنية مثل ظواهر، شهرت، خبر ثقة) ليس كالقطع في كون الحجبة (به معنای معذريت و منجزيت) من لوازمها و (واو تفسیر) مقتضياتها بنحو العلية (اماره ظنية مثل قطع نیست در این که حجیت از لوازم اماره باشد لکن از لوازم قطع هست به نحو علیت یعنی این گونه نیست که اماره ی ظنية علت تامه باشد برای حجیت - لوازم هم که می گوید علی قول هست زیرا بعضی می گویند حجیت لازمه ی قطع نیست بلکه عین قطع است) بل مطلقا (حجیت از لوازم اماره ظنية نیست نه به نحو علیت و نه به نحو اقتضاء) و أن ثبوتها (ثبوت حجیت) لها (برای اماره ی غیر علمیه و ظنية) محتاج إلى جعل (جعل شارع) أو ثبوت مقدمات (یا احتیاج دارد به ثبوت مقدمات دلیل انسداد - علما مثل مشهور به مقدمه ی دوم اشکال می گیرند و اصلا بخاطر همین مقدمه ی دوم به این دلیل، دلیل انسداد می گویند به علت تسمیه الشی باسم جزئه) و (واو تفسیر - دارد مقدمات را تفسیر می کند - مثلا مقدمه ی اول این است که ما اجمالا می دانیم احکامی وجود دارد، لذا شما باشد اولاً یک علم اجمالی برای شما پیدا بشود تا برسید به این که ظن حجت است) طرو حالات (و احتیاج دارد به عارض شدن یک حالاتی) موجبة لاقتضائها (مقدمات و حالات) الحجبة (تا این حالات موجب بشود برای این که اقتضا بکند این مقدمات حجیت را عقلا یعنی به حکم عقل) عقلا بناء (قید عقلا است - در چه صورت این دلیل انسداد می گوید ظن حجت عقلی است؟ بنابر حکومت اما بنا بر کشف این مقدمات می گویند ظن حجت شرعی است.) علی تقریر مقدمات الانسداد بنحو الحكومة و ذلک (اماره مثل قطع نیست) لوضوح (بخاطر وجدان) عدم اقتضاء غیر القطع (مثل ظن) للحجبة (بخاطر این که روشن است که اقتضاء نمی کند غیر قطع) ف حجیت را بدون جعل و ثبوت مقدمات) بدون ذلک (جعل شارع یا ثبوت مقدمات) ثبوتا (ما مثل علم در ظن دو بحث داریم:

۱. ایا ظن در مقام اثبات تکلیف، مقتضی حجیت هست یا نیست

۲. ما اگر قطع به تکلیف داشتیم الاشتغال یقینی یستدعی فراغ یقینی اما ظن به برائت در مقام اثبات تکلیف کافی است یا کافی نیست. این جا اختلاف است (ایا در مقام اسقاط تکلیف ظن مقتضی حجیت هست یا نیست) - منظور از ثبوت همان بحث اول است یعنی در مقام اثبات تکلیف (بلا خلاف و لا سقوطا و إن کان ربما يظهر فيه) (مقام سقوط) من بعض المحققين الخلاف و الاكتفاء بالظن بالفراغ (یعنی اگر اشتغال یقینی بود، ظن به فراغ هم کافی است و یقین به فراغ لازم نیست) و لعله لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل (شاید اکتفاء به ظن به فراغ، بخاطر این باشد که دفع ضرر محتمل واجب نیست) فتأمل.

ثانیها: فی بیان امکان (امکان وقوعی) التعبد بالأمانة الغير العلمية شرعا (ایا تعبد شرعی به اماره ی غیر علمیه امکان وقوعی دارد یا خیر - شرعا قید تعبدا است) و عدم لزوم محال منه (تعبد به اماره ی

غیر علمیه) عقلا . فی قبال دعوی استحالتہ للزومه (در مقابل ادعا کردن استحاله تعبد بخاطر لزوم محال
(

[المراد من الإمكان]

و (رد اول شیخ انصاری) لیس الإمكان بهذا المعنى (امکان وقوعی) بل مطلقا (امکان مطلق یعنی چه ذاتی و چه وقوعی) أصلا متبعاً (خبر لیس - این امکان یک اصلی که توسط عقلا تبعیت بشود یعنی سیره ی عقلائیه وجود ندارد ، نیست یعنی عقلا به صرف این که احتمال وجود یک شی را می دهند ، نمی گویند که این شی امکان وقوعی دارد) عند العقلاء فی مقام احتمال ما یقابله من الامتناع لمنع کون سیرتهم علی ترتیب آثار الإمكان عند الشک فیہ (چون ممنوع است این که سیره عقلا این باشد که عند الشک در امکان ، آثار امکان را مترتب کنند یعنی چنین سیره ای وجود ندارد) و (رد دوم شیخ انصاری) منع حجیتها لو سلم ثبوتها (منع می کنیم حجیت سیره را اگر قبول کنیم ثبوت سیره را) لعدم قیام دلیل قطعی علی اعتبارها (چون سیره دلیل قطعی ندارد) و الظن به (و ظن به اعتبار سیره) لو کان (اگر باشد چنین ظنی) فالكلام الآن فی إمكان التعبد بها (کلام ما الان در همین است که تعبد به ظن ممکن است یا ممتنع) و امتناعه . فما ظنک به (پس چیست ظن تو به ظن اعتبار سیره) لکن (بیان دلیل صاحب کفایه) دلیل وقوع التعبد بها (اماره ی غیر علمیه) من طرق إثبات إمكانه (یعنی ادله ی وقوع تعبد به ظن از ادله امکان وقوعی هم هست) حیث یستکشف به (کشف می شود از ادله وقوع تعبد) عدم ترتب محال من (بیان محال می کند) تال باطل . (این فاء نتیجه ترتب محال است ، یعنی اگر محال بر حجیت ظن مترتب شد نتیجه اش این است که تعبد به ظن مطلقا یا بر حکیم ممتنع است) فیمتنع مطلقا (هم بر حکیم و هم بر غیر حکیم - در صورتی است که محالی که پیش می آید محال ذاتی باشد که در این حالت بر غیر حکیم هم محال است) أو علی الحکیم تعالی (در صورتی که محال ، محال ذاتی نباشد) فلا حاجه معه (دلیل - دلیل وقوع) فی دعوی الوقوع إلى إثبات الإمكان (یعنی احتیاجی به اثبات امکان نداریم زیرا با وقوع خود به خود امکان هم دارد) و بدونه (وقوع) لا فائده (ثمره ی عملی وجود ندارد) فی إثباته (امکانه) كما هو واضح .

و قد انقده بذلك (اشکال در سیره) ما (اشکالی که) فی دعوی شیخنا العلامة (شیخ انصاری) أعلی الله مقامه من (بیان دعوا و ادعای شیخ) کون الإمكان عند العقلاء مع احتمال الامتناع أصلا (قانون است یعنی سیره عقلائیه داریم) و (این عبارت جواب اشکال مقدر است . یک نفر می گوید چرا به مرحوم شیخ اشکال میگیرید . کلام ابن سینا مدعی شیخ را اثبات می کند . صاحب کفایه می فرماید کلام ابن سینا موید شیخ نیست) الإمكان فی کلام الشیخ رئیس کلما قرع سمعک (هر چیزی که بگوید ان چیز به گوش تو ، یعنی به گوشت بخورد) من الغرائب (از عجائب) فذره فی بقعة الإمكان (بگذار تو او را در بقعه

امکان (ما لم يذك عنه (مادامی کن واضح البرهان بمعنی الاحتمال المقابل للقطع و الإيقان و من الواضح أن لا موطن له إلا الوجدان فهو المرجع فيه بلا بينة و برهان.

[محاذير التعبد بالأمارات]

و كيف (هر جور که بوده باشد - یعنی چه به معنای احتمال باشد یا امکان وقوعی) کان (امکان در کلام ابن سینا) فما قيل (چیزهایی که گفته شده است) أو يمكن أن يقال في بيان ما (اموری که) يلزم (لازم می آید این امور) التعبد (متعبد شدن به غیر علم یعنی حجیت امارات) بغير العلم (درباره ی آن چیزهایی که لازمه ی حجیت امارات ظنیه و غیر علمیه است) من (آن چیزهایی که لازمه ی حجیت امارات است ۲ چیز است) المحال أو الباطل و لو لم يكن بمحال أمور .

نوار ۱۴۶ : نظریه ی ابن قبه و اشکالات مرحوم اخوند بر ابن قبه

نظریه ی ابن قبه و ادله ی آن

در رابطه با امارات ظنیه دو نظریه است :

۱. نظریه ی مشهور : حجیت برای امارات ظنیه امکان وقوعی دارد به دلیلی که گذشت .
۲. نظریه ی ابن قبه : حجیت برای امارات ظنیه ، استحاله وقوعی دارد (یعنی اگر شارع بگوید خبر واحد حجت است از این حجت شدن خبر واحد امر محال لازم می آید) به ۳ دلیل (البته فقط دلیل اول متعلق به ابن قبه است و دو دلیل بعدی در واقع کمکی است که صاحب کفایه به ابن قبه می کند) :

❖ دلیل اول :

صغری : اگر شارع امارات ظنیه را حجت کند لازمه اش ، یکی از ۳ چیز است :

الف : اجتماع مثلین (اگر اماره مطابق با واقع باشد)

ب : اجتماع ضدین (اگر اماره مخالف با واقع باشد)

ج : تصویب (اگر مودی اماره ، حکم واقعی باشد)

کبری : و الازم باقسامه الثلاثه باطل

نتیجه : فلملزوم مثله

توضیح : ابن قبه می فرماید که اگر شارع امارات ظنیه را حجت بکند مثل خبر واحد ، لازمه اش یکی از ۳ چیز است .

الف : لازمه اش اجتماع مثلین است . در چه صورت لازمه اش اجتماع مثلین است ؟ در صورتی که اماره مطابق با واقع باشد . مثلاً نماز جمعه واقعا واجب است . در این صورت حکم

واقعی نماز جمعه وجوب است . اماره هم قائم شد که نماز جمعه واجب است . اگر این خبر واحد حجت باشد معنایش این است که نماز جمعه دو حکم دارد . یک حکم واقعی دارد و یک حکم ظاهری دارد (این حکم ظاهری از این جا آمد که شارع خبر واحد و اماره ی ظنیه را حجت کرده است)

ب : گاهی لازمه اش اجتماع ضدین است و آن وقتی است که اماره مخالف با واقع باشد . فرض کنید نماز جمعه در واقع واجب است لکن خبر واحد اقامه می شود که نماز جمعه حرام است . اگر شارع بگوید که این اماره ای که قائم شده است بر این که نماز جمعه حرام است ، حجت است معنایش این است که نماز جمعه در ظاهر حرام است و لازمه اش این است که در نماز جمعه دو حکم متضاد جمع بشود .

ج : اگر بگوییم امارات حجت است لازمه اش گاهی تصویب است . در صورتی که بگوییم مودای اماره حکم واقعی است . مثلاً اماره بیان کرده که نماز جمعه واجب است . این وجوب را اگر بگیریم واقعی یعنی بگوییم شارع مقدس در واقع حکمی ندارد و حکم واقعی او تابع اماره است . این می شود تصویب (تصویب اشعری) .

❖ دلیل دوم :

صغری : اگر شارع امارات ظنیه را حجت کند ، لازمه اش طلب الضدین است .

کبری : و الازم باطل

نتیجه : فلملزوم مثله

توضیح : اگر شارع بیاید و امارات را در حق ما حجت کند لازمه اش طلب الضدین است . سوال چگونه لازمه اش طلب الضدین است ؟ فرض کنید نماز جمعه واجب است در واقع . لکن اماره قائم بشود بر این که نماز ظهر واجب است . حال اگر شارع بیاید و اماره را حجت کند ، معنایش این است که نماز ظهر واجب است و می دانیم که نماز ظهر با نماز جمعه ضدین (مراد ضدین منطقی نیست بلکه ضدین اصولی است) هستند . لذا اگر بگوییم شارع اماره را حجت کرده معنایش این است که از ما طلب الضدین کرده است .

نکته : فرق این دلیل با دلیل قبلی در این است که در این دلیل متعلق طلب ها متعدد است یعنی وجوب واقعی رفته روی یک چیز و وجوب ظاهری رفته روی چیز دیگری لکن در دلیل قبلی متعلق واحد بود .

❖ دلیل سوم :

صغری : اگر شارع امارات ظنیه را حجت کند ، لازمه اش تفویت مصلحت و القاء در مفسده است .

کبری : والازم باطل لانه قبیح علی الحکیم

نتیجه : فلملزم مثله

توضیح : ابن قبه می فرماید اگر شارع بیاورد امارات را حجت کند لازمه اش این است مصلحت از ما فوت بشود و بعضی جاها هم ما را در مفسده می اندازد .
مثلا نماز جمعه در واقع واجب است مثلا بعد اماره بیاورد بگوید نماز جمعه واجب نیست اگر اماره حجت باشد معنایش این است که لازم نیست نماز جمعه را انجام بدهی یعنی شارع با دست خودش مصلحت را از ما فوت کرده یعنی سبب شده مصلحت به ما نرسد .
یا مثلا یک چیزی در واقع حرام است بعد اماره بیاورد بگوید حرام نیست . اگر شارع بگوید اماره حجت است یعنی می توانی این فعل را انجام بدهی . انجام که دادیم می افتیم در مفسده .

اشکالات صاحب کفایه بر ابن قبه

صاحب کفایه از این دلیل ۲ جواب می دهد :

۱. اللزوم (تفویض مصلحت و القاء در مفسده) غیر باطل و الباطل (اجتماع مثلین و اجتماع ضدین و تصویب و طلب الضدین) غیر لازم .

صاحب کفایه می فرماید اون چیزی که لازم می آید ما قبول داریم لازم می آید اما باطل نیست یعنی قبول داریم که تفویض المصلحه و القاء در مفسده لازم می آید اما قبول نداریم این باطل باشد و ان چیزی که باطل است عبارت است از اجتماع مثلین و است اما این باطل ها لازم نمی آید .

۲. این جواب یک مقدمه دارد :

مقدمه : درباره ی امارات علما ۳ دسته اند :

۱. بعضی قائل به طریقت هستند (خود این دسته هم ۳ طایفه هستند که عبارتند مشهور ، شیخ انصاری و صاحب کفایه)

۲. بعضی قائل به سببیت هستند (این گروه هم دو دسته اند یکی اشعری و یکی معتزلی) .

۳. بعضی هم قائل به مصلحت سلوکیه هستند .

اصل جواب :

معنای حجیت اماره ی ظنیه ، تنظیم است یعنی تنظیم اماره ظنیه به منزله ی قطع در ۴ چیز :

الف : منجزیت

ب : معذرت

ج : انقیاد

د : تجری

با حفظ این نکته ، جواب از دلیل اول و دوم :

(با همین نکته ای که مرحوم مصنف فرمود ، قضیه به خوبی روشن شد . شارع می گوید امارات ظنیه حجت است . این حجت بودن یعنی چی ؟ در این که معنای حجیت اماره چیست ، ۳ نظریه وجود دارد که مرحوم مصنف می فرماید یعنی این اماره ی ظنیه بمنزله ی قطع است در ۴ چیز . یکی منجزیت است یعنی اگر شارع آمده خبر واحد را حجت کرده یعنی خبر واحد منجز است ، در صورتی که مطابق با واقع باشد و دوم یعنی معذرت ، در صورتی که مخالف با واقع باشد یعنی اگر به خبر واحد عمل کردید بعد روشن شد که مخالف با واقع بوده است ، شما عذر دارید . سوم در انقیاد یعنی اگر شما به خبر واحد عمل کردید و خبر واحد موافق با واقع بود شما انقیاد کردید و اگر به خبر واحد عمل کردید و خبر واحد مخالف با واقع بود ، شما تجری کردید زیرا شما به چیزی که شارع بر شما حجت کرده است ، عمل نکردید هرچند بعدا روشن شود مخالف با واقع بوده است و چیزی بر شما واجب نبوده است .

صاحب کفایه می فرماید حجیت یعنی اماره فقط در این ۴ مورد بمنزله ی قطع است . لذا اگر از صاحب کفایه بپرسید که روایت می گوید نماز جمعه واجب است ، آیا این روایت می آید نماز جمعه را ظاهرا واجب می کند؟ صاحب کفایه می فرماید ، خیر زیرا ایشان می فرماید معنای حجیت اماره فقط همانی است که گفتیم یعنی بمنزله ی قطع بودن در ۴ مورد . و معنایش این نیست که نماز جمعه در واقع یا در ظاهر واجب است . صاحب کفایه می فرماید اگر شما قطع داشتید به وجوب نماز جمعه یا هر حکمی ، آیا بخاطر قطع شما ، جعل حکم می شود؟! مسلما خیر . اگر شارع امارات ظنیه را حجت می کند ، عین قطع است . چگونه شما اگر قطع دارید به یک حکمی ، بخاطر این قطع به حکم ، جعل حکم نمی شود ، با اماره ی ظنیه هم جعل حکم نمی شود .)

صغری : شرط اجتماع مثلین و اجتماع ضدین و طلب الضدین ، وجود الحکمین و شرط تصویب این است که مودای اماره حکم مجعول باشد .

کبری : وجود الحکمین و حکم مجعول بودن مودی ، منتفی است .

نتیجه : شرط اجتماع مثلین و اجتماع ضدین و طلب الضدین و تصویب منتفی است .

توضیح : سوال : چه موقع اگر شارع اماره را حجت بکند اجتماع مثلین لازم می آید ؟ وقتی که پای دو حکم در میان باشد . اما بنابر عقیده ی صاحب کفایه ، فقط یک حکم داریم و آن حکم واقعی است . زیرا مستشکل می گفت نماز جمعه در واقع واجب است و اماره هم گفته واجب است و این وجوب یک وجوب ظاهری است لذا دو حکم مماثل در نماز جمعه جمع می شود لکن صاحب کفایه می فرماید دو حکم وجود ندارد زیرا اماره جعل حکم و اثبات حکم نمی کند^{۱۹} .

جواب به دلیل سوم

^{۱۹} اگر این جا کسی بخواهد به مرحوم صاحب کفایه اشکال بگیرد باید اشکال مبنایی بگیرد .

(صاحب کفایه می فرماید ما هم قبول داریم که گاهی اوقات تفویت مصلحت و القاء در مفسده لازم می آید . اما باطل نیست زیرا شارع در قبال حجیت اماره ، مصالح بیشتری به ما می دهد لذا اگر یک ذره هم مصلحت از ما فوت شود یا در مفسده قرار بگیریم اما در مقابلش مصالح زیادی بدست بیاوریم ، اشکالی ندارد علاوه بر این که همه ی امارات مخالف با واقع نیستند . و از اهم مصالح ، مصلحت تسهیل است زیرا اگر شارع بگوید اماره حجت نیست و باید تحصیل علم بکنید . در کل عمر شاید به دو الی سه مورد علم پیدا کنیم !! لذا تحصیلی علم عسر شدید دارد .)

صغری : تفویت مصلحت و القاء مفسده در صورتی محذور است که بر حجیت امارات ظنیه مصالح مهم تری مترتب نشود

کبری : لکن بر حجیت امارات ظنیه مصالح مهمتر ف مترتب می شود (مثلا مصلحت نوعیه ی تسهیل) نتیجه : تفویت مصلحت و القاء در مفسده محذور نیست .

نکته : دو نظریه ی دیگر در حجیت (طبق این دو نظریه اجتماع مثلین لازم می آید)

تطبیق :

أحدها

اجتماع المثلین من إيجابین (وجوب واقعی و وجوب ظاهری) **أو تحريمین مثلا فیما أصاب** (کی اجتماع مثلین لازم می آید ؟ در موردی که غیر علم یعنی امارات ظنیه مطابق با واقع باشد) **أو ضدین** (اجتماع ضدین لازم می آید) **من إيجاب و تحريم** (نماز جمعه که واجب می شود اول مصلحت دارد و بعد شارع ان را اراده می کند و بعد ان را واجب می کند . یا اگر حرام باشد اول مفسده دارد بعد شارع از ان کراهت دارد و بعد ان را حرام می کند . حالا این اجتماع مثلین یا در مرحله ی ملاک است یعنی اجتماع مصلحت و مفسده . یا در مرحله ی اراده و کراهت است و یا در مرحله ی حکم است یعنی وجوب و حرمت دارد) **و من إرادة و کراهة و مصلحة و مفسدة ملزمتین بلا کسر و انکسار** (کسر یعنی شکستن و انکسار یعنی شکسته شدن . می گوید این که می گوئیم اجتماع ضدین لازم می آید ، در صورتی است که این دو را بهم برخورد ندهید ، این دو را به یکدیگر نزنید . و ببینید کدام یک اقوی است زیرا اگر این کار را بکنید این اجتماع اشکالی ندارد چون مثلا دروغ هم مصلحت دارد و هم مفسده لکن می بینید مفسده ی او قوی تر است لذا حکم فعلی طبق اقوی الجهات است لذا می گوئیم دروغ حرام است) **فی البین فیما أخطأ** (در جایی که غیر علم یا اماره مطابق با واقع نباشد) **أو** (عطف بر اجتماع مثلین) **التصویب** (زمانی لازم می آید که جزء حکم اماره حکمی در واقع نباشد) **و أن لا یکون هناک** (در واقع) **غیر مؤدیات الأمارات أحكام.**

ثانیها

طلب الضدين فيما إذا أخطأ (در جایی که امارات مطابق با واقع نباشد) و أدى (سبب بشود غیر علم و امارات) إلى وجوب ضد (نماز ظهر) الواجب (نماز جمعه) .

ثالثها تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة فيما (اماره ای است که) أدى إلى عدم وجوب ما هو واجب (یعنی اماره بگوید آن چیزی که در واقع واجب است ، واجب نیست که می شود تفویت مصلحت) أو عدم حرمة ما هو حرام و كونه (مودی) محكوما بسائر الأحكام (غیر از وجوب و حرمت) .

و الجواب أن ما ادعى لزومه (اموری که ادعا شده است لازم آمده این امور) إما غير لازم أو غير باطل . و ذلك (جواب) لأن التعبد (متعبد شدن به) بطريق غير علمي (امارات ظنيه) إنما هو (ان تعبد) بجعل حجته (معنی تعبد این است که شارع آمده است برای این طریق غیر علمی یا همان امارات حجیت را جعل کرده است) و الحجية المجعولة غير مستتبعة (مستلزم نیست انشاء احكام تكليفیه را . مثلا اماره آمده گفته نماز جمعه واجب است . شارع آمده فرموده این اماره حجت است . مقتضى حجیت اماره ، جعل وجوب نماز جمعه نیست بلکه معنایش این است که این اماره به منزله ی قطع است در ۴ مورد) لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى إليه الطريق (به حسب ان حکمی که منجر شده است به این حکم ، اماره یعنی اون حکمی را که اماره بیان می کند ، شارع ان حکم را جعل نمی کند) بل إنما تكون (بلکه حجیت می باشد) موجبة لتنجز التكليف به إذا أصاب (وقتی که طریق غیر علمی و اماره مطابق با واقع باشد) و صحة (عطف بر تنجز) الاعتذار به (یعنی مکلف می تواند به وسیله ی این طریق غیر علمی عذر بیاورد ، در صورتی که این طریق مطابق با واقع نبود) إذا أخطأ [لو أخطأ] و (عطف بر تنجز یعنی حجیت موجب می شود که مخالفت با این طریق بشود تجری و موافقت با ان انقیاد باشد) لكون مخالفته و موافقته تجريا و انقيادا مع عدم إصابته كما هو (ایجاب این ۴ اثر) شأن الحجة الغير المجعولة (قطع) فلا يلزم اجتماع حکمین مثلین (چون ما دو حکم نداریم بلکه فقط یک حکم داریم زیرا اماره حکمی نمی دهد) أو ضدین و لا طلب الضدين و لا اجتماع المفسدة و المصلحة و لا الكراهة و الإرادة كما لا يخفى .

و أما تفويت مصلحة الواقع أو الإلقاء في مفسدته فلا محذور فيه (هرچند لازم می آیند لکن محذوری ندارند و باطل نیستند) أصلا إذا كانت في التعبد به (زمانی که بوده باشد به متعبد شدن به طریق غیر علمی یا اماره) مصلحة غالبه على مفسدة التفويت أو الإلقاء .

نوار ۱۴۷ : بیان نکته ، طبق دو نظریه ی دیگر هم محذورات ابن قبه لازم نمی آید .

خلاصه ی درس دیروز :

عقیده ی ابن قبه این بود که شارع نمی تواند اماره را حجت کند و نمی تواند بگوید خبر واحد بر شما حجت است . دلیل ابن قبه این بود که اگر شارع خبر واحد را بر ما حجت بکند لازمه اش اجتماع مثلیین یا اجتماع ضدین یا طلب الضدین است . مثلاً روایت آمده است که نماز جمعه واجب است . اگر شارع این روایت را بر ما حجت بکند ، اگر در واقع نماز جمعه واجب باشد این می شود اجتماع مثلیین زیرا چون در واقع واجب است یعنی وجوب واقعی دارد و از طرفی شارع می گوید این روایت حجت است و این معنایش این است که وجوبی که در روایت آمده که وجوب ظاهری باشد را هم دارد . و این اجتماع مثلیین است . اما اگر روایت می گوید نماز جمعه واجب است لکن در واقع نماز جمعه حرام باشد اجتماع ضدین پیش می آید چون این نماز جمعه حرمت واقعیه دارد و از طرفی با حجت شدن اماره ، نماز جمعه وجوب ظاهری هم دارد و این می شود اجتماع ضدین .

صاحب کفایه به این اشکال جواب دادند و گفتند که آقای ابن قبه ، معنای حجیت اماره ، جعل حکم نیست اگر شارع بگوید این اماره حجت است معنای حجیت اماره ، معذرت و منجزیت و انقیاد و تجری است . اگر در واقع نماز جمعه باشد و این اماره بگوید نماز جمعه واجب است ، اگر شارع این روایت را حجت کند ف این جا یک حکم بیشتر وجود ندارد و آن وجوب واقعی است زیرا با حجت کردن اماره ، وجوب ظاهری جعل نمی شود . و اگر هم در واقع حرام باشد و روایت بگوید واجب است و شارع این روایت را حجت کند معنای حجت کردن روایت جعل وجوب ظاهری برای نماز جمعه نیست لذا یک حکم بیشتر وجود ندارد .

درس امروز :

مبانی دیگر در حجیت اماره

درباره ی حجیت اماره دو نظریه دیگر وجود دارد (زیرا عقیده ی صاحب کفایه درباره ی حجیت اماره این شد که وقتی می گویند فلان اماره حجت است یعنی این اماره معذر و منجز و انقیاد و تجری است) :

۱. مشهور : می گویند حجیت یک حکم وضعی است که بنفسه قابل جعل است لکن مستلزم یک حکم تکلیفی ظاهری بر طبق مودای اماره است .

مثال : روایت می گوید نماز جمعه واجب است . شارع آمده است این روایت را حجت کرده است . این حجت کرده است یعنی چی ؟ شارع با صدق العادل آمده حجیت را جعل کرده است . صدق العادل یعنی این روایت حجیت دارد . پس آن چیزی که بنفسه جعل شد ، حجیت است لکن این حجیتی که برای روایت جعل شده است مستلزم یک تکلیف ظاهری بر طبق مودی اماره است . یعنی اگر شارع امد این روایت را حجت کرد لازمه ی این حجت کردن این است که نماز جمعه یک وجوب ظاهری داشته باشد .

۲. شیخ انصاری : می فرماید حجیت یک حکم وضعی است لکن بنفسه قابل جعل نیست بلکه بتبع جعل یک حکم تکلیفی ظاهری بر طبق مودی اماره جعل می شود .

روایت زراره گفته نماز جمعه واجب است . حالا شارع آمده است با صدق العادل این روایت را حجت کرده است . معنای صدق العادل یعنی نماز جمعه واجب است نه این که یعنی خبر واحد حجیت دارد . حجیت قابل جعل نیست بنفسه . لکن وقتی که صدق العادل می گوید نماز جمعه یک وجوب تکلیفی ظاهری دارد این باتبع جعل وجوب ، حجیت خبر زراره هم جعل می شود .

ادعای صاحب کفایه : طبق دو نظر دیگر در حجیت اماره هم اشکالات ابن قبه لازم نمی آید .

صاحب کفایه می فرماید اگر ما قائل به حجیت طبق این دو نظریه بشویم ، لازمه ی حجیت ، اجتماع حکمین هست لکن اجتماع دو حکم متمائل و یا متضادین نیست .

مثال : روایت می گوید نماز جمعه واجب است . ادله ی حجیت خبر واحد بنابر نظر مشهور می آید این خبر را حجت می کند . بنابر قول مشهور وقتی این خبر حجت شد ، جعل یک وجوب ظاهری برای نماز جمعه می شود . وقتی وجوب ظاهری جعل شد برای نماز جمعه ، اگر در واقع هم نماز جمعه واجب باشد می شود اجتماع مثلین و اگر در واقع حرام باشد می شود اجتماع ضدین . و بنابر قول شیخ انصاری می گوید ادله ی حجیت خبر واحد این خبر را حجت می کند . حجت می کند یعنی این که برای نماز جمعه یک وجوب ظاهری جعل می شود . این نماز جمعه در واقع یا حرمت یا وجوب و لازمه ی این اجتماع دو حکم لازم می آید .

مرحوم مصنف می فرماید طبق این دو نظریه اجتماع حکمین لازم می آید اما اجتماع دو حکم مماثل یا متضاد لازم نمی آید . سوال چرا اجتماع دو حکم مماثل یا متضاد نیست ؟ دلیل مرحوم مصنف یک مقدمه دارد .

دلیل مرحوم صاحب کفایه :

مقدمه :

حکم در یک تقسیم بر دو نوع است :

۱. حکم طریقی یا صوری :

به حکمی می گویند که این حکم ناشی شده از یک مصلحتی که این مصلحت در خود حکم است نه در متعلق حکم . یعنی خود این حکم مصلحت دارد . مثل اوامر امتحانی . در اوامر امتحانی وقتی که مولا به عبدش می گوید ضرب ، در زدن مصلحتی نیست بلکه در خود امر مصلحت وجود دارد . خاصیت حکم طریقی این است که اگر حکم طریقی مطابق با واقع بود می شود منجز و اگر مخالف با واقع بود معذر می شود . حکم طریقی مثل حکمی ای که امارات بر آنها دلالت دارند . در روایت آمده نماز جمعه واجب است . این وجوب مصلحت دارد یعنی شارع بگوید واجب . این گفتن واجب مصلحت

دارد اما نماز جمعه مصلحت ندارد . طریقی یعنی راه . چون این حکم مقدمه ایست برای رسیدن به واقع .

۲. حکم حقیقی یا واقعی :

به اون حکمی گفته می شود که ناشی می شود از مصلحت و مفسده ای که در متعلق حکم است . حکم واقعی یعنی حکم لوح محفوظی . مثلاً شارع فرموده نماز جمعه واجب است . اگر در واقع نماز جمعه مصلحت دارد به این وجوب می گویند حکم واقعی .

نسبت به خداوند متعال هیچ فرقی بین این دو حکم نیست . یعنی همان طوری که اراده ی خدا به متعلق در حکم طریقی تعلق نمی گیرد (یعنی اگر حکم ، طریقی نبود اراده ی خدا به متعلق تعلق نمی گیرد) در حکم واقعی حقیقی هم خداوند اراده ی متعلق ندارد . چرا خداوند نسبت به وجوب نماز جمعه (چه وجوب نماز جمعه طریقی باشد و چه واقعی باشد) اراده ی نماز جمعه ندارد ؟ چون اراده متوقف بر یک مقدماتی است که آن مقدمات هرگز در رابطه با خداوند محقق نمی شود . آن مقدمات عبارتند از تصور شی و تصدیق به فایده و هیجان رغبت . اما نسبت به معصومین (علیهم السلام) بین این دو حکم فرق است . چون در حکمی طریقی معصومین اراده ی متعلق ندارند اما در حکم واقعی ، اراده ی متعلق دارند .

دلیل صاحب کفایه :

صغری : شرط اجتماع مثلین و اجتماع ضدین ، اجتماع دو حکم از یک نوع است .

مثلاً اگر نماز جمعه دو وجوب حقیقی داشته باشد می شود اجتماع مثلین . یا اگر نماز جمعه دو وجوب طریقی داشته باشد یا دو حرمت حقیقی داشته باشد این ها اجتماع مثلین هستند . و اگر نماز جمعه یک وجوب حقیقی و یک حرمت حقیقی داشته باشد می شود اجتماع ضدین .

کبری : اجتماع دو حکم از یک نوع ، در صورت حجیت اماره طبق این دو نظریه منتهی است .

روایت می گوید نماز جمعه واجب است . این وجوب ، وجوب طریقی است . اگر ما بگوییم این روایت حجت است (هم بنابر نظر مشهور و هم بنابر نظر شیخ) . الان چه نوع حکمی پیدا شده است ؟ وجوب طریقی . و در واقع نماز جمعه یا واجب است و یا حرام اگر واجب باشد ، اجتماع مثلین نیست چون ما وجوب حقیقی و وجوب طریقی داریم و این اجتماع مثلین نیست . و اگر نماز جمعه در واقع حرام باشد ، اجتماع ضدین نیست

چون ما حرمت حقیقی داریم و وجوب طریقی و این ها از یک نوع نیستند . لذا نهایتاً اجتماع دو حکم هستند

نتیجه : شرط اجتماع مثلین و اجتماع ضدین در صورت حجیت امارع طبق این دو نظریه منتفی است .

تطبيق :

نعم لو قيل باستتباع جعل الحجية للأحكام التكليفية (اگر بگوییم که اگر شارع برای اماره جعل حجیت کرد ، این جعل حجیت مستلزم می باشد احکام تکلیفی ظاهریه بر طبق مودای اماره (طبق مشهور) یعنی شارع با صدق العادل حجیت را جعل می کند و بعد لازمه ی حجیت جعل حکم تکلیفی ظاهری است) او (بیان نظریه ی شیخ - اگر گفته شود جعل حجیت معنایی ندارد مگر جعل احکام تکلیفیه ی ظاهریه (بنابر نظر شیخ صدق العادل یعنی این که نماز جمعه ظاهراً واجب است لکن بعد از این که وجوب جعل شد ما حجیت اماره را انتزاع می کنیم)) بأنه لا معنى لجعلها (حجیت) إلا جعل تلك الأحكام فاجتماع حکمین (حکم واقعی و ظاهری) و إن كان يلزم (هر چند اجتماع دو حکم لازم می آید) إلا أنهما (این دو حکم) ليسا بمثلين (مثلین نیستند - در صورت یکی بودن مثلاً روایت می گوید نماز جمعه واجب است بعد در واقع هم نماز جمعه واجب باشد) أو ضدین (دو حکم ضدین نیستند - در صورتی که یکی نباشند مثلاً روایت می گوید نماز جمعه واجب است لکن در واقع نماز جمعه حرام است - چرا اجتماع مثلین و ضدین نیست ؟ چون یکی از آنها واقعی است و دیگری ظاهری و لذا این ها از یک نوع نیستند و شرط اجتماع مثلین و ضدین این است که هر دو حکم باید از یک نوع باشند) لأن أحدهما (بخاطر این که یکی از این دو حکم) که مودای اماره باشد (طریقی است) طریقی عن (صفت طریقی ، این حکم طریقی از کجا پیدا شده است ؟ از مصلحتی که در خود حکم است پیدا شده است . مرحوم حکیم می فرماید نظیر اوامر امتحانیه) مصلحة فی نفسه موجبة (صفت مصلحت) لإنشائه (مصلحتی که سبب می شود برای انشاء حکم) الموجب (صفت انشاء است - انشاء حکم سبب تنجز می شود در صورت اصابت ، یا موجب صحت عذر آوردن می شود در صورت مخالفت با واقع) للتنجز أو لصحة الاعتذار بمجرد (به صرف تنجز و اعتذار) من دون (توضیح بمجرد می دهد) إرادة نفسانية أو كراهة كذلك (معصومین اراده و کراهت نسبت به متعلق این حکم ندارند) متعلقة بمتعلقه (اراده و کراهت نفسانی تعلق گرفته باشد به متعلق حکم ، چرا کراهت و اراده به متعلق حکم تعلق نگرفته است ؟ چون حکم ف حکم طریقی است و در حکم طریقی ، در متعلق مصلحتی یا مفسده ای وجود ندارد تا بخواهد مورد تعلق قرار بگیرد) فیما (در مواردی است که - متعلق به من دون ، می خواهد بگوید این که می گوییم اراده و کراهت نفسانی نیست ، در آن جاهایی است که اراده و کراهت ممکن است که وجود داشته باشد) آن جایی که اراده و کراهت امکان وجود دارند مقصودش نفس معصومین

(علیهم السلام) است) **یمكن هناك** (در آن موارد ممکن باشد) **انقداحهما** (ظاهر شدن اراده و کراهت) **حيث** (علت برای امکان انقداح کراهت و اراده در نفس معصومین (علیهم السلام) است - نماز جمعه مصلحت دارد و وقتی مصلحت داشت ، واجب تعالی انشاء حکم می کند و به رسول می دهد . از این جا به بعد رسول اعظم (صلی الله علیه و آله و سلم) اراده می کند (دیگر واجب تعالی اراده نمی کند) و بعد رسول ابلاغ می کند) **إنه مع المصلحة أو المفسدة الملزمتين في فعل و إن لم يحدث بسببها** (مصلحت و مفسده) **إرادة أو كراهة في المبدأ الأعلى إلا أنه** (واجب تعالی) **إذا أوحى بالحكم الناشئ من قبل تلك المصلحة أو المفسدة إلى النبي أو ألهم** (الهام می کند واجب تعالی) **به** (به حکم ناشی از قبل مصلحت و مفسده) **الولي فلا محالة ينقدح في نفسه** (نبی یا ولی) **الشريفة بسببهما الإرادة أو الكراهة الموجبة** (اراده و کراهتی که سبب می شوند برای انشاء بعث یا انشاء زجر) **للإنشاء بعثا أو زجرا بخلاف** (یعنی در حکم واقعی و حقیقی ، نفس نبی و ولی اراده و کراهت نسبت به متعلق حکم دارند) **ما** (حکم طریقی) **ليس هناك** (در حکم طریقی نیست) **مصلحة أو مفسدة في المتعلق بل إنما كانت** (مصلحت و مفسده) **في نفس إنشاء الأمر به** (انشاء امر به متعلق) **طريقا** .

و الآخر (عدل احدهما طریقی) **واقعی حقیقی عن مصلحة أو مفسدة في متعلقه** (متعلق حکم) **موجبة لإرادته أو كراهته الموجبة لإنشائه بعثا أو زجرا في بعض المبادئ العالية** (نبی یا ولی) **و إن لم يكن في المبدأ الأعلى إلا العلم بالمصلحة أو المفسدة** (طبق مبانی حکمت متعالیه که اراده را صفت ذات می داند) **كما أشرنا** . **فلا يلزم** (نتیجه کل مطالب - لازم نمی آید) **أيضا** (مثل عقیده ی صاحب کفایه در حجیت چون قبلا ثابت شد که طبق عقیده ی صاحب کفایه اجتماع مثلین یا متضادین نیست) **اجتماع إرادة و كراهة** (چون یک اراده بیشتر نیست) **و إنما لزم إنشاء حكم واقعی حقیقی بعثا و زجرا و إنشاء حكم آخر طریقی و لا مضادة بين الإنشاءين** (انشاء حکم واقعی و انشاء حکم طریقی) **فيما إذا اختلفا و لا يكون من اجتماع المثليين فيما اتفقا** (چون دو حکم از یک نوع نیستند) **و لا إرادة و لا كراهة أصلا إلا بالنسبة إلى متعلق الحكم الواقعی فافهم** .

نوار ۱۴۸ : اشکال به جواب مرحوم اخوند به ابن قبه ، جواب دیگر

مرحوم اخوند به ابن قبه و جواب شیخ به ابن قبه و اشکال مرحوم

اخوند به جواب شیخ

خلاصه ی درس دیروز :

بحث ما در کلام این قبه بود . حرفش این بود که شارع نمی تواند امارات را در حق ما حجت کند . چون

صغری: اگر شارع امارات را در حق ما حجت کند لازمه اش اجتماع مثلین یا اجتماع ضدین است.

کبری: و الازم باطل (اجتماع مثلین و ضدین باطل است)

نتیجه: فلملزوم مثله.

روایت می گوید نماز جمعه حرام است. حالا اگر شارع بگوید این خبر واحد در حق شما حجت است. اگر در واقع نماز جمعه حرام باشد می شود اجتماع مثلین، یعنی نماز جمعه دو حرمت گرفت یکی حرمت واقعی و یک حرمت ظاهری.

صاحب کفایه به این حرف ابن قبه جواب دارد. جواب صاحب کفایه این بود که شرط اجتماع مثلین و ضدین این است که این دو حکم از یک نوع باشند مثلاً هر دو حقیقی باشند یا هر دو طریقی. این شرط در ما نحن فیه منتفی است زیرا اگر خبر واحد می گوید نماز جمعه حرام است و در واقع نماز جمعه واجب باشد، نماز جمعه دو حکم پیدا می کند یکی یک وجوب حقیقی و واقعی و یک حرمت اما حرمت طریقی و صوری و این اجتماع ضدین نیست. در نتیجه شرط اجتماع مثلین و ضدین در ما نحن فیه منتفی است.

درس امروز:

اشکال جواب مرحوم صاحب کفایه بر ابن قبه و دلیل اشکال

این جواب (جواب مرحوم اخوند به ابن قبه) در بعضی از اصول عملیه صحیح نیست.

دلیل: (صاحب کفایه برای از بین بردن اجتماع مثلین و اجتماع ضدین از این راه وارد شد که اگر شارع امارات را در حق ما حجت کند، دو حکم در یک شی جمع می شود اما این دو حکم از یک نوع نیست مثلاً روایت می گوید نماز جمعه حرام است لکن در واقع واجب است. الان روی نماز جمعه دو حکم جمع شده است یکی وجوب و یکی هم حرمت. لکن وجوب حقیقی و حرمت طریقی است. حالا در بعضی از اصول عملیه، مرحوم صاحب کفایه می فرماید این جواب ما صحیح نیست. زیرا گاهی مواقع اصل عملی اثبات یک حکم می کند و این حکم یک حکم حقیقی است و وقتی حکم حقیقی بود اگر این حکم حقیقی مطابق با واقع بود، می شود اجتماع مثلین و اگر مخالف با واقع بود، می شود اجتماع ضدین)

صغری: محتوای بعضی از اصول عملیه، حلیت حقیقیه است نه حلیت ظاهریه.

کدام اصل عملی است که محتوایش حکم حقیقی است؟ بعضی از اصول عملیه هست که ناظر به واقع نیست. اگر ناظر به واقع نبود پس این حکمی که ثابت می شود حکم طریقی و ناظر به رسیدن به واقع نیست. چون چه موقع اماره و اصل عملی اثبات حکم طریقی می کند؟ در صورتی که اماره و اصل عملی ناظر به واقع باشد. یعنی نگاهش به واقع است بعد یک حکمی را برای شما ثابت می کند تا شما را به واقع برساند. اما بعضی از اصول عملیه ناظر به واقع نیستند و وقتی که ناظر به واقع نبودند، پس این حکمی که ثابت می کنند حکم

طریقی نخواهد بود . چون حکم طریقی حکمی است که جعل می شود تا راهی باشد برای رسیدن به واقع . پس آن دلیلی که می خواهد حکم طریقی را ثابت کند باید نگاهش به واقع باشد . حالا بعضی از اصول عملیه نگاهشان به واقع نیست و کاری به واقع ندارند لذا حکمی که ثابت می کنند حکم طریقی نیست و بلکه حکم حقیقی است .

مثل اصله الاباحه که شما مثلا شک دارید شرب تنن حلال است یا حرام . کل شی لک حالا حتی تعلم انه حرام بعینه . این اصله الاباحه ناظر به واقع نیست و کاری به واقع ندارد برخلاف استصحاب و امارات که ناظر به واقع هستند . لذا چون اصله الاباحه ناظر به واقع نیست به همین دلیل حکمی هم که ثابت می کند حکم طریقی نیست بلکه حکم حقیقی واقعی است . اگر در مساله ی شرب تنن شک کردیم ، اصله الاباحه می گوید حلال واقعی است . حال اگر در واقع هم حلال باشد می شود اجتماع مثلین و اگر در واقع حرام باشد می شود اجتماع ضدین . لذا جوابی که مرحوم صاحب کفایه به ابن قبه داد ، این جا صحیح نیست .

کبری : حلیت حقیقی ، حکم صوری طریقی نیست .

نتیجه : محتوای بعضی از اصول عملیه حکم صوری طریقی نیست . پس جواب ما در بعضی از اصول عملیه صحیح نیست .

تطبيق :

نعم (استدراک از جواب متقدم مرحوم اخوند به ابن قبه است ، جواب این بود که اجتماع دو حکم هست لکن اجتماع ضدین و مثلین لازم نمی آید زیرا این دو حکم از دو نوع هستند . حالا مرحوم اخوند می فرماید این جواب در بعض اصول عملیه صحیح نیست چون بعضی از اصول عملیه حکم حقیقی را ثابت می کنند لذا اجتماع مثلین و ضدین لازم می آید) **یشکل الأمر فی بعض الأصول العمليّة** (انهایی که ناظر به واقع نیستند چون اگر اصل عملی ناظر به واقع باشد ، حکمی را که اثبات می کند حکم طریقی است اما اگر ناظر به واقع نبود حکم واقعی اثبات می کند) **كأصالة الإباحة الشرعية** (نه اصله الاباحه عقلیه چون اباحه ی عقلیه اصلا اثبات حکم نمی کند تا بحث شود حقیقی است یا طریقی) **فإن الإذن** (اذن شارع) **فی الإقدام** (در مشکوک – مثلا شرب تنن مشکوک است . شارع به شما اجازه داده ان را مرتکب شوید و تنن را بنوشید) **و الاقتحام ینافی المنع** (منافات دارد این اذن با حرمت) **فعلا** (واقعی) **کما فیما** (در موردی که مصادف باشد اذن با حرام واقعی مثلا شرب تنن در واقع حرام است . اصله الاباحه اثبات حلیت واقعی می کند و این می شود اجتماع ضدین) **صادف الحرام و** (این شارع که به شما اذن می دهد که مرتکب شرب تنن بشوید حالا اعم از این که مصلحت در خود حکم یعنی حلیت باشد یا این که شرب تنن مصلحت و مفسده ی ملزمه ندارد) **إن کان الإذن فیه** (اگر چه می باشد اذن در اقدام – اذن در اقدام یعنی حلیت – می خواهد بگوید اشکال باقی است حال چه در خود حلیت مصلحت باشد یا در متعلق مصلحت یا مفسده ی ملزمه نباشد)

لأجل مصلحة فيه (بخاطر مصلحتی است که در اذن است نه بخاطر عدم مصلحت ملزمه یا عدم مفسدمه ملزمه در متعلق) لا لأجل عدم مصلحة و مفسده ملزمه فی المأذون فيه (متعلق اذن - شرب تنن) .

جواب دیگر صاحب کفایه به اشکالات ابن قبه

این جواب یک قیاس است .

صغری : شرط اجتماع مثلین و اجتماع ضدین ، وحدت مرتبه است .

کبری : وحدت مرتبه ، بین حکم حقیقی و حکم مودی دلیل منتفی است .

نتیجه : شرط اجتماع مثلین و اجتماع ضدین بین حکم حقیقی و حکم مودی اماره ، منتفی است .

توضیح : ابن قبه پای دو حکم را به میان کشید . یک حکم حقیقی و یک حکم مودی اماره . بعد گفت اگر حکم مودی اماره مطابق با واقع باشد می شود اجتماع مثلین و اگر حکم مودی اماره مخالف با واقع باشد می شود اجتماع ضدین .

صاحب کفایه می فرماید اجتماع ضدین و مثلین نیست چون اجتماع ضدین و مثلین یک شرط دارند و آن این است که این دو حکم باید هم مرتبه باشند . ولی این شرط در این جا منتفی است زیرا حکمی که در واقع وجود دارد ، در یک مرتبه است و حکمی که دلیل و اماره آن را می رساند در یک مرتبه ی دیگری است در نتیجه اجتماع ضدین و مثلین نیست .

صاحب کفایه می فرماید : حکمی که در واقع وجود دارد ، حکم فعلی تعلیقی است و حکمی که اماره یا اصل عملی می رساند ، حکم فعلی حتمی است یعنی هر دو فعلی هست لکن یکی تعلیقی است و دیگری حتمی است . حکم فعلی تعلیقی یعنی حکمی که اگر مکلف به آن علم پیدا کرد ، آن حکم منجز می شود . اما حکم فعلی حتمی حکمی است که منجز شده است .

مثلا خبر واحد می گوید نماز جمعه حرام است لکن نماز جمعه در واقع واجب است . این جا دو حکم داریم یکی وجوب و یکی حرمت و هر دو فعلی هستند لکن با هم فرقی دارند و آن این است که وجوب حکم فعلی تعلیقی است یعنی حکمی است که اگر به آن علم پیدا کردید ، بر شما منجز می شود . لکن الان علم نداریم پس فعلی حتمی نمی شود . امام حرمت فعلی حتمی است یعنی قطعاً منجز شده است .

با این جواب مشکل بعضی اصول عملیه هم حل می شود چون حکمی که در واقع است می شود حکم فعلی تعلیقی و حکمی که اصل عملی ثابت می کند حکم فعلی حتمی است . و این ها هم رتبه نیستند .

تطبيق :

فلا (جواب دیگر مصنف به اشکال اجتماع مثلین و اجتماع ضدین - فاء نتیجه است به این معنی که حالا در بعض اصول عملیه اشکال باقی می ماند باید یک جواب دیگری بدهیم که اشکالات مرتفع بشود) **محيص في مثله** (بعض اصول - چرا فرموده مثل بعض اصول ؟ چون می خواهد بگوید در تمام موارد این جواب می آید مثلا درباره ی امارات هم می توان از این جواب استفاده کرد) **الإعانة الالتزام** (مگر این که ملتزم بشویم به این که - حکم واقعی حکم فعلی تعلیقی است و وقتی حکم فعلی تعلیقی شد ، اراده و کراهت به آن تعلق نمی گیرد چون فرض این است که علم ندارید و حکمی که اماره می رساند ، می شود حکم فعلی حتمی و اراده و کراهت به این حکم تعلق می گیرد) **بعدم انقداح الإرادة** (ظاهر نمی شود اراده و کراهت (نبی و ولی) نسبت به حکم فعلی تعلیقی - چرا معصومین اراده و کراهت ندارند ؟ چون فرض این است که آن حکم فعلی تعلیقی نسبت به شما ی مکلف معلوم نیست) **أو الكراهة في بعض المبادئ العالیة** (نبی و ولی یعنی نبی اکرم نسبت به آن حکم فعلی تعلیقی اراده و کراهت ندارد) **أيضا كما** (توضیح ایضا) **في المبدأ الأعلى** **لكنه** (التزام به عدم اراده و کراهت - می گوید التزام به نبود اراده و کراهت معنایش این نیست که حکم فعلی نیست خیر حکم فعلی هست لکن فعلی تعلیقی است) **لا یوجب الالتزام** (سبب نمی شود که ملتزم بشویم) **بعدم كون التكليف الواقعي بفعلي** (به این که نیست تکلیف واقعی ، فعلی به این معنی . فعلی به کدام معنی ؟ فعلی تعلیقی .) **بمعنی كونه** (تکلیف فعلی) **على صفة و نحو** (به گونه ای است که) **لو علم** به (اگر مکلف به این تکلیف واقعی علم پیدا کند) **المكلف لتنجز علیه** (آن تکلیف واقعی بر مکلف منجز می شود - عبارت اخری این تیکه از عبارت یعنی تعلیقی) **كسائر التكاليف الفعلية التي تنتج بسبب القطع بها و كونه فعليا إنما یوجب البعث أو الزجر في النفس النبوية أو الولوية** (ولی) **فيما إذا لم ينقذ فيها الإذن** (در موردی که ظاهر نشود در نفس نبی یا ولی ، اذن) **لأجل** (علت برای ینقذ) **مصلحة فيه** .

جواب شیخ انصاری به اشکال اجتماع ضدین و اجتماع مثلین ابن قبه :

صغری : شرط اجتماع مثلین و اجتماع ضدین وحدت مرتبه است .

کبری : وحدت مرتبه بین حکم واقعی و حکم ظاهری منتفی است .

نتیجه : شرط اجتماع مثلین و ضدین بین حکم واقعی و ظاهری منتفی است .

توضیح :

اماره می گوید نماز جمعه حرام است . و در واقع اگر واجب باشد . ابن قبه می گوید این اجتماع ضدین است . شیخ انصاری می فرماید شرط اجتماع ضدین و مثلین این است که این دو حکم هم مرتبه باشند اما این جا

این دو حکم در یک مرتبه نیستند . سوال می کنیم : در چه مرتبه ای هستند ؟ می گوییم حکمی که در واقع وجود دارد ، حکم انشائی است (حکم انشائی یعنی شارع برای این فعل جعل حکم کرده است) . حکم ظاهری ، حکم فعلی است (یعنی از مرحله ی جعل گذشته است و به مرحله ی ابلاغ رسیده است) یعنی شیخ می فرماید حکم واقعی مرحله ی دوم حکم است اما حکم ظاهری مرحله ی سوم حکم است . لذا اجتماع ضدین و مثلین نیست زیرا اگر بخواهد اجتماع ضدین یا مثلین باشد یا باید هر دو حکم انشائی باشند یا هر دو فعلی باشند . در حالی که وحدت مرتبه در این جا منتفی است زیرا حکم واقعی ، حکم انشائی است اما حکم اماره حکم فعلی است .

اشکال صاحب کفایه بر جواب شیخ انصاری :

۱. صغری : اگر حکم واقعی ، انشائی باشد لازمه اش این است که امتثال آن و لو مودی اماره باشد ، واجب نباشد .

کبری : فللزام باطل

نتیجه : فلملزوم مثله

توضیح : شیخ انصاری فرمودند که حکم واقعی ، انشائی است . حکم انشائی یک ویژگی دارد و آن این است که اگر شما به آن علم پیدا کنید ، اطاعتش واجب نیست . فرض کنید که خداوند برای نماز جمعه ، وجوب را جعل کرده است و شما هم به این علم دارید اما اطاعت این وجوب ، بر شما واجب نیست . اطاعتش وقتی واجب می شود که مراحل را طی کند یعنی انشاء بشود و بعد ابلاغ بشود و به مرحله ی فعلیت برسد و بعد هم منجز بشود . این ویژگی حکم انشائی است . شیخ هم فرمود حکم واقعی ف حکم انشائی است . حال اشکال اول صاحب کفایه این است که اگر گفتید حکم واقعی یک حکم انشائی است ، لازمه اش این است که اطاعت حکم واقعی واجب نباشد و لو اون حکم واقعی مودی اماره باشد زیرا شما اگر حتی به حکم واقعی علم هم پیدا کنید باز اطاعتش واجب نیست حالا چه برسد که علم ندارید بلکه اماره (ظن معتبر) بر آن قائم شده باشد . در حالی که خود شیخ هم می فرماید ما باید به اماره عمل بکنیم یعنی اطاعت از مودی اماره بر ما واجب است و اگر مودی اماره همان حکم واقعی باشد چه بهتر .

ان قلت (رد اشکال صاحب کفایه و دفاع از شیخ انصاری) :

اگر حکم واقعی اماره بر آن قائم نشده بود ، فعلی نبود و اطاعتش واجب نمی شد اما بعد از این که اماره بر آن قائم شد دیگر نمی توانید بگویید اطاعتش واجب نیست بلکه اطاعتش واجب است چون فعلی می شود . در

واقع مستشکل می گوید وقتی که اماره بر حکم واقعی قائم شد ، دیگر ان حکم بر انشائیت خودش باقی نیست بلکه حکم فعلی می شود .

جواب صاحب کفایه به اشکال :

صاحب کفایه می فرماید می فرماید این گونه که بیان فرمودید ، موضوع فعلیت حکمی که مودای اماره است ، می باشد چون مستشکل گفت حکم انشائی اگر مودای اماره باشد می شود حکم فعلی پس موضوع فعلیت می شود ، حکم مودای اماره . و صاحب کفایه می فرماید این موضوع برای ما نه وجدانا و نه تعبدا احراز نشده است . بالوجدان برای ما احراز نشده که حکم مودای اماره ف موضوع فعلیت است . چرا بالوجدان احراز نشده ؟ چون ما علم به واقع نداریم . اگر بخواهد حکمی که مودای اماره است برای ما احراز شود که موضوع است ، باید اول علم به واقع داشته باشیم و بعد علم داشته باشیم که این حکم ف مودای اماره است تا این موضوع برای ما روشن شود .

و تعبدا هم برای ما احراز نشده است ؟ تعبدا دیگر چرا احراز نشده است ؟ چون اماره می گوید این حکم واقع است و نمی گوید این حکمی که مودای من است واقع است .

تطبیق :

فانقدح بما ذکرنا (روشن شد به واسطه ی مطلبی که ذکر کردیم - مطلبی که ذکر کرد یعنی جوابی که مرحوم اخوند داد که یکی فعلی تعلیقی است و دیگری فعلی حتمی است) **أنه لا یلزم الالتزام** (لازم نیست به حرف شیخ انصاری ملتزم بشویم) **بعدم کون الحکم الواقعی فی مورد الأصول و الأمارات فعلیا** (که شیخ می فرماید آن حکم واقعی ای که در اصول و امارات وجود دارد فعلی نیست چون اگر حرف شیخ را گفتید اشکال پیش می آید) **کی یشکل تارة** (اشکال اول) **بعدم لزوم الإتیان** (به این که اتیان لازم نیست) **حینئذ** (در این هنگام که حکم واقعی ، انشائی است) **بما** (تیان به عملی که اماره قائم شده بر وجوب ان عمل) **قامت الأماره علی وجوبه ضروره** (علت برای عدم لزوم اتیان عملی که اماره بر وجوب آن قائم شده - بدیهی است که احکام انشائی تا زمانی که به مرتبه ی فعلیت نرسید ، اتیانشان واجب نیست) **عدم لزوم امتثال الأحکام الإنشائیة ما لم تصر فعلیه و لم تبلغ مرتبة البعث و الزجر و** (و حال آنکه لزوم اتیان به ان عملی که اماره بر وجوب ان قائم شده نیاز به بیان و برهان ندارد چون خود شیخ هم می فرماید عمل بر طبق مودی اماره بر ما واجب است) **لزوم الإتیان به مما لا یحتاج إلی مزید بیان أو إقامة برهان.**

لا یقال (ان قلت - که می خواهد اشکال مرحوم اخوند را رد کند - می گوید اگر حکم واقعی انشائی بعد از قیام اماره بر انشائیت خودش باقی باشد ، حرف شما ی صاحب کفایه صحیح است لکن حکم انشائی بعد از قیام اماره بر انشائیتش باقی نیست و فعلی می شود لذا اشکال شما وارد نیست) **لا مجال لهذا الإشکال** (اشکال اخوند بر شیخ انصاری) **لو قیل بأنها** (احکام واقعی که شیخ آنها را انشائی می دانست) **کانت قبل**

أداء الأمانة إليها (قبل از منجر شدن اماره به ان احكام واقعيه ، انشائي هستند اما بعد از منجر شدن اماره به ان احكام ديگر انشائي نيستند بلکه فعلي هستند) **إنشائية لأنها** (احكام واقعيه) **بذلك** (اداء اماره اليها) **تصير فعلية تبلغ تلك المرتبة** (مرتبه ي بعث و زجر) .

فإنه (جواب اشكال - مستشكل گفت حکم مودی اماره به فعلیت می رسد . این یعنی این که مستشكل موضوع فعلیت را حکم مودی اماره گرفته است . صاحب کفایه می فرماید این موضوع نه تعبدا و نه وجدانا برای ما احراز نمی شود . چرا وجدانا احراز نمی شود ؟ چون شما علم به واقع ندارید و علم ندارید که حکم انشائي چیست تا بعد بفهمید که حکم انشائي مودی اماره هست تا بالوجدان احراز شود) **يقال لا يكاد يحرز** (احراز نمی شود) **بسبب قيام الأمانة المعتبرة على حكم إنشائي ، لا حقيقة و لا تعبدا** (این ها قید لایحرز هستند) **إلا حكم إنشائي** (انشائي محض) **تعبدا لا حكم إنشائي أدت إليه الأمانة** (نه حکم مودی اماره) **أما حقيقة فواضح . و أما** (موضوع فعلیت تعبدا احراز نمی شود) **تعبدا فلأن** (چون نهایتا ادله حجیت خبر واحد این را بیان می کنند که محتوای اماره به بمنزله ی واقع قرار بده . اما نمی گویند بمنزله ی واقعی هست که اون واقع مودای اماره است تا موضوع تعبدا ثابت شود) **قصارى ما** (نهایت چیزی که ان چیز مقتضای حجیت اماره است) **هو قضية حجية الأمانة كون** (این است که مودای اماره بمنزله ی واقع است) **مؤداهما** (اماره) **هو الواقع تعبدا لا** (مقتضای حجیت اماره این نیست که مودی اماره را به منزله ی حکم واقعی انشائي که مودای اماره است ، بگیر) **الواقع الذى أدت إليه الأمانة فافهم** .

نوار ۱۴۹ :

خلاصه ی درس دیروز :

کلام ابن قبه :

بحث ما درباره ی کلام ابن قبه بود . حرف ابن قبه این بود که شارع نمی تواند امارت را در حق ما حجت بکند . مثلا نمی تواند بگوید خبر واحد در حق شما حجت است . دلیل ابن قبه این بود که اگر شارع امارات را در حق ما حجت بکند لازمه اش اجتماع مثلین یا ضدین است و لازم باطل و در نتیجه فملمزوم مثله . این کلام ابن قبه بود .

مثال : خبر واحد گفته نماز جمعه واجب است . اگر شارع بگوید خبر واحد حجت است این لازمه اش یا اجتماع ضدین است یا اجتماع مثلین . چون اگر در واقع نماز جمعه واجب باشد ، نماز جمعه دو حکم پیدا می کند یک وجوب واقعی و یک وجوب ظاهری و این اجتماع مثلین است و اگر در واقع نماز جمعه حرام باشد باز دو حکم پیدا می کند یکی وجوب ظاهری و یکی حرمت ظاهری و این اجتماع ضدین است .

جواب شیخ انصاری به ابن قبه :

شیخ انصاری آمد به این دلیل ابن قبه جواب داد که شرط اجتماع مثلین و اجتماع ضدین وحدت مرتبه است و وحدت مرتبه بین حکم واقعی و ظاهری منتفی است پس نتیجه این است که شرط اجتماع ضدین و اجتماع مثلین بین حکم واقعی و ظاهری منتفی است . شیخ فرمود اگر خبر واحد بگوید نماز جمعه واجب است . این نماز جمعه دو حکم پیدا می کند . حکم اول وجوب است که محتوای اماره است و این وجوبی که محتوای اماره است حکم فعلی است . اگر در واقع نماز جمعه واجب باشد ، این نماز جمعه غیر از وجوب که یک حکم فعلی است حکم دیگری هم دارد و آن وجوب واقعی است که این وجوب واقعی ، وجوب انشائی است . پس نماز جمعه دو حکم پیدا می کند که هم رتبه نیستند . یکی می شود واجب فعلی و یکی واجب انشائی . و وقتی وحدت مرتبه نداشتند ، اجتماع ضدین و مثلین نیست .

صاحب کفایه بر این جواب شیخ دو اشکال دارد .

اشکال اول : این بود که اگر اون حکم واقعی ، حکم انشائی باشد ، اون حکم واقعی اگر مودای اماره هم قرار بگیرد امتثالش لازم نیست .

اگر شما علم پیدا کنید به حکم انشائی (حکمی که شارع در واقع انشاء کرده روی فعل) این علم شما اثری ندارد زیرا اطاعت حکم انشائی واجب نیست همان طور که مخالفتش هم حرام نیست . حالا مرحوم صاحب کفایه به شیخ می فرماید که شیخ اگر فرمودید حکم واقعی ، حکم انشائی است ، اگر اون حکم واقعی مودای اماره قرار بگیرد ، امتثالش لازم نیست زیرا شما اگر علم به حکم واقعی انشائی پیدا کنید امتثالش لازم نیست ، چه برسد به این که علم به آن ندارید و فقط اماره بر آن قائم شده است . پس شما شیخ در صورتی باید بگویید عمل به اماره واجب است که احراز کنید که محتوای اماره حکم فعلی است و حال آنکه خود شما می گوید مطلقا عمل به اماره واجب است .

ان قلت (مدافع شیخ انصاری - می خواهد به این اشکال صاحب کفایه جواب بدهد) :

اون حکم واقعی که شیخ می گفت انشائی است ، بعد از این که مودای اماره قرار گرفت ، اگر بر انشائیت خودش باقی باشد امتثالش لازم نیست و حرف شما صحیح است لکن آن حکم واقعی بعد از این که مودای اماره قرار گرفت ، دیگر بر انشائیت خود باقی نیست و فعلی می شود و وقتی فعلی شد ، امتثالش واجب می شود .

جواب صاحب کفایه به مدافع شیخ :

با این حرفی که شما زدید پس موضوع فعلیت (مراد از موضوع فعلیت چیزی است که به فعلیت می رسد) عبارت است از حکم واقعی انشائی که مودای اماره است . چون مدافع گفت اون حکم واقعی انشائی بعد از این

که مودای اماره قرار گرفت ، می شود فعلی . حالا صاحب کفایه می فرماید این موضوع ، نه بالوجدان و نه تعبدا برای ما احراز نمی شود . وجدانا احراز نمی شود به دلیلی که بیان شد . اما تعبدا احراز نمی شود .

درس امروز :

ادامه جواب صاحب کفایه به مدافع شیخ

می خواهیم دلیل بیاوریم که موضوع فعلیت تعبدا هم برای ما احراز نمی شود . قبل از این که کلام صاحب کفایه را بیان کنم اول یک نکته بیان می کنم بعد می رویم سراغ کلام صاحب کفایه .

نکته : حکم واقعی انشائی یعنی حکمی که در واقع انشاء شده است یعنی شارع مقدس در واقع یک حکمی را برای یک موضوعی انشاء کرده است . حکم واقعی انشائی به دو صورت ملاحظه می شود :

۱. صرف : یعنی این حکم واقعی انشائی به عنوان این که حکم واقعی انشائی محض است . یعنی شارع مقدس برای یک موضوعی یک حکم واقعی را انشاء کرده و بعد شما این حکم واقعی را که برای یک موضوعی انشاء شده است ، این حکم را به عنوان حکم واقعی انشائی محض در نظر بگیرید . اگر حکم واقعی انشائی را این گونه در نظر بگیریم ، این ثمره ی مهمی ندارد . چون اطاعتش واجب نیست و مخالفتش عقاب ندارد .

۲. مودی : یک بار حکم واقعی انشائی را به عنوان این که مودای اماره است در نظر می گیریم . یعنی اون حکم واقعی انشائی به عنوان این که اماره دارد آن را بیان می کند ، در نظر گرفته می شود . اگر حکم واقعی انشائی را این گونه در نظر گرفتیم ، خیلی ثمره دارد . اثرش این است که اطاعتش واجب می شود چون از محض انشائیت خارج شده است .

صاحب کفایه به مدافع گفت ، موضوع فعلیت عبارت است از حکم واقعی انشائی که مودای اماره است . بعد فرمود این موضوع تعبدا هم برای ما روشن و احراز نمی شود . چرا چنین موضوعی تعبدا ثابت نمی شود ؟ پس ادله حجیت خبر واحد چه نقشی دارند ؟ می فرماید ادله حجیت خبر واحد می گویند مودای اماره را به منزله ی واقع بگیر و نمی گویند این مودی را به منزله ی واقعی بگیر که این واقع مودای اماره است . یک روایت آمده که می گویند نماز جمعه واجب است . مودای خبر واحد ، وجوب نماز جمعه است . ادله ی حجیت این خبر واحد فقط می گویند این مودا را یعنی وجوب نماز جمعه را بمنزله ی واقع قرار بده و نمی گویند که این وجوب نماز جمعه را بمنزله ی واقعی قرار بده که اون واقع مودای اماره است تا موضوع فعلیت تعبدا برای ما روشن شود . و وجوب نماز جمعه را بمنزله ی واقع قرار بده که موضوع فعلیت نبود . (تطبیق این قسمت در جلسه ی قبل است) فافهم (حقائق الاصول یا عنایه الاصول)

تطبيق :

اللهم (این جا می خواهد این حرف آخری را که مرحوم آخوند بیان کرده است را رد بکند . و ان این که ادله ی حجیت اماره ، تعبدا موضوع فعلیت را احراز نمی کند . این اللهم می خواهد بگوید تعبدا احراز می کند . چگونه احراز می کند ؟

اول درس یک نکته ای بیان کردیم که حکم واقعی انشائی به دو نحوه در نظر گرفته می شود . نحوه ی اول به صورت صرف و محض است یعنی حکم واقعی انشائی را به صورت حکم واقعی انشائی محض و صرف در نظر می گیرید و گفتیم که چنین لحاظی اثر مهمی ندارد زیرا شما اگر هم به چنین حکمی علم پیدا کنید اطاعتش واجب نیست و مخالفتش هم حرام است . لکن یکبار این حکم واقعی انشائی را به عنوان این که مودای اماره است در نظر می گیرید . این اثر دارد و ان این است که اگر به آن علم پیدا کردید اطاعتش واجب می شود و مخالفتش حرام . حالا این اللهم می خواهد بگوید این ادله ی حجیت خبر واحد می آید ، این محتوای خبر واحد به منزله ی ان مجموع (حکم انشائی واقعی که مودای اماره است) قرار می دهد . چگونه ؟ می گوید ادله ی حجیت خبر واحد از طرف شارع صادر شده است . اگر شارع با این ادله ی حجیت خبر واحد بیاید محتوای خبر واحد را به منزله ی حکم واقعی انشائی فقط قرار دهد ، این تنزیل بی فایده است زیرا بر فرض که ادله ی حجیت خبر واحد ، بیاید بگوید این وجوب نماز جمعه ای که محتوای خبر واحد است ، این وجوب نماز جمعه به منزله ی حکم انشائی واقعی است . این تنزیل بی فایده است لذا برای این که این ادله بی فایده نشود و کلام شارع از لغویت بیرون بیاید می گوییم که ادله ی حجیت خبر واحد می آید محتوای خبر واحد را به منزله ی حکم واقعی انشائی مودای اماره قرار می دهد تا اثر داشته باشد - به بیان دیگر ، دلالت اقتضا و تنبیه و اشاره را خوانده اید . دلالت اقتضا یک مصداقش این است که یک کلامی از طرف شارع صادر شده که اگر شما این کلام شارع را دست کاری نکنید این کلام شارع باطل است لذا باید کلام او را دست کاری کنید تا درست بشود . مثل فاسئل القریه . این اللهم می خواهد را بر ادله ی حجیت خبر واحد که از طرف شارع بیان شده اند ، دلالت اقتضا را به کار ببرد . چون اگر ادله ی حجیت خبر واحد بگویند محتوای خبر واحد بمنزله ی حکم انشائی واقعی محض است ، سبب می شود ادله ی حجیت خبر واحد که کلام شارع هستند لغو باشند لذا دلالت اقتضا ، اقتضا دارد که بگوییم این ادله می گویند مودای اماره بمنزله ی حکم واقعی انشائی مودای اماره ، است .

مرحوم مصنف می فرماید این اللهم باطل است . چرا ؟ بخاطر این که حکم واقعی انشائی اثر دارد . ما همان اول نگفتیم که اثر ندارد بلکه گفتیم اثر مهم ندارد . حالا اگر حکم واقعی انشائی اثر داشته باشد (مرحوم مشکینی می فرماید اثر حکم واقعی انشائی ، نذر وامثال نذر است و مرحوم فیروز آبادی حرف بهتری زده است . مرحوم آخوند کمی قبل تر از این که وارد بحث تجری شوند ، بیان کرده اند که ربما اثر حکم انشائی واقعی ، استحقاق ثواب است . لذا اثرش همین است . هرچند این اثر ، اثر مهمی نیست اما بالاخره اثر هست لذا ادله ی حجیت خبر واحد می تواند محتوای خبر واحد را به منزله ی حکم واقعی انشائی قرار دهد و لغویت هم

لازم نمی آید . (إلا أن يقال إن الدليل على تنزيل المؤدى (وجوب نماز جمعه) منزله الواقع (حکم واقعی انشائی مودای اماره - یعنی ادله حجیت خبر واحد می گویند وجوب نماز جمعه که محتوا و مودای امره است به منزله ی حکم واقعی انشائی که مودای اماره است ، هست .) الذی (واقعی که) صار مؤدی لها (گردیده است این واقع ، مودای اماره) هو (خبر ان - دلیل این تنزيل ادله حجیت خبر واحد است) دلیل الحجیة (ادله ی حجیت خبر واحد) بدلالة الاقتضاء (تا ادله ی حجیت خبر واحد از بی فایده بودن خارج شوند) . لکنه (نظری که از اللهم الا ان يقال فهمیده شد) لا یکاد يتم إلا إذا لم يكن للأحكام بمرتبتها الإنشائية (هنگامی که نباشد برای احکام به مرتبه ی انشائیه ی آنها) أثر أصلا (بله اگر آن احکام واقعیه ی انشائیه ی صرف هیچ اثری نداشته باشند حرف شما صحیح است لکن آنها اثر دارند) و إلا (اگر این احکام انشائیه ی صرف اثری داشتند) لم تكن لتلك الدلالة (دلالت اقتضاء) مجال كما لا يخفى .

اشکال دوم صاحب کفایه بر جواب شیخ انصاری

این اشکال هم یک قیاس است .

صغری : کلام شیخ لازمه اش احتمال اجتماع متنافیین است .

کبری : فللازم (احتمال اجتماع متنافیین) باطل

نتیجه : فلملزوم مثله (کلام شیخ باطل است) .

توضیح : این نقطه الان سیاه است . ایا من می توانم قطع داشته باشم الان سفید هم هست خیر زیرا قطع به متنافیین است . حالا بروین سراغ احتمال . این نقطه الان سیاه است و ایا من می توانم احتمال بدهیم الان سفید هم هست ؟ خیر زیرا احتمال به متنافیین عین قطع به متنافیین است و همان طوری که قطع متنافیین محال است احتمال متنافیین هم محال است .

حالا مرحوم صاحب کفایه می فرماید لازمه کلام شیخ ، احتمال اجتماع متنافیین است . چگونه ؟

موضوع اصول عملیه و امارات ، شک در حکم واقعی است (سوال : موضوع اصول عملیه و اماره ، شک در حکم واقعی انشائی است یا شک در حکم واقعی فعلی است ؟ مطمئنا حکم واقعی فعلی است . زیرا ما شک می کنیم حکم واقعی فعلی چیست بعد می روین سراغ اصول عملیه و امارات . چرا موضوع شک در حکم واقعی انشائی نیست ؟ چون اگر به قطع هم داشته باشید اثر ندارد .) . الان یک اماره می گوید نماز جمعه واجب است . الان این اماره ، حکم فعلی را ثابت می کند . یعنی حکم فعلی می شود وجوب نماز جمعه . شما احتمال حکم واقعی می دهید یا خیر ؟ شما همین جا هم احتمال حکم واقعی غیر از این مودی می دهید و این احتمال از بین نمی رود . و این می شود احتمال اجتماع متنافیین یعنی دو حکم فعلی جمع شد . چون چه چیزی مجور

شد که بروی سراغ اماره؟ شک در حکم واقعی فعلی. این را که گفت می گوئیم روایت می گوید نماز جمعه واجب است. با این روایت حکم فعلی ظاهری ثابت می شود. شما همین جا هم احتمال حکم واقعی فعلی می دهید. این می شود احتمال اجتماع متنافیین^{۲۰}.

تطبيق:

و آخری (اشکال دوم صاحب کفایه بر شیخ) بأنه کیف یكون التوفیق (چگونه می باشد ، جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری) بذلک (به واسطه ی کلام شیخ که می فرمود حکم واقعی ، انشائی است و حکم ظاهری ، فعلی است) مع (با این که احتمال می دهیم احکام واقعیه ی فعلی را) احتمال أحكام فعلیه (واقعیه) بعثیه أو زجریه فی (در کجا ما احتمال حکم واقعی فعلی می دهیم ؟ در مواردی که به اصول عملیه و امارات مراجعه می کنید) موارد الطرق و الأصول العملیه المتکفله لأحكام فعلیه (فعلیه ی ظاهریه) ضروره (علت برای انکار کلام شیخ) أنه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافیین كذلك لا يمكن احتمالاه (ثبوت متنافیین) (شیخ فرمود یکی انشائی است و یکی فعلی . بعد مرحوم صاحب کفایه فرمود احتمال دارد هر دو فعلی باشد و این یعنی احتمال اجتماع متنافیین که باطل است) .

فلا یصح (نتیجه ی کل مطالب) التوفیق بین الحکمین (صحیح نیست جمعه بین حکم واقعی و ظاهری به واسطه ی حرف شیخ انصاری) بالتزام كون الحكم الواقعي الذي يكون مورد الطرق (حکم واقعی که در حکم طرق می باشد - یعنی زمانی که شما به اصول عملیه یا امارات مراجعه می کنید ، اون حکم واقعی ای که در میان است ، بگوئیم انشائی است همان طوری که شیخ می فرمود) إنشائیا غیر فعلی .

كما (وجه جمع سوم بین حکم واقعی و حکم ظاهری - ما دچار یک مشکل شدیم و ان این بود که چگونه بین حکم واقعی و حکم ظاهری جمع کنیم . روایت گفته است که نماز جمعه واجب است . وجوب می شود حکم ظاهری . نماز جمعه در واقع یا واجب است که می شود اجتماع مثلین و یا حرام است که می شود اجتماع ضدین . تا الان دو جمع گفتیم یکی مال مرحوم صاحب کفایه و دیگری وجه جمع شیخ بود . این وجه جمع سوم است که مرحوم مشکینی می فرماید این وجه جمع ، مال سید محمد اصفهانی است (مرحوم فشارکی) اما مرحوم فیروز آبادی می فرماید این حرف هم مال شیخ انصاری است - می گویند شرط اجتماع مثلین و ضدین ، وحدت مرتبه است و وحدت مرتبه بین حکم واقعی و ظاهری منتفی است پس شرط اجتماع ضدین و مثلین در حکم ظاهری و واقعی منتفی است . روایت می گوید نماز جمعه واجب است . این وجوب وجوب ظاهری است . یک حکم واقعی هم که در میان است . ما چگونه جمع کنیم بین این دو حکم ؟ این جواب می گوید مرتبه ی حکم واقعی غیر از مرتبه ی حکم ظاهری است . اول باید حکم واقعی باشد ثم باید

^{۲۰} این حرف صد در صد باطل است . زیرا عین همین اشکالی که بر شیخ می گیرد بر خودش هم وارد است .

شک کنیم در حکم واقعی و ثم حکم ظاهری می آید . در این جا حکم واقعی در مرتبه ی اول است و حکم ظاهری در مرتبه ی بعد قرار گرفته است . می فرماید در مرتبه ی حکم واقعی ، حکم ظاهری نیست .

صاحب کفایه می فرماید این حرف باطل است . قبول داریم که حکم ظاهری در مرتبه ی حکم واقعی نیست اما در مرتبه ی حکم ظاهری (مرتبه ی حکم ظاهری زمانی است که شما در حکم واقعی شک می کنید) حکم واقعی هست چون زمانی که شک می کنید در حکم واقعی ، حکم ظاهری هست و حکم واقعی هم هست زیرا اگر بگویید حکم واقعی نیست می شود تصویب (لا یصح) همان طور که جمع کردن صحیح نمی باشد (بأن الحکمین لیس فی مرتبه واحده بل فی مرتبتین ضروره) دلیل این که دو حکم در دو مرتبه هستند نه در یک مرتبه (تأخر الحکم الظاهری عن الواقعی) چوم اول باید حکم واقعی باشد ثم در حکم واقعی شک کنید ثم حکم ظاهری می آید (بمرتبتین و ذلک) این وجه جمع سوم (لا یکاد یجدی) نافع نیست (فإن الظاهری و إن لم یکن فی تمام مراتب الواقعی إلا أنه) (حکم واقعی) یکون فی مرتبه (حکم ظاهری) (أيضا) مثل بودن حکم ظاهری ، همان طوری که در مرتبه ی حکم ظاهری ، حکم ظاهری هست ، حکم واقعی هم هست) .

و علی تقدیر المنافاه (و بر فرض منافات بین حکم واقعی و ظاهری - یعنی اگر بگوییم بین حکم واقعی و حکم ظاهری منافات هست این جمع ، رفع منافات نمی کند چون صاحب کفایه قبلا ثابت کرد منافاتی در کار نیست) لزوم اجتماع المتنافیین فی هذه المرتبه (مرتبه ی حکم ظاهری - این مرتبه عبارت است از شک در حکم واقعی) .

فتأمل فیما ذکرنا من التحقيق فی التوفیق فإنه دقیق و بالتأمل حقیق .

نکته : از ص ۴۴ ابتدای ثالثها تا ص ۵۸ اجماع منقول نوار نداشت

نوار ۱۵۰ : ابتدای اجماع منقول

حجت اجماع منقول به خبر واحد

بحثی که ما می خواهیم شروع کنیم این است که اجماع منقول به خبر واحد حجت هست یا نیست . مثلا محقق کرکی یک مساله ای را برای ما نقل می کند بعد می فرماید هذه المساله اجماعیه . الان محقق کرکی اجماع را برای ما نقل کرده است یعنی می شود اجماع منقول . اجماع به وسیله ی خبر واحد نقل شده است . می خواهیم ببینیم چنین اجماعی در حق ما حجت است .

صاحب کفایه می فرماید ما هیچ دلیلی نداریم که ان دلیل بگویید ، اجماع منقول حجت است یعنی کلام را ببرد روی اجماع منقول . یعنی دلیلی که بگویید اجماع منقول حجت است ، نداریم . کسانی که می گویند

اجماع منقول حجاست یکی از دلیل هایشان این است که می گویند اجماع منقول یکی از مصادیق خبر واحد است .

صاحب کفایه ما باید بحث کنیم که ادله ی حجیت خبر واحد شامل اجماع منقول می شود یا خیر . برای این که این مساله کاملا روشن شود اول باید ۳ امر به عنوان مقدمه ذکر کنیم ، این ۳ امر که روشن شد مشخص می شود که ادله ی حجیت خبر واحد شامل اجماع منقول می شود یا خیر^{۲۱} .

تطبیق :

الإجماع المنقول بخبر الواحد (اجماعی که نقل شده به واسطه ی شخص واحد) **حجۀ عند کثیر ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص** (حجت است نزد بسیاری از کسانی که قائل هستند به حجیت خبر از باب ظن خاص - بالخصوص قید برای اعتبار الخبر است یعنی حجیت خبر از باب ظن خاص . بیان شده که ظن دو نوع است : ظن مطلق و ظن خاص . ظن مطلق به آن ظنی می گویند که دلیل بر حجیت او قائم شده است و آن دلیل ، دلیل انسداد است اما ظن خاص به آن ظنی می گویند که دلیل بر حجیت او قائم شده و این دلیل غیر از دلیل انسداد است . مثل ظنی که از طریق خبر واحد پیدا می کنیم . این ظنی که از طریق خبر واحد پیدا می کنیم دلیل بر حجیتش قائم شده است و این دلیل عبارت است از آیات ، روایات و اجماع و بنای عقلا ، این ۴ دلیل ، دلیل انسداد نیستند . لذا ظن می شود ظن خاص - طبق کسانی که قائل به ظن مطلق هستند اجماع منقول حجت می شود) **من جهة** (چرا کسانی که می گویند خبر واحد حجت است می گویند اجماع منقول هم حجت است ؟ چون یکی از مصادیق خبر واحد ، اجماع منقول است) **أنه** (اجماع منقول) **من أفراده** (خبر واحد) **من دون أن يكون عليه** (حجیت اجماع منقول) **دلیل بالخصوص** (ما هیچ دلیل نداریم که در آن دلیل آمده باشد که الاجماع المنقول حجه) **فلا بد فی اعتباره** (پس ناچاریم در حجیت اجماع منقول ، از این که ادله ی حجیت خبر واحد ، اجماع منقول را شامل بشود . ادله ی حجیت خبر واحد دو نوع است بعضی از این ادله عام هستند و بعضی هم مطلق است .) **من شمول أدلة اعتباره** (ادله حجیت خبر واحد) **له** (اجماع منقول) **بعمومها أو إطلاقها** .

اجماع بر دو نوع است : اجماع منقول و اجماع محصل . اجماع منقول این است که محقق کرکی می رود تمام نظریات علمای سابق خودش را بدست می آورد بعد برای ما نقل می کند . این اجماع نسبت به ما می شود ، اجماع منقول . اما یک اجماع دیگر داریم و آن اجماع محصل است که در آن خود مجتهد می رود و نظریات تک تک علما را بدست می آورد . مثل این که محقق کرکی می رود تمامی نظرات علمای سابق خودش را بدست می آورد . این اجماع نسبت به خود محقق کرکی می شود اجماع محصل . اجماع محصل طبق عقیده

^{۲۱} مرحوم شیخ انصاری این بحث را هم مفصل تر و هم بهتر از صاحب کفایه بیان کرده است .

نکته : اجماع ۱۲ نوع دارد که از بین این ها ، ۴ نوع معروف است . بهترین کتاب درباره ی اجماع ، کشف الغناء عن وجه حجیت اجماع ، آقای شیخ اسدالله تستری (شوشتری) است .

ی شیعه حجت است چون کاشف از رای معصوم (علیه السلام) است. یعنی خودش به عنوان اجماع محصل حجت نیست بلکه چون کاشف از رای معصوم (علیه السلام) است حجت است.

وجوه کاشفیت اجماع از رای امام معصوم (علیه السلام)

سوال: این اجماع چگونه کاشف از رای معصوم (علیه السلام) است؟ به ۱۲ طریق اجماع کاشف از قول معصوم (علیه السلام) است که از بین این ۱۲ تا فقط ۴ تا در کفایه آمده است. از طریق دخول و لطف و حدس و تشریف.

۱. نظریه ی اول: اجماع از طریق دخول کاشف است (مثل سید مرتضی).

دخول یعنی یک مجتهد می رود نظریات یک تعدادی (نه همه) از علما را بدست می آورد. یقین داریم یکی از این نظریاتی که بدست آورده این، نظر امام معصوم (علیه السلام) است. اما شخصا امام معصوم (علیه السلام) را نمی شناسد زیرا اگر بشناسد دیگر اجماعی نخواهد بود.

تطبیق:

الأول^{۲۲} أن وجه (علت) اعتبار (حجت بودن) الإجماع (اجماع محصل) هو القطع برأى الإمام عليه السلام.

و مستند (دلیل قطع پیدا کردن به رای امام علیه السلام) القطع به لحاکیه (برای حاکی و ناقل اجماع) علی ما (طبق مطلبی که از کلمات اصولیون ظاهر می شود) يظهر من کلماتهم هو (دلیل قطع به رای امام علیه السلام، علم پیدا کردن ناقل و حاکی اجماع به دخول امام علیه السلام در مجمعی است) علمه (حاکی و ناقل اجماع) بدخوله (امام) علیه السلام فی المجمعین شخصا و لم يعرف عینا (یعنی نمی داند نظر امام علیه السلام کدام نظر است لکن اجمالا می داند یکی از این نظریاتی که آن ها را پیدا کرده است نظر امام علیه السلام است)

۲. نظریه ی دوم: اجماع از طریق لطف کاشف است.

لطف در علم کلام برای ما معنی شده است و اثبات شده است که لطف بر امام معصوم (علیه السلام) واجب است. لطف یعنی این که بر امام معصوم (علیه السلام) واجب است که زمینه را برای نزدیک شدن ما به واجب تعالی فراهم کند و زمینه را برای دور شدن ما از معصیت واجب تعالی فراهم کند. در علم کلام ثابت شده است که لطف بر امام واجب است. حالا اجماع لطفی یعنی این که اگر یک

^{۲۲} در رابطه با این بحث به دو جا مراجعه شود: کشف الغناء عن وجه حجیت اجماع و اصول فقه علامه مظفر

مجتهد برود نظریه ی تمام علمای سابق بر خودش تا زمان خودش را بدست بیاورد و ببیند که تمام علما یک نظر دارند ، قانون لطف اقتضا می کند که امام معصوم (علیه السلام) در این هاست . چون اگر نظر امام معصوم (علیه السلام) در این ها نبود باید القاء خلاف می کرد یعنی حداقل در ذهن چند نفر از علما ، مخالفت می انداخت تا اجماع درست نشود .

تطبیق :

أو (عطف بر علمه - بیان طریق دوم یعنی اجماع لطفی) **قطعه** (یا قطع پیدا کردن حاکی و ناقل اجماع) **باستلزام** (به این که مستلزم می باشد ، اجماع (چیزی که حکایت می کند حاکی آن چیز را) ، رای امام علیه السلام را عقلا یعنی از باب لطف) **ما یحکیه لرأیه علیه السلام عقلا** (قید استلزام است) **من باب اللطف**

۳. نظریه ی سوم : اجماع از طریق حدس کاشف است .

این اجماع ۳ قسم است (مرحوم شیخ در رسائل هر ۳ قسم را بیان فرموده اما مرحوم آخوند فقط ۲ قسم را بیان کرده است)

نوار ۱۵۱ : طرق کاشفیت اجماع از رای معصوم (علیه السلام) ، چگونگی پیدا کردن مبنای علما در کشف

طرق کاشفیت اجماع از رای معصوم (علیه السلام)

بحث ما درباره ی اجماع محصل است . اجماع محصل این است که یک نفر عالم نظریات تک تک علما را بدست می آورد . این اجماع نسبت به این عالم می شود اجماع محصل . دیروز گفتیم که اجماع محصل دلیل است اما چون کاشف از رای معصوم (علیه السلام) است حجت است . بعد سوال کردیم دلیل این که اجماع کاشف است چیست ؟ گفتیم طرق کاشفیت اجماع از رای معصوم (علیه السلام) ۱۲ راه است اما در کفایه ۴ راه است . راه اول (اجماع دخولی) و راه دوم (اجماع لطفی) بود که بیان شد . راه سوم اجماع حدسی است که ابتدای درس امروز است .

۳. نظریه ی سوم : اجماع از طریق حدس کاشف است . مرحوم آخوند ۲ قسم از این اجماع را نقل کرده است که قسم اول عادت است و قسم دوم اتفاق است .

قسم اول : یک مجتهد می رود نظریات تمام علما را تک تک بدست می آورد بعد می گوید من با بدست آوردن نظرات تمام علما ، قطع پیدا می کنم به رای معصوم (علیه السلام) . سوال می کنیم از کجا علم

به رای معصوم (علیه السلام) پیدا می کنید ؟ می گوید چون بین اتفاق تمام علما بر یک فتوایی با قول امام (علیه السلام) ملازمه ی عادیه است . یعنی عادتاً لازمه ی اتفاق تمام علما بر یک مساله ، قول معصوم (علیه السلام) است . چون علما شد و ندر در یک مساله با هم نظر می شوند . حالا که در یک مساله با هم همنظر شدند ، معلوم می شود که این حرفشان را از امام معصوم (علیه السلام) گرفته اند . این می شود اجماع حدسی عادی .

قسم دوم : یک عالم می رود نظریات اکثریت علما را بدست می آورد . این اکثر هم انسان های قوی البینه در فقه هستند . از این نظریات اکثر حدس قطعی می زند به قول معصوم (علیه السلام) و می گوید من قطع پیدا کردم که در این مساله اگر معصوم (علیه السلام) نظری داشته باشد همین نظر است . این می شود اجماع حدسی اتفاقی .

۴. اجماع تشریفی . اطلاق کلمه ی اجماع بر این اصطلاح مجازی است . اجماع تشریفی عبارت است از این که یک فردی مشرف می شود خدمت امام معصوم (علیه السلام) و یک مساله ای را از حضرت می پرسد و ایشان جواب این مساله را می دهند . بعد موقعی که می خواهد این مساله را بیان کند نمی گوید حضرت این حرف را زدند چون روایت داریم که هرکس ادعا کرد من حضرت را دیدم ، او را تکذیب کنید . لذا او می آید درباره ی این مساله ادعای اجماع می کند . این جا چند سوال مطرح می شود . یکی این است که در این مساله فقط امام معصوم (علیه السلام) اظهار نظر کرده اند بعد شما ادعای اجماع می کنید؟! جواب این است که این فرد ، امام معصوم (علیه السلام) را به منزله ی همه گرفته است . سوال دوم این است که چرا این فرد ادعای اجماع می کند ؟ به دو دلیل یکی بخاط کتمان السر و یکی هم بخاطر اظهار حق . وظیفه ی او این است که این نظری را که از امام گرفته است برای مردم بیان کند . و از اون طرف هم نباید بگوید که من امام را دیدم .

چگونگی پیدا کردن مبنای علما در کشف

سوال : ما از کجا بفهمیم که این عالم مثلاً قائل به اجماع دخولی است ؟ یا مثلاً اون عالم قائل به اجماع لطفی است یا قائل به اجماع حدسی است ؟ مثلاً از کجا بفهمیم شیخ طوسی مثلاً لطفی است یا سید مرتضی دخولی است و از میرزای قمی به این طرف کلا ، حدسی هستند . از کجا می فهمیم ؟ می فرماید از دو راه می توان فهمید :

۱. از راه حرف هایی که می زنند . مثلاً سید مرتضی در یک مساله ای ادعای اجماع می کند . می گوئیم آقای سید مرتضی شما که ادعای اجماع می کنید ، فلان عالم مخالف هست . سید مرتضی می فرماید این عالم که شما می گوئید چون معلوم النسب است مضر به اجماع من نیست لذا معلوم می شود که قائل به اجماع ، دخولی است . یا شیخ انصاری ادعای اجماع می کند . شیخ انصاری صراحتاً می گوید من ملازمه ی عقلیه را قبول ندارم . ملازمه ی عقلیه یعنی قاعده ی لطف . بعد می فرماید دخولی هم

نیستیم لذا روشن می شود که او اجماع حدسی است . یا مثلا شیخ طوسی ادعای اجماع می کند . سوال می کنیم در این مساله ای که شما ادعای اجماع کردید ، فلان عالم مخالف است . می گوید مخالفت این عالم مضر نیست زیرا عصر او منقرض شده است و تمام شده است . شیخ طوسی از کسانی است که می گوید مخالفت در صورتی مضر به اجماع است ، که هم عصر باشد . این معلوم شده که استناد کرده به قاعده ی لطف .

۲. از تصریحات آنها . سید مرتضی صراحتا می گوید من دخولی هستم . شیخ طوسی می گوید من لطفی هستم .

تطبیق :

أو (عطف بر عقلا - قطع پیدا می کند حاکی و ناقل اجماع ، که اون اجماع مستلزم قول امام علیه السلام است عاداتا) **عادةً أو اتفاقا** (این عاداتا و اتفاقا (تصادفا) هردو اشاره به اجماع حدسی دارد) **من جهة حدس** (ادامه ی اتفاقا است - مراد از حدس ، حدس قطعی است یعنی این اقا تصادفا به رای معصوم علیه السلام قطع پیدا می کند) **رأیه و** (توضیح اتفاقا هست) **إن لم تكن ملازمة بينهما** (بین اجماع و رای امام علیه السلام) **عقلا** (عقلا یعنی قاعده ی لطف - یعنی این فرد قائل به قاعده ی لطف نیست) **و لا عادةً كما هو** (استلزام اتفاقی) **طريقة المتأخرین فی دعوی الإجماع حیث** (این حیث جواب این سوال است که از کجا بفهمیم که مثلا این عالم قائل له اجماع دخولی است یا اون عالم قائل به اجماع حدسی است ؟ - می خواهد بگوید چگونه متاخرین قائل به استلزام اتفاقی هستند) **إنهم** (متاخرین) **مع عدم الاعتقاد بالملازمة العقلیة** (با این که قاعده ی لطف را قبول ندارند - ملازمه ی عقلیه بین اجماع و قول معصوم علیه السلام) **و** (و با عدم اعتقاد به) **لا الملازمة العادیة** (قسم اول اجماع حدسی) **غالبا** (یعنی غالبا اعتقادی به ملازمه ندارند یعنی ممکن است که شد و ندر بعضی قائل به قاعده ی لطف یا اجماع حدسی عادی باشند) **و عدم العلم بدخول جنابه علیه السلام فی المجمعین عادةً** (عاداتا (معمولا) علم ندارند که امام معصوم علیه السلام داخل در مجمعین است) ، **یحکون الإجماع کثیرا** (لذا معلوم می شود مقصود از اجماع متاخرین ، اجماع حدسی اتفاقی است) **كما أنه** (سید مرتضی در یک مساله ادعای اجماع می کند . می گوئیم فلان عالم مخالف است . سید جواب می دهد مخالفت او مضر به اجماع نیست چون معلوم النسب است . از جوابش مشخص می شود که قائل به اجماع دخولی است) **یظهر ممن اعتذر** (ظاهر می شود از کسی که عذر می آورد - مثل سید مرتضی) **عن وجود المخالف** (یعنی گفته مخالفت او مضر به اجماع نیست) **بأنه** (مخالف) **معلوم النسب أنه** (سید مرتضی - فاعل یظهر) **استند فی دعوی الإجماع إلى العلم بدخوله** (امام) **علیه السلام** (اجماع دخولی) **و** (عطف بر ممن - مثل شیخ طوسی که ایشان می گوید اگر علمای یک عصری بر یک مساله اتفاق داشتند بنابر قاعده ی لطف امام معصوم علیه السلام در همان زمان باید القاء خلاف کند) **ممن اعتذر عنه** (وجود مخالف) **بانقراض عصره** (متعلق به اعتذر - مخالف) **أنه** (من - شیخ طوسی) **استند إلى قاعدة اللطف** .

هذا (این استظهار از حرف علما) **مضافا إلى تصريحاتهم بذلك** (طرق یعنی مثلا شیخ طوسی می گوید طریق من لطف است) **علی ما یشهد به مراجعۃ کلماتهم** (طبق آن تصریحی که شهادت می دهد آن تصریح ، مراجعہ کردن به کلمات علماء) و (بیان اجماع تشریفی - یک شخصی مشرف می شود به حضور امام زمان (علیه السلام) و یک مسالہ را می پرسد و امام ہم جواب می دهند . بعد می آید ادعای اجماع می کند چون امام معصوم را به منزله ی تمام علما دیده است .) **ربما یتفق لبعض الأوحدي وجه آخر** (علت دیگری برای کشف قول معصوم علیه السلام) **من تشرفه برؤيته** (امام) **علیه السلام و أخذہ الفتوی من جنابه و إنما لم ینقل عنه** (نمی آید بگوید امام علیه السلام این گونه فرمود) **بل یحکی** (بعض الاوحدي) **الإجماع لبعض دواعی الإخفاء** (و اظهار الحق - این قید را شیخ اضافه کرده است) .

نوار ۱۵۲ : ابتدای امر ثانی ،

امر ثانی :

جهت اول : حالات ناقل اجماع

ناقل اجماع (کسی که اجماع را نقل کرده است) دو صورت دارد :

۱. گاهی ناقل اجماع هم نقل سبب می کند و هم نقل مسبب . سبب به اقوال علما گفته می شود و مسبب به قول امام معصوم (علیه السلام) گفته می شود . مثلا این گونه می گوید که اجمع العلما و منهم الامام (علیه السلام) کذا . این صورت هم دو صورت دارد :

- صورت اول : گاهی نقل سبب حسی می کند و نقل مسبب حدسی . یعنی این که محقق کرکی خودش رفته تک تک نظرات علمای معاصر را بدست آورده پس محقق کرکی به سبب رسیده است عن حس . اما همین محقق کرکی مسبب را حدسا برای ما نقل می کند یعنی از اتفاق نظر علما ، حدس رای امام (علیه السلام) زده است . و بعد قول امام را نقل می کند لذا نقل قول امام ، حسی نیست .

- صورت دوم : هر دو عن حس است . این فقط در اجماع دخولی است . سید مرتضی می رود تک تک نظرات علمای زمان خودش را می شنود از آنها . لذا به اتفاق علما رسیده از نظر حس . حالا این اقوال را نقل کرده و می گویند عن حس این اقوال را بیان کرده است . سید مرتضی قائل به دخول است حالا که قائل به دخول است می گوید این علمایی که من رفتم تک تک نظریات آنها را بدست اوردم . یقین دارم یکی از آنها امام (علیه السلام) است پس وقتی سید مرتضی نظر امام را برای ما نقل می کند ، از روی حس است .

۲. گاهی ناقل اجماع فقط نقل سبب می کند مثلا می گوید اجمع العلماء .

تطبيق :

الأمر الثاني [اختلاف الألفاظ الحاكية للإجماع]

أنه لا يخفى اختلاف نقل الإجماع (نقل اجماع به صورت های مختلف بیان می شود) فتارةً ينقل رأيه عليه السلام في ضمن نقله حدسا (حدسا قيد است برای رایه - نقل می کند ناقل ، رای امام (عليه السلام (حدسا (حدس شامل تمام اجماعات غیر از اجماع دخولی می شود) در ضمن نقل اجماع) كما هو (نقل حدسی قول امام (عليه السلام)) الغالب (چون اجماع دخولی کم و نادر است) أو (نقل می کند ناقل رای امام عليه السلام را عن حس) حسا (فقط اجماع دخولی) و هو (نقل حدسی قول امام عليه السلام) نادر جدا و أخرى (عطف بر تاره - فقط نقل سبب) لا ينقل (نقل نمی کند ناقل) إلا (مگر اقوال علما که این اقوال علما پیش خود ناقل سبب است برای قول امام عليه السلام) ما هو السبب عند ناقله عقلا (لطف) أو عادة أو اتفاقا .

جهت دوم : اختلاف الفاظ نقل اجماع

ناقل اجماع با چه لفظی نقل می کند ؟^{۲۳} می گوید اجمع العلماء یا می گوید اجمع الفقهاء یا این لفظ ۳ صورت دارد :

- یکبار صراحت دارد در نقل سبب و مسبب ، مثل اجمع العلمائنا و الامام (عليه السلام)
- یکبار ظهور در نقل سبب و مسبب دارد مثل اجمع الامامیه
- یکبار این الفاظ مجمل است یعنی از حیث این که دارد نقل سبب و مسبب می کند مجمل است .

و اختلاف ألفاظ النقل أيضا (مثل اختلاف در نقل اجماع - همان طور که در نقل اجماع اختلاف وجود دارد در الفاظ نقل اجماع هم اختلاف وجود دارد) صراحةً و ظهوراً و إجمالاً في ذلك أي في أنه نقل السبب أو نقل السبب و المسبب .

الامر الثالث :

(در این امر صحبت روی حجیت است یعنی اجماع منقول کجا حجت است و کجا حجت نیست)

^{۲۳} در عبارت لاختلاف اختلاف است که آیا لفظ اجماع محسوب می شود یا خیر ؟ مشهور می گویند لفظ اجماع نیست زیرا در اجماع حرف زدن لازم است و لاختلاف با سکوت هم می سازد .

نقل اجماع دو صورت دارد :

- **صورت اول :** گاهی ناقل اجماع ، نقل سبب می کند حسا و نقل مسبب می کند حسا . که این صورت منطبق بر اجماع دخولی است . این اجماع قطعا حجت است زیرا ادله حجیت خبر واحد ان را شامل می شود .
- **صورت دوم :** گاهی نقل سبب می کند لکن این اقوال علما هم پیش خودش کاشف از قول معصوم است و هم پیش منقول الیه . مثلا فرض کنید شیخ طوسی نظریات تمام علمای معاصر خودش را بدست آورده و بعد برای ما نقل می کند . اون وقت شیخ طوسی از این اقوال علما به نظر معصوم (علیه السلام) پی می برد و بعد نقل می کند و این اقوال پیش منقول الیه هم کاشف است . این اجماع هم قطعا حجت است . زیرا این اقوالی که شیخ طوسی برای ما نقل کرده می شود ماده ی خام تا از طریق آنها ما به رای امام (علیه السلام) پی ببریم . انگار که خودم تحصیل کردم .
- **صورت سوم (ابتدای نوار ۱۵۳) :** ناقل اجماع نقل سبب می کند مثلا فرض کنید شیخ طوسی می رود نظرات تمامی علمای معاصر خودش را بدست می آورد و بعد شیخ طوسی تمام این اقوال را ذکر و نقل می کند . بعد اقوال علما پیش شیخ طوسی کاشف از رای معصوم (علیه السلام) است بخاطر ان مبانی ای که پیش خودش بوده است مثلا شیخ طوسی از این اقوال علما ، از طریق قاعده ی لطف کشف نظر معصوم (علیه السلام) می کند . پس شیخ طوسی حدس زده است به قول معصوم (علیه السلام) مراد از این حدس ، بالمعنی الاعم است . بعد ماها که شیخ طوسی اقوال علما را برای ما نقل کرده است ، بین اقوال علما با قول امام (علیه السلام) قائل به ملازمه نیستیم . صاحب کفایه می فرماید این جا نقل اجماع حجت نیست .

ان قلت : شیخ طوسی دارد برای ما مسبب یعنی قول معصوم (علیه السلام) را نقل می کند ، چون وقتی دارد برای ما اقوال را نقل می کند ، بر طبق عقیده ی خودش نظر امام (علیه السلام) هم در داخل این اقوال هست . اما از راه حدس به قول امام (علیه السلام) رسیده است . پس اجماع منقول شیخ طوسی در حق ما حجت است .

قلت : نمی شود چون تنها دلیل بر حجیت اجماع منقول ، خبر واحد است و ادله ی حجیت خبر واحد آیات و روایات و بنای عقلا هستو این ۳ تا آن خبر از قول معصومی (علیه السلام) را حجت می کنند که از روی حس باشد .

این ۳ صورت ، دو حالت دارند :

- **حالت اول :** یک مرتبه کاملا برای ما معلوم است که این اقوالی که اجماع را نقل می کند ، جزء کدام یک از این ۳ صورت است . مثلا محقق کرکی برای ما اجماع را نقل می کند و می

فرماید هذه المساله اجماعیه و ما می دانیم که اجماعی که دارد برای ما نقل می کند ، جزء صورت دوم است . طبق این حالت ، مشکلی وجود ندارد .

- **حالت دوم** : یک مرتبه برای ما معلوم نیست که این اقایی که اجماع را نقل می کند ، جزء کدام یک از این ۳ صورت است . آیا این گونه اجماعی حجت هست یا نیست ؟ صاحب کفایه می فرماید در این صورت اجماع حجت است . زیرا دلیل حجیت خبر واحد ، بنای عقلا است و عقلا ی عالم وقتی که خبر به آنها می دهند به آن عمل می کنند و دیگر تفتیش نمی کنند که خبر عن حس است یا عن حدس است .

تطبيق :

الأمر الثالث [حجیه الإجماع المنقول الكاشف عن رأی المعصوم علیه السلام]

أنه لا إشكال في حجیه الإجماع المنقول بأدلة حجیه الخبر (به واسطه ی ادله ی حجیت خبر واحد) إذا (صورت اول) كان نقله (زمانی که بوده باشد نقل اجماع ، متضمن نقل سبب و مسبب از روی حس) متضمنا لنقل السبب و المسبب عن حس لو (حجت است اگر نگوییم به این که نقل اجماع در حالی که متضمن نقل سبب و مسبب از روی حس ، در زمان غیبت موهون است) لم نقل بأن نقله (اجماع) كذلك (در حالی که متضمن نقل سبب و مسبب است از روی حس) في زمان الغيبة موهون جدا .

و كذا (بیان صورت دوم – لا اشكال في حجیه الاجماع) إذا لم يكن (زمانی که نقل اجماع نباشد) متضمنا له (متضمن نقل سبب و مسبب عن حس) بل كان (نقل اجماع) محضا لنقل السبب (خالص است برای نقل سبب از روی حس) عن حس إلا أنه (نقل سبب عن حس) كان سببا بنظر المنقول إليه (می باشد سبب برای کشف قول امام علیه السلام ، در نگاه منقول الیه) أيضا (مثل ناقل) عقلا (قاعده ی لطف) أو عادة أو اتفاقا (حدسا) فيعامل (چس معامله می شود در این صورت دوم ، با اجماع منقول ، معامله ی اجماع محصل در ملتزم شدن به مسبب (قول معصوم) آن سبب) حينئذ (صورت دوم) مع المنقول معامله المحصل (اجماع محصل) في الالتزام بمسببه بأحكامه و آثاره .

و أما (صورت سوم) إذا كان نقله للمسبب (اگر بوده باشد نقل کردن ناقل مسبب) قول معصوم علیه السلام (را ، نیست نقل کردن از روی حس بلکه به وسیله ی ملازمه است) لا عن حس بل بملازمة ثابتة عند الناقل (نقل کننده ی اجماع – مثلا شیخ طوسی) بوجه (متعلق به ثابتة – ثابت است به یک وجهی مثل قاعده ی لطف یا حدس عادی) دون المنقول إليه ففیه (در حجیت اجماع منقول) إشكال أظهره (اشكال) عدم نهوض تلك الأدلة (ادله ی حجیت خبر واحد) على حجیته (اجماع منقول صورت سوم) إذ المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك (نقل مسبب عن حدس) كما أن المنصرف من الآيات و الروایات

ذک علی تقدیر دلالتهما (یعنی اگر قبول بکنیم که آیات و روایات دال بر حجیت خبر واحد هستند زیرا صاحب کفایه دلالت آیات و روایات بر حجیت خبر واحد را قبول ندارد) [ذک] خصوصا (می خواهد بگوید اجماع منقول قسم سوم حجت نیست مخصوصا اگر منقول الیه که ما ماها باشیم عقیده اش این باشد که ناقل در این اعتقاد به ملازمه ای که کرده است ، خطا کرده است) فیما إذا رأى المنقول إلیه (در جایی که منقول الیه اعتقاد دارد به خطای ناقل) خطأ الناقل فی اعتقاد (اعتقاد ناقل به ملازمه) الملازمة .

هذا (حکم این ۳ صورت) فیما انکشف الحال (در جایی است که وضعیت نقل اجماع روشن باشد) .

و أما فیما اشتبه (در نقل اجماعی که مشبته شده است یعنی نمی دانیم که طبق کدام یکی از ۳ صورت است) فلا یبعد أن یقال بالاعتبار (حجیت نقل اجماع) فإن عمدة أدلة حجية الأخبار هو بناء العقلاء و هم كما یعملون بخبر الثقة إذا علم أنه عن حس ، یعملون به (خبر ثقه) فیما (در موردی که) یحتمل کونه (خبر ثقه) عن حدس . حیث إنه لیس بناؤهم إذا أخبروا بشيء علی التوقف و التفتیش عن أنه (خبر) عن حدس أو حس بل العمل علی طبقه (خبر) و الجری علی وفقه بدون ذلک (توقف و تفتیش) نعم (استدراک از بنای عقلا بر عمل بر طبق خبر یعنی در دو صورت است که عقلای عالم بر طبق خبر عمل نمی کنند . اول : در صورتی که اماره قائم شده باشد که خبری که ناقل اجماع می دهد عن حدس است . دوم : در صورتی که دلیلی وجود داشته باشد که روشن کند اقوال علما پیش ناقل لازمه اش قول امام معصوم (علیه السلام) است اما در نزد منقول الیه چنین لازمه ای نیست) لا یبعد أن یكون بناؤهم (عقلا) علی ذلک (عمل بدوت توقف و تفتیش) فیما (در موردی که) لا یكون هناک (نمی بوده باشد در آن مورد - در خبر از اجماع) أماره علی الحدس أو (عطف بر الحدس - در جایی که نباشد اماره ای بر اعتقاد داشتن ناقل به ملازمه در موردی که نمی بینند عقلا (منقول الیه) در آن مورد به ملازمه) اعتقاد (اعتقاد ناقل) الملازمة (بین اقوال علما با قول امام (علیه السلام)) فیما (با این قید می گوید پیش منقول الیه ملازمه ثابت نیست) لا یرون هناک ملازمة .

نوار ۱۵۳ : این نوار در ادامه ی جلسه ی قبل پیاده شده است

نوار ۱۵۴ :

هذا (می خواهد بگوید که اکثر اجماعاتی که علما در فقه نقل می کنند از قبیل همین دو قسمی است که عقلا به انها عمل نمی کنند) لکن (استدراک از فلا یبعد ان یقال است یعنی استدراک از حجیت اجماع منقول است یعنی می خواهیم بگوییم حجت نیست) الإجماعات المنقولة فی السنة الأصحاب غالبا مبنیة علی حدس الناقل أو (عطف بر حدس یعنی این اجماعات مبتنی هستند بر اعتقاد ناقل به ملازمه) اعتقاد الملازمة عقلا (عبارت اخری قاعده ی لطف) فلا اعتبار لها (اجماعات منقوله) ما لم ینکشف أن نقل

السبب (اقوال علما) **كان مستندا إلى الحس** (حتى يكون نقل المسبب عن حس أيضا مثل نقل سبب - می خواهد بگوید اگر شما بخواهید یک اجماعی را قطعا حجت بدانید ، اجماع دخولی است و در آن شخص نظریات علما را عن حس بدست می آورد و قول امام علیه السلام را نیز عن حس بدست می آورد) **فلا بد** (نتیجه ی عدم حجیت اجماعات منقوله در السنه ی اصحاب - اگر ناقل اجماع ، نقل سبب کرد ، این دو حالت دارد :

۱. گاهی آن سبب پیش منقول الیه هم سبب تام است یعنی همان طور که اقوال پیش ناقل اجماع علت تامه برای قول امام (علیه السلام) است پیش من منقول الیه هم اقوال علما علت تامه برای کشف قول امام (علیه السلام) است . در این صورت این اقوال علما برای من هم حجت است یعنی کاشف از قول معصوم (علیه السلام) است .
۲. گاهی آن سبب پیش منقول الیه سبب ناقص است . مثلا ناقل رفته ۹۰ درصد اقوال علما را دیده بعد ادعای اجماع می کند . این نقل سببی که کرده پیش من منقول الیه سبب تام نیست بلکه سبب ناقص است . این جا باز دو صورت دارد :

- **صورت اول** : یکبار منقول الیه ، یک چیزهای به این سبب ناقص ضمیمه می کند مثلا یک اقوال دیگری از علمایی که خود منقول الیه آنها را بررسی کرده است یا شهرت در زمان خود منقول الیه ضمیمه می شود . در این صورت می توان به استناد این اجماع فتوی دارد یعنی حجت می شود .
- **صورت دوم** : یکبار منقول الیه چیزی به این سبب ناقص ضمیمه نمی کند. در این جا اجماع حجت نیست (

فی الإجماعات المنقولة بألفاظها المختلفة (اجماعاتی که با الفاظ مختلف نقل شده اند) من استظهار(بدست آوردن) **مقدار دلالة ألفاظها** (یعنی از این لفظ سبب تام فهمیده می شود یا سبب ناقص مثلا یک مرتبه می گوید اجمع العلما کلهم که از این سبب تام فهمیده می شود) **و لو بملاحظة** (متعلق به استظهار) **حال الناقل** (می گوید بدست آوردن مقدار دلالت هرچند بادر نظر گرفتن حال ناقل باشد - یعنی ببینیم که ناقل اجماع کثیر التتبع هست یا نیست) **و خصوص موضع النقل** (عطف بر حال الناقل ، یعنی هر چند بدست آوردن مقدار دلالت با در نظر گرفتن مساله ای که در آن ادعای اجماع شده باشد) **فیؤخذ بذاک المقدار** (مقداری که لفظ اجماع بر آن دلالت دارد) **و يعامل معه** (با این مقدار) **كأنه المحصل** (زیرا وقتی که محقق کرکی نقل سبب می کند ، محقق کرکی عادل است لذا عین این است که خودم رفته ام سبب را دیده ام) **فإن كان** (اگر بوده باشد مقدار) **بمقدار تمام السبب** (فهو یعنی حجت است) **و إلا** (اگر آن مقدار به مقدار تمام السبب نیست) **فلا یجدي** (نافع نمی باشد آن مقداری که لفظ اجماع بر آن دلالت دارد) **ما لم یضم إلیه** (تا زمانی که ضمیمه نشود به آن مقدار) **مما** (بیان ما به تم می کند یعنی اول بیان آورده بعد مجمل را ذکر کرده) **حصله** (ما به تم چیست ؟ از چیزی که بدست آورده است منقول الیه) **أو نقل له**

(یا نقل شده است برای منقول الیه) من سائر الأقوال أو سائر الأمارات (مثل شهرت فتوائیه در زمان منقول الیه) ما (نائب فاعل ما لم یضم - چیزی که به واسطه ی آن چیز تمام می شود سبب) به تم فافهم .

نوار ۱۵۵ :

ما در اجماع منقول دو بحث داریم :

۱. بحث از اجماع منقول از حیث مسبب (قول معصوم علیه السلام) :
صاحب کفایه می فرماید در این بحث ، اجماع در دو صورت حجت است یعنی در دو صورتی این اجماعی که برای ما نقل شده قول معصوم (علیه السلام) را برای ما اثبات می کند .

• **صورت اول :** در جائی سبب و مسبب هر دو عن حس باشند . سبب عن حس باشد یعنی مثلاً سید مرتضی رفته است تمامی نظرات علمای هم عصرش را از خودشان پرسیده است . آن وقت سید مرتضی علم اجمالی دارد که یکی از کسانی که از آنها پرسیده امام معصوم (علیه السلام) بوده است .

• **صورت دوم :** در جائی که نقل سبب عن حس است و نقل مسبب عن حدس است لکن پیش منقول الیه بین اقوال علما و قول معصوم (علیه السلام) ملازمه وجود دارد .
مثلاً محقق کرکی رفته پیش علمای معاصر خودش و نظراتشان را از خودشان گرفته است . این می شود نقل سبب عن حس . بعد از این اقوال علما ، قول معصوم (علیه السلام) را حس زده است . بعد که اقوال علما را برای ما نقل می کند ، پیش ما بین اقوال علما با قول معصوم (علیه السلام) ملازمه است .

۲. بحث از اجماع منقول از حیث نقل سبب (اقوال علما) :

می خواهیم ببینیم که اجماع منقول از حیث نقل سبب حجت هست یا نیست .
صاحب کفایه می گوید در این جا دو حالت وجود دارد :

❖ **حالت اول :** این اجماع منقول که نقل سبب می کند ، نقل سبب تام می کند یعنی این مقدار علمایی که ناقل اجماع دیده ، این مقدار سبب تام است برای کشف قول معصوم (علیه السلام) در این صورت اجماع منقول حجت است .

❖ **حالت دوم :** این اجماع منقول که نقل سبب می کند ، نقل سبب ناقص می کند یعنی این مقدار علمایی که ناقل اجماع دیده سبب تام برای کشف قول معصوم (علیه السلام) نیست که این حالت هم خودش دو صورت دارد :

▪ **صورت اول :** چیزی به این سبب ناقص ضمیمه می شود : در این صورت اجماع

منقول حجت می شود

▪ **صورت دوم:** چیزی به آن ضمیمه نمی شود. در این صورت اجماع منقول حجت نیست.

تطبیق:

فتلخص بما ذكرنا (حجیت اجماع منقول در دو صورت) **أن الإجماع المنقول بخبر الواحد من جهة حكايته** (اجماع) **رأى الإمام عليه السلام بالتضمن** (حکایت تضمنی مثل اجماع دخولی زیرا وقتی که سید مرتضی اقوال علما را برای ما نقل می کند ، در ضمن اقوال علما ، قول معصوم علیه السلام هم خوابیده است) **أو الالتزام** (حکایت التزامی **كما فى الطففى و الحدسى**) **كخبر الواحد** (خبر برای ان الاجماع المنقول) **فى الاعتبار** (حجیت یعنی همان طور که خبر واحد حجت است این اجماع منقول به خبر واحد هم حجت است) **إذا كان من نقل إليه** (این تتمه ی الالتزام است - هنگامی که بوده باشد کسی که اجماع برای آن نقل شده یعنی منقول الیه) **ممن** (از کسانی باشد که) **یرى الملازمة بین رأیه علیه السلام و ما نقله من الأقوال** (بین رای معصوم علیه السلام با اقوال علما قائل به ملازمه باشد) **بنحو الجملة** (متعلق به نقله ، یعنی نقل قول علما اجمالی است) **و الإجمال** (تفسیر نحو الجملة است) . **و تعمه** (شامل می شود اجماع منقول را) **أدلة اعتباره** (ادله ی حجیت خبر) **و ینقسم بأقسامه** (و منقسم می شود اجماع به اقسام خبر واحد - خبر واحد ۱۵۰ قسم دارد که ۴ تای آن معروف است که عبارتند از صحیح ، حسن ف موثق و ضعیف ، حالا همین ۴ قسمی که برای خبر است برای اجماع منقول هم هست) **و یشارکه فى أحكامه** (و شریک می باشد اجماع ، خبر را در احکام خبر مثلا خبر معذر و منجز است ، اجماع منقول هم معذر و منجز است) **و إلا** (اگر منقول الیه قائل به ملازمه نباشد) **لم یکن مثله** (نمی باشد اجماع منقول ، مثل خبر واحد در حجیت از جهت حکایت قول امام (علیه السلام) - اما این اجماع از جهت دیگر حجت است و ان از جهت نقل سبب) **فى الاعتبار من جهة الحکایة** (حکایت قول امام علیه السلام) .

و أما من جهة نقل السبب (اقوال علما) **فهو فى الاعتبار** (پس اجماع منقول در حجیت) **بالنسبة إلى مقدار من الأقوال التى نقلت إليه** (مقدار اقوالی که نقل شده است به منقول الیه) **على الإجمال** (نه تفصیلا یعنی اسم تک تک علما برده نشده است) **بألفاظ نقل الإجماع** (مثل اجمع العلما) **مثل** (خبر برای فهو فى الاعتبار) **ما إذا نقلت على التفصیل** (مثل آن موردی است که نقل شده است اقوال با تفصیلی و تعیین یعنی تک تک اسامی علما ذکر شده است)

فلو ضم إليه (اگر ضمیمه شد به اجماع) **مما** (بیان مقدار می کند یعنی اگر ضمیمه شد به اجماع مقداری از اموری که تحصیل کرده است منقول الیه ان امور را یا نقل شده است برای منقول الیه از اقوال سایرین علما یا سایر امارات مثل شهرت فتوائیه) **حصله أو نقل له من أقوال السائرین أو** (عطف بر اقوال السائرین) **سائر الأمارات مقدار** (نائب فاعل ضم - مقداری) **كان المجموع منه** (مقداری که می باشد مجموع این مقدار (منظور از مقدار ، ضمیمه ها هست) و از چیزی (اقوال علما) که نقل شده به لفظ اجماع) **و ما**

عطف بر ضمیر منه (نقل بلفظ الإجماع بمقدار السبب التام كان (جواب لو ضم الیه) المجموع كالمحصل و يكون حاله (مجموع) كما إذا كان كله (اجماع) منقولاً (فان النتيجة تتبع اخس المقدمات - عنایه الاصول ج ۳ ص ۱۷۰) و (می خواهد بگوید خبر از اجماع حجت است چه این خبر اقوال علما را به عنوان سبب تام نقل بکند یا به عنوان ناقص و به همراه ضمیمه نقل بکند) لا تفاوت فی اعتبار الخبر بین ما إذا كان المخبر به (اقوال علما) تمامه (بین جائی که بوده باشد چیزی که به او خبر داده شده یعنی اقوال علما ، تمام سبب) أو (عطف بر تمامه ، مراد از ما ، جزء السبب است ، در جائی که مخبر بوده باشد چیزی که برای آن چیز دخالتی در سبب است) ما له دخل فيه (کجا می گویند فلان چیز دخالت دارد در سبب ؟ وقتی که جزء السبب باشد) و به قوامه (و به وسیله ی این جزء سبب ، قوام سبب است) كما يشهد به (همان طور که شهادت می دهد به این عدم تفاوت بین نقل تمام السبب و جزء السبب) حجیته (خبر) بلا ریب فی تعیین حال السائل (زراره از امام صادق علیه السلام برای ما روایت نقل می کند ، یک نفر می گوید این زراره ، زراره بن اعین است الان خبر این اقا ، خبر از حکم شرعی نمی دهد ، این خبر ، جزء سبب برای حکم شرعی است زیرا این اقا وقتی گفت این زراره ، زراره بن اعین است ، روایت ثابت می شود بعد ما به حکم شرعی می رسیم) و (عطف بر تعیین) خصوصیه القضية الواقعة المسئول عنها (یک نفر می آید از امام علیه السلام سوال می کند که آب چاه اروما طاهر است یا نجس ؟ امام علیه السلام می فرماید آب چاه اروما طاهر است . حالا یک نفر می گوید این ارومایی که این اقا دارد از آب آن سوال می کند یک چاهی است در اطراف مدینه . این اقا با خبرش از حکم شرعی خبر نمی دهد بلکه جزء سبب است برای رسیدن به حکم شرعی در خصوص این مساله) و غیر (امام علیه السلام می فرماید اکرم العلما . یعد یک نفر می گوید مراقب باش الا زیدا افتاده است . این الا زیدا که این اقا اضافه می کند جزء السبب است بری رسیدن به حکم شرعی) ذلك (این دو مورد) مما (از اموری که) له دخل فی تعیین مرامه (مقصود امام) علیه السلام من کلامه.

نوار ۱۵۶:

مقدمه : اجماع ۵ نوع شد : لطفی و حدسی اتفاقی و دخولی ، تشریفی ، حدسی عادی

الحاصل فی السنه الاصحاح لیس بنافع و النافع لیس بحاصل فی السنه الاصحاح .

آنی که فقها و مخصوصا متاخرین از آن زیاد استفاده می کنند قسم اول و دوم اجماع است و این دو بدرد نمی خورد زیرا ما لطف را قبول نداریم زیرا بر امام علیه السلام واجب نیست که حکم را بیان بکند زیرا علت مخفی شدن امام (علیه السلام) ما ها هستیم . و در اجماع حدسی اتفاقی از طرفی ما قبول نداریم از جمع کردن یک تعدادی از نظریه ها ، حدس قطعی برای شخص پیدا می شود . پس الحاصل فی السنه الاصحاح لیس بنافع و النافع که ۳ تای آخری باشند حاصل نیستند در السنه ی اصحاب زیرا دخول و تشریف شاذ و نادر هستند و از نظریات تمام علما کسی بگوید لازمه اش قول معصوم (علیه السلام) است را هم ما قبول نداریم

تطبيق :

الأول (صاحب كفايه با این امر اول می خواهد تمام طرق کاشفه ی از قول معصوم علیه السلام را رد بکند و کلا اجماع را کنار بگذارد) **إبطلان الطرق المتقدمة لاستكشاف رأى الإمام عليه السلام**

أنه قد مر أن مبنی دعوی الإجماع غالباً هو (آن مبنی) اعتقاد الملازمة (بین اقوال علما با قول معصوم علیه السلام) **عقلا لقاعدة اللطف** (علت برای اعتقاد به ملازمه) و **هی** (لطف) **باطلة** (زیرا ماها علت مخفی شدن امام (علیه السلام) هستیم لذا بر ما واجب است که مانع ظهور امام را بر طرف کنیم تا بیان احکام کند نه این که بیان احکام بر امام واجب باشد) **أو** (عطف بر عقلا) **اتفاقا** (ملازمه ی اتفاقیه - حدس اتفاقی) **بحدس رأیه علیه السلام من فتوی جماعه و هی** (ملازمه ی اتفاقیه) **غالباً غیر مسلمه** (یعنی غالباً با ان کشف نظر معصوم نمی شود - تا این جا داشت می گفت الحاصل فی السنه الاصحاح لیس بنافع) **و أما** (از این جا می خواهد بگوید النافع لیس بحاصل فی السنه الاصحاح) **کون المبنی العلم** (خبر کون - اما اگر مبنی ادعای اجماع ، داخل بودن شخص امام در جماعت باشد (اشاره به اجماع دخولی) یا مبنی علم پیدا کردن به رای امام باشد) **بدخول الإمام بشخصه فی الجماعه أو** (عطف بر العلم بدخول) **العلم برأیه للاطلاع بما** (فتاوائی که ملازم می باشند این فتاواه ، رای امام علیه السلام را) **یلازمه عادة من الفتاوی فقلیل جدا** (جواب اما) **فی الإجماعات المتداوله فی ألسنة الأصحاب كما لا یخفی .**

بل (اضراب از قلیل جدا ، یعنی اصلا اتفاق نمی افتد) **لا یکاد یتفق العلم بدخوله علیه السلام علی نحو الإجمال فی الجماعه** (اشاره به اجماع تشریفی) **فی زمان الغیبه و إن احتمل تشرف بعض الأوحدی** (خاص الخاص - علمای بی نظیر) **بخدمته و معرفته أحياناً .**

(نتیجه ی کل مطالب) **فلا یکاد** (محقق کرکی اقوال علما را برای ما بیان می کند . این اقوال علما یا سبب تام هستند برای کشف قول معصوم یا سبب ناقص است . اگر سبب ناقص بودند ، با ان ضمائم که ضمیمه می کنیم این جا اجماع می شود حجت و کالمحصل می باشد) **یجدی نقل الإجماع إلا من باب نقل السبب بالمقدار الذی أحرز من لفظه** (احراز شده است ان مقدار از لفظ اجماع) **بما** (ضمائم) **اکتف به** (به همراه ان چیزهایی (ضمائمی که) که پیچیده شده است اجماع به این چیزها) **من حال** (قرینه ی حالیه) **أو مقال** (قرینه ی لفظیه) **و یعامل معه** (معامله می شود با این اجماع منقول) **معامله المحصل .**

الثانی [تعارض الإجماعات المنقوله] (تعارض دو اجماع منقول از حیث مسبب هایشان هست چون قول امام (علیه السلام) نمی تواند هم قول این گروه باشد و هم قول گروه دیگر اما از حیث سبب تعارض ندارند زیرا ممکن است هر دو درست گفته باشند یعنی این اقا نقل اجماع کرده زیرا نظریات را دیده است و اون آقا هم نظریات را دیده و نقل اجماع کرده - مثل بحث اجماع در خبر واحد ، سید مرتضی و شیخ طوسی ادعای

اجماع دارند در خبر واحد یکی ادعای اجماع بر حجیت خبر واحد دارد و دیگری ادعای اجماع بر عدم حجیت خبر واحد دارد .

أنه لا يخفى أن الإجماعات المنقولة إذا تعارض اثنان منها أو أكثر فلا يكون التعارض إلا بحسب المسبب و (ابتدای نوار ۱۵۷) أما بحسب السبب فلا تعارض^{۲۴} في البين لاحتمال صدق الكل (چون مثلا محقق کرکی یک تعدادی از علما را دیده و علامه حلی یک تعداد دیگری را دیده است) لكن نقل الفتاوى على الإجمال بلفظ الإجماع حينئذ (در هنگام تعارض) لا يصلح لأن يكون سببا (برای کشف قول امام علیه السلام) و لا جزء سبب^{۲۵} لثبوت (علت برای لایصلح) الخلاف فيها (فتاوا) إلا (استثناء از لایصلح - ما در لا يصلح گفتیم که این دو اجماع سبب تام برای کشف قول امام نیست و سبب ناقص هم نیست مگر این که در یکی از این دو اجماع یک خصوصیتی باشد که سبب شود که منقول الیه به قول معصوم قطع پیدا کند مثلا اجماعی که محقق کرکی نقل کرده اجماع متاخرین اما اجماعی که علامه حلی نقل کرده اجماع قدما است . و از بین این دو اجماع قدما بارزش است) إذا كان في أحد المتعارضين (دو اجماع منقول) خصوصية موجبة لقطع المنقول إليه برأيه عليه السلام لو اطلع عليها (اگر مطلع بشود منقول الیه به ان خصوصیت) و لو مع اطلاعه على الخلاف (می خواهد بگوید این اجماعی که اجماع قدما هست می شود سبب تام ولو این که این اقا می داند این اجماع قدما ، مخالف هم دارد) و هو (موجب شدن خصوصیت ، برای قطع منقول الیه به رای امام علیه السلام هر چند که بعید نیست) و إن لم يكن مع الاطلاع على الفتاوى (می خواهد بگوید برای منقول الیه ای که مطلع بر آن خصوصیت باشد) على اختلافها مفصلا (قید اطلاع - در صورتی که منقول الیه مطلع بشود مفصلا بر فتاوا و یعنی بداند خصوصیت این فتاوی چیست) ببعيد (خبر برای لم يكن) إلا أنه مع عدم الاطلاع عليها (فتاوی) كذلك (مفصلا) إلا مجملا بعيد (بعید است که موجب قطع بشود) فافهم .

نوار ۱۵۷: این نوار عبارت خوانی بود و مطالبش در جلسه ی قبل اضافه شد .

^{۲۴} استاد حیدری: اگر نقل اجماع ظاهر در اتفاق کل باشد ، از حیث سبب هم با یکدیگر تعارض خواهند داشت .
^{۲۵} استاد حیدری: این جا بعضی از محشین اشکال کرده اند که چه اشکالی دارد که جزء السبب باشد مثلا اقوالی که محقق کرکی رفته است جست و جو کرده و اقوالی را بدست آورده چه اشکالی دارد که این بیان محقق کرکی بشود جزء سبب !؟

این اشکال بنظر بنده وارد نیست زیرا اختلاف وجود دارد زیرا در مقابل این اجماع منقول ، آن اجماع منقول است و در مقابل آن اجماع منقول ، این اجماع منقول است . اما این علت صحیح نیست زیرا در هر اجماعی صرف وجود خلاف ، مضر به اجماع نیست .

نوار ۱۵۸ : نقل تواتر ، شهرت فتوائیه

مطلب اول : نقل تواتر

ما تا الان نقل اجماع داشتیم مثلاً محقق کرکی می آمد اجماع علما را برای ما نقل می کرد و می فرمود هذه المساله اجماعیه . اما بحثی که امروز داریم نقل تواتر است مثل این که فرض کنید وقتی ده نفر یک خبری بدهند می شود تواتر و خبر متواتر . ملاک در تواتر را در رسائل خوانده اید که عرف است . حالا ۱۰ نفر به من خبر داده اند که بیرون دارد باران می آید . حالا من می آیم به شما خبر می دهم و می گویم به تواتر به من خبر رسیده که بیرون دارد باران می آید . الان من برای شما نقل تواتر کرده ام .

اگر ناقل برای ما نقل تواتر بکند ، ما این جا دو بحث داریم :

- **بحث اول :** بحث درباره ی نقل تواتر از حیث مسبب . مراد از مسبب ، یعنی مخبر به یعنی مطلب که در مثال من ، مطلب عبارت بود از ، آمدن باران در بیرون . صاحب کفایه می فرماید نقل تواتر از حیث مسبب حجت است به شرط این که خبر متواتر برای منقول الیه موجب قطع باشد . من ناقل هستم و ده نفری که به من خبر دادند که بیرون دارد باران می بارد ، این خبر دادن این ده نفر برای من سبب قطع به باران آمدن در بیرون است حالا اگر این نقل تواتر برای شما که منقول الیه هستید موجب قطع به باران آمدن در بیرون می شود ، این جا این نقل تواتر نسبت به نقل مسبب حجت است و الا یعنی اگر خبر متواتر برای منقول الیه موجب قطع نشود حجت نیست .
- **بحث دوم :** بحث درباره ی نقل تواتر از حیث سبب . سبب یعنی آن مقدار و خبر های آن تعدادی که به من گفتند بیرون دارد باران می آید . مساله ۲ صورت دارد :

❖ **صورت اول :** یک مرتبه این تعدادی که به من خبر داده اند ، این تعداد همان تعدادی است که در نظر شما هم محقق خبر متواتر هست . در این صورت حجت است .

❖ **صورت دوم :** یک مرتبه این تعدادی که به من خبر داده اند ، برای شما کمتر از آن مقداری است که باعث تحقق تواتر می شود پیش شما . مثلاً برای شما با خبر ۲۰ نفر تواتر حاصل می شود در حالی که ۱۰ نفر به من خبر داده اند . در این صورت منقول الیه باید ضمیمه کنند و اگر ضمیمه کردند و به حد تواتر رسید ، از ناحیه ی سبب هم حجت می شود اما اگر ضمیمه نکردیم یا اگر کردیم ولی به حد تواتر نرسید ، حجت نیست از حیث سبب .

تطبیق :

أنه ینقدح مما ذکرنا فی نقل الإجماع ، حال نقل التواتر و (عطف بر حال و مفسر حال) أنه (روشن می شود که نقل تواتر) من حیث المسبب (بارش باران در بیرون) لا بد فی اعتباره (ناچاریم در حجت بودن

نقل تواتر (من (خبر برای لابد) **کون الإخبار به**) از این که باشد اخبار به ان نقل تواتر (**إخبارا علی الإجمال**) اخبار علی الاجمال باشد - وقتی که من به شما می گویم به تواتر به من رسیده که بیرون دارد باران می آید ، اسم تک تک افرادی که به من خبر داده اند را که نمی برم لذا می شود اخبار علی الاجمال) **بمقدار** (متعلق به اخبار دوم) **یوجب قطع المنقول إلیه** (اخبار به نحو مجمل به مقداری باشد که این مقدار سبب بشود قطع منقول الیه را به) **بما** (به مسببی که خبر داده شده است منقول الیه به ان مسبب) **أخبر به ، لو علم به** (اگر علم پیدا می کرد منقول الیه به ان مقدار) **و من حیث السبب یتثبت به** (ثابت می شود برای منقول الیه به وسیله ی نقل تواتر) **کل مقدار** (هر مقداری که) **کان إخباره بالتواتر دالا علیه** (هر مقداری که می باشد خبر دادن ناقل به تواتر، دال بر آن مقدار یعنی من وقتی نقل تواتر کردم به همان مقداری برای منقول الیه خبر ها ثابت می شود که برای ناقل ثابت شده بود یعنی اگر من دارم خبر ۱۰ نفر را نقل می کنم به همین اندازه ی خبر ۱۰ نفر برای منقول الیه ثابت می شود) **کما إذا أخبر به** (همان طور که اگر خبر داده شده بود منقول الیه به آن مقدار - تواتر منقول بالاجمال مثل تواتر منقول بالتفصیل است) **علی التفصیل . فرما لا یکون** (چه بسا نمی باشد آن مقدار) **إلا دون حد التواتر فلا بد فی معاملته معه** (ناچاریم در معامله کردن تواتر با مقداری که کمتر از حد تواتر است) **معاملته** (یعنی از نوع معامله ی تواتر تام) **من (خبر برای لابد) لقوق مقدار آخر من الأخبار** (ناچاریم از ملحق کردن مقدار دیگری از اخبار) **یبلغ المجموع ذاک الحد** (حد تواتر) .

نعم (یک نفر این گونه نذر می کند که ، اگر پیش ناقل خبر متواتر پیدا شد من یک درهم صدقه بدهد حالا ۱۰ درهم به ناقل خبر می دهند که بیرون دارد باران می آید و این اقا هم این اخبار را نقل می کند به این نفر . بر این نفر واجب است که صدقه بدهد هرچند نظر این نفر این است که ۲۰ نفر محقق خبر متواتر است) **لو کان هناک** (در نقل اخباری که کمتر از حد تواتر است) **أثر للخبر المتواتر فی الجملة و لو** (توضیح فی الجملة) **عند المخبر لوجب ترتیبه علیه** (واجب است ترتیب اثر بر این خبر متواتر فی الجملة) **و لو لم یدل** (اگر دلالت کند مقدار منقول) **علی ما** (مقداری که این مقدار) **بحد التواتر** (نزد منقول الیه) **من المقدار** .

مطلب دوم : شهرت فتوائیه

شهرت فتوائیه یعنی مشهور یک فتوائی داده اند که مستند این فتوا برای ما معلوم نیست .

بعضی از علمای اصول می گویند شهرت فتوائیه حجت است می گویند به دلیل حجیت خبر واحد . سوال : چگونه ادله ی حجیت خبر واحد دلیل بر حجیت شهرت فتوائیه است ؟ می گویند ادله ی حجیت خبر واحد به مناط ظن ، خبر واحد را حجت می کند یعنی خبر واحد چون ظن آور است حجت است و ظنی که از شهرت پیدا می شود اقوی از ظنی است که از خبر واحد پیدا می شود پس به طریق اولی شهرت حجت است .

صاحب کفایه می فرماید این حرف باطل است . ایشان می فرماید اولاً ما قبول نداریم که مناط در حجیت خبر واحد ظن باشد .

تطبیق :

فصل

مما قيل باعتبارہ بالخصوص (یعنی از باب ظن خاص) الشهرة في الفتوى و لا يساعده (کمک نمی کند این قول را) دليل و توهم دلالة أدلة حجية خبر الواحد عليه (اعتبار و حجیت شهرت فتوائیه) بالفحوى (اولویت و مفهوم موافق) لكون الظن الذي تفيده (ظنی که شهرت ان را فایده می دهد) أقوى مما يفیده الخبر (از ظنی که فایده می دهد ان ظن را خبر) .

فیه ما لا يخفى ضرورة (علت برای ما لایخفی) عدم دلالتها (دلالت نمی کند ادله ی حجیت خبر واحد) علی کون مناط اعتبارہ إفادته الظن (بر این که ملاک حجیت خبر واحد ، افاده کردن خبر است ظن را) غایته تنقیح ذلك بالظن (نهایت مطلب این است که مشخص شده است ملاک با ظن یعنی شما نهایتاً ظن دارید که ملاک حجیت خبر واحد ، ظن است) و هو (ظن) لا یوجب إلا الظن بأنها (شهرت) أولى بالاعتبار و لا اعتبار به (و نیست ارزشی به تنقیح مناط ظنی) مع أن دعوى القطع بأنه (ظن) ليس بمناط غير مجازفة .

نوار ۱۵۹ : ادامه ی شهرت فتوائیه ، حجیت خبر واحد

مطلب اول : بعضی می گویند شهرت فتوائیه حجت است و دلیل بر حجیت شهرت فتوائیه ، مرفوعه زراره (خذ بماشتهر بین اصحابک) و مقبوله عمر بن حنظله است . ما باید بگوییم که اولاً از کجای این دو روایت استفاده کردند که شهرت فتوائی است و ثانیاً استدلالشان صحیح هست یا نیست .

سوال اول : از کجای این دو روایت استفاده کرده اند که شهرت فتوائیه حجت است ؟ از ما ، روایت دارد خذ بما اشتھر ، این کلمه ی بماشتهر با اطلاقش شامل شهرت فتوائی هم می شود . یا در مقبوله امام (علیه السلام) می فرمایند ينظر الی ما كان المجمع علیه (و منظور از مجمع الیه ، مشهور است)

سوال دوم : استدلالشان صحیح هست یا خیر ؟ صاحب کفایه می فرماید این دو روایت دلیل بر حجیت شهرت فتوائی نیست زیرا این دو روایت در مورد شهرت روائی است . شهرت روائی این است که یک روایتی را اکثر راوی ها و محدثین ان را نقل بکنند . در اولی یعنی مرفوعه قرینه وجود دارد در روایت که معنایش این است که خذ به روایتی که بین اصحاب مشهور است . و در دومی من بیانیه وجود دارد و فرموده ما کان من روایتیها .

تطبيق :

و أضعف منه (توهم اولويت و فحوى) توهم دلالة المشهوره (مرفوعه زراره) و المقبوله عليه (حجيت شهرت فتوائيه) لوضوح أن المراد بالموصول في قوله في الأولى (مشهوره) (: خذ بما اشتهر بين أصحابك) و في الثانية (: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه) مراد از اين مجمع عليه مشهور است زیرا بعدش امام عليه السلام می فرمایند که فان الشاذ النادر كذا ، یعنی امام عليه السلام آمده اند شاذ و نادر را در مقابل مجمع عليه قرار داد و این قرینه است که مراد از المجمع عليه ، مشهور است (بین أصحابك فيؤخذ به (مجمع عليه)) هو (مراد) الروايه (خبر ان المراد بالموصول) لا ما يعم الفتوى (نه معنایی که شامل بشود شهرت فتوائی را یعنی می فرماید این دو روایت اطلاق ندارند تا شامل شهرت فتوائیه بشود) كما هو أوضح من أن يخفى .

نعم (استدراك از عدم حجيت شهرت فتوائيه ، صاحب كفايه می فرماید اگر ما دليل بر حجيت خبر را بناء عقلا گرفتيم ، این بنای عقلا می تواند دليل بر حجيت شهرت فتوائی بشود زیرا عقلاي عالم خبر واحد را حجت می دانند از باب این که مفید ظن و اطمینان است . و شهرت به طریق اولی مفید ظن است) بناء على حجية الخبر ببناء العقلاء لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجيته (خبر) بل على حجية كل أماره (از جمله ی این امارات ، شهرت فتوائیه است) مفیده للظن أو الاطمئنان لكن دون إثبات ذلك (کمتر از اثبات عدم اختصاص بناء عقلا بر حجيت خبر یعنی شما بیایي اثبات کنید که بناء عقلا اختصاص به خبر ندارد و شامل شهرت فتوائی هم می شود ، تازه کمتر از این اثبات شرط القتاد است چه برسد به این اثبات) شرط القتاد .

مطلب دوم : حجيت خبر واحد

درباره ی خبر واحد اقوال زیاد است . البته قدما خبر را دو نوع می کردند : خبر متواتر و خبر واحد . و متاخرين خبر را ۳ نوع کرده اند : متواتر ، مستفيض و خبر واحد .

خبر متواتر به آن خبری گفته می شود که یک جماعتی به ما خبری بدهند که ما قطع پیدا کنیم که این ها تبانی بر کذب نداشته باشند و این خبرشان هم مفید قطع است .

خبر واحد این است که یک نفر خبر می دهد . حالا مشهور می گویند خبر واحد حجت است .

تطبيق :

فصل

المشهور بين الأصحاب حجية خبر الواحد في الجملة (یعنی به نحو موجبہ ی جزئیہ در مقابل سلب کلی) بالخصوص (از باب ظن خاص) ولا يخفى أن هذه المسألة من أهم المسائل الأصولية وقد عرفت في أول الكتاب أن الملاك في الأصولية صحة وقوع نتيجة (مثلا مجتهد به این رسیده است که خبر واحد حجت است . این می شود نتیجه و می تواند در طریق استنباط قرار بگیرد) المسألة في طريق الاستنباط و لو لم يكن البحث فيها (مسائل اصولیه) عن الأدلة الأربعة (مثل همین مساله ی حجیت خبر واحد) و إن اشتهر في السنة الفحول كون الموضوع في علم الأصول هي الأدلة

نوار ۱۶۰ : حجیت خبر واحد ۲

درس امروز یک اشکال است که صاحب فصول به این اشکال جواب داده است و بعد صاحب کفایه به جواب صاحب فصول اشکال می گیرد و شیخ انصاری به اشکال اول جواب داده است و بعد صاحب کفایه به جواب شیخ دو اشکال می گیرد .

اشکال اول : اگر موضوع علم اصول ادله ی اربعه باشد مساله ی حجیت خبر واحد از مسائل علم اصول نیست . بعضی از علما می گویند موضوع علم اصول ادله ی اربعه است (کتاب و سنت و اجماع و عقل) اگر این ادله اربعه شد موضوع علم اصول ، به مساله ای مساله ی اصولی گفته می شود که از عوارض این ۴ ادله بحث بکند . مثلا بیاییم بحث کنیم ایا کتاب بر خبر واحد مقدم می شود یا خیر ؟ در این جا از عوارض کتاب داریم بحث می کنیم لذا این مساله یک مساله ی اصولی است . و در این صورت این مساله که خبر واحد حجت هست یا خیر از مسائل علم اصول نخواهد بود .

زیرا شما بحث می کنید که ایا خبر واحد (موضوع) حجت هست یا نیست . ما این جا از عوارض هیچ یک از ادله اربعه بحث نمی کنیم . زیرا سنت به نفس قول و فعل و تقریر معصوم (علیه السلام) گفته می شود . به خبر سنت نمی گویند بلکه خبر حاکی از سنت است .

جواب صاحب فصول به اشکال :

قبل از بیان جواب صاحب فصول یک نکته را بیان می کنم .

نکته : مشهور می گویند موضوع علم اصول ، ادله ی اربعه است . خود مشهور دو گروه هستند که یک گروه میرزای قمی است و یک گروه صاحب فصول است .

میرزای قمی می گوید موضوع علم اصول ، ادله ی اربعه است با وصف حجیت . یعنی موضوع علم اصول الکتاب الحجه ، است . یعنی وقتی که شما اثبات کردید که قرآن دلیل است ، تازه قرآن می شود موضوع علم اصول . اما صاحب فصول می گوید موضوع علم اصول ذات ادله است . یعنی کتاب و سنت و عقل و اجماع است .

بین این دو نظریه تفاوت است . شما در ده صفحه بحث می کنید که قرآن حجت هست یا نیست اگر شما قائل به نظریه ی صاحب فصول بشوید ، این ده صفحه ای که بحث کردید قرآن حجت هست یا نیست از مسائل علم اصول هستند . اما طبق عقیده ی میرزای قمی ، این ده صفحه از مسائل علم اصول نیست بلکه می گویند از مبادی علم اصول است .

اصل جواب صاحب فصول :

ایشان می فرمایند ما موضوع علم اصول را ذات ادله می گیریم در نتیجه بحث از حجیت ادله می شود بحث از عوارض لذا بحث از حجیت ادله می شود یک مساله ی اصولی .

اشکال صاحب کفایه :

ایشان می فرمایند اگر موضوع علم اصول ذات ادله ی اربعه بگیری بازهم مساله ی حجیت خبر واحد وارد علم اصول نمی شود زیرا ما این گونه بحث می کنیم که آیا خبر واحد (موضوع) حجت هست یا نیست (محمول) و در این مساله بحثی از عوارض ادله نیست .

جواب شیخ انصاری به اشکال :

شیخ می خواهد یک کاری بکند که مساله حجیت خبر واحد از مسائل علم اصول بشود . ایشان می فرمایند شما بحث می کنید که آیا خبر واحد حجت هست یا نیست . شیخ می گوید این بحث رجوع می کند به این بحث که آیا سنت ، با خبر واحد ثابت می شود یا خیر . موضوع شد سنت . و از این عارضش بحث می کنیم که آیا به وسیله ی خبر واحد ثابت می شود یا خیر

اشکال صاحب کفایه به جواب شیخ انصاری :

• اشکال اول :

صاحب کفایه می فرماید این که آیا سنت به وسیله ی خبر واحد ثابت می شود یا نه بازگشت می کند به این که آیا خبر واحد واجب العمل هست یا نیست در نتیجه موضوع خبر واحد شد لذا این مساله از علم اصول خارج می شود . (صاحب کفایه در ابتدای کفایه در همین بحث در جواب به شیخ فرموده است مراد از ثبوت چه ثبوت واقعی و چه تعبدی باشد باز جواب شیخ صحیح نیست اما دیگر این جا بحثی از ثبوت واقعی نکرده است و فقط ثبوت تعبدی را بیان کرده است)

• اشکال دوم :

زمانی یک مساله می شود مساله ی اصولی که ما بحث کنیم از محمولات موضوع علم اصول بحث کنیم نه از لوازم محمول یعنی برای این که یک مساله اصول باشد باید خود محمول از عوارض موضوع علم اصول نه لازمه ی محمول .

مساله یک موضوع دارد و یک محمول . باید به مساله نگاه کنید اگر این موضوع ، موضوع علم اصول بود و محمول هم از عوارض خود موضوع بود ، مساله ، می شود یک مساله ی اصولی .

الان نگاه کنید ، خبر الواحد حجه هست یا نیست ، الان به موضوع نگاه می کنیم و می بینیم موضوع که خبر واحد است جزء موضوع علم اصول نیست در نتیجه این مساله جزء مسائل علم اصول نیست . اگر یک مساله بخواهد اصولی باشد باید محمول از عوارض موضوع علم اصول باشد نه لازمه اش .

الان در مساله ی خبر الواحد حجه هست یا نیست ؟ حجه بودن یا نبودن محمول است که این محمول از عوارض موضوع علم اصول بحث نکرده است زیرا خبر واحد موضوع علم اصول نیست اما لازمه ی حجت هست ، چیست ؟ این است که تعبدا باید به خبر عمل بکنی و تعبدا بگویند که سنت معصوم با خبر واحد ثابت می شود .

{ حالا شیخ انصاری ملاک مساله اصولی را ، لازمه ی محمول گرفته نه خود محمول یعنی با لازمه ی محمول می خواهد مساله را بکند یک مساله ی اصولی یعنی شیخ کلام را نبرده روی محمول بلکه برده روی لازم محمول . صاحب کفایه به مرحوم شیخ می گوید شما برای این که این مساله را یک مساله ی اصولی بکنی ، از لازمه ی محمول استفاده کرده ای در حالی که ملاک در اصول بودن مساله این است که باید به خود محمول نگاه کرد }

تطبیق :

و علیه (موضوع بودن ادله اربعه برای علم اصول) لا یکاد (می خواهد بگوید اگر ما موضوع علم اصول را ادله اربعه بدانیم جواب صاحب فصول بدرد نمی خورد) یفید فی ذلک (مفید نیست در این که این مساله اصولی باشد) آی کون هذه المسألة (حجیت خبر واحد) أصولیه تجشم (فاعل لایفید - مفید نیست زحمت ادعای این که) دعوی (أن البحث عن دلیلیه) حجیت (الدلیل بحث عن أحوال) عوارض (الدلیل) کتاب و سنت و اجماع و عقل) (ضروره أن البحث فی المسألة) این مساله - حجیت خبر واحد) لیس عن دلیلیه الأدله بل عن حجیه الخبر الحاکم عنهما (ادله - سنت) کما لا یکاد یفید علیه (موضوع بودن ادله اربعه برای علم اصول) تجشم دعوی (ادعای شیخ انصاری) أن مرجع هذه المسألة (مساله ی حجیت خبر واحد) إلى أن السنة و هی قول الحجة أو فعله أو تقریره هل تثبت بخبر الواحد أو لا تثبت . إلا بما یفید القطع من التواتر أو القرینه (خبر محفوف به قرینه ی قطعیه) . فإن (علت لایکاد یفید) التبعيد (بیان اشکال اول) بثبوتها (سنت) مع الشک فیها (سنت) لدى الإخبار بها لیس من عوارضها (این تبعید از عوارض سنت نیست) بل من عوارض مشکوکها (خبر) کما لا یخفی مع أنه (بیان اشکال

دوم - تعبد به ثبوت سنت (لازم لما (حجیت و عدم حجیت) يبحث عنه فی المسألة (لازمه ی ان چیزی است که بحث می شود از آن چیز در مساله ی حجیت خبر) من حجیة الخبر و المبحوث عنه فی المسائل إنما هو (المبحوث عنه ، محمول) الملاک فی أنها (مساله) من المباحث (اصولیه) أو من غیره لا (ملاک نیست آن چیزی که لازمه ی مبحوث عنه است) ما هو لازمه کما هو (ملاک نبودن لازمه ی محمول) واضح .

نوار ۱۶۱ : اشکال دوم صاحب کفایه به شیخ (در جلسه قبل پیاده شده است) و شروع بحث حجیت خبر واحد

در این که خبر واحد حجت هست یا خیر ، چند قول وجود دارد :

- قول اول : خبر واحد حجت نیست .

ادله ی این قول :

۱. آیات : می گویند که ما آیه داریم که می گوید به ظن عمل نکن و خبر واحد هم مفید ظن است .

اشکالات صاحب کفایه :

اولا : این آیات مربوط به اصول عقاید است و ربطی به فروع ندارد .

ثانیا : حداقل این که دارد این آیات درباره ی اصول عقاید حرف می زند ، سبب می شود که این آیات مجمل بشوند زیرا این که درباره ی اصول عقاید حرف می زند ، سبب می شود که درباره ی اصول عقاید بودن بشود ما يصلح للقرینه که این آیات درباره ی اصول دین است و هر وقت که در کلام ما يصلح للقرینه وجود داشته باشد کلام می شود مجمل . و وقتی که مجمل شد باید قدر متیقن گرفت و قدر متیقن درباره ی اصول عقاید است .

ثالثا : لو سلمنا این آیات تعارض می کنند با تعداد زیادی از روایات که می گویند خبر واحد حجت است و عند التعارض روایاتی را که می گویند خبر واحد حجت است مقدم می شوند بدلیل مرجحاتی که دارند .

۲. روایات : می گویند ما ۵ دسته روایات داریم که می گویند خبر واحد حجت نیست .

۳. اجماع

تطبيق :

و كيف كان (هر چه كه بوده باشد موضوع علم اصول) فالمحكى عن السيد و القاضى و ابن زهره و الطبرسى و ابن إدريس عدم حجية الخبر و استدلالهم بالآيات الناهية (دليل اول) عن اتباع غير العلم و (دليل دوم) الروايات الدالة على رد (دسته ی اول روايات - اخباری داریم كه می گویند هر خبری را كه نمی دانی قول معصوم است به خود معصوم برگردان) ما لم يعلم أنه قولهم عليهم السلام أو (دسته ی دوم روايات - روایاتی كه دلالت می كنند بر برگرداندن چیزی كه نمی باشد بر آن چیز شاهی از كتاب) لم يكن عليه شاهد من كتاب الله أو شاهدان أو (دسته ی سوم روايات - روایاتی كه دال بر برگرداندن چیزی است كه نمی باشد موافق با قران) لم يكن موافقا للقرآن إليهم (ائمه عليهم السلام) أو (دسته ی چهارم ، عطف بر علی رد یعنی روایاتی كه دلالت می كنند بر باطل بودن چیزی كه كتاب آن را تصدیق نمی كند) على بطلان ما (خبری كه) لا يصدقه كتاب الله أو (دسته ی پنجم) على أن ما لا يوافق كتاب الله زخرف أو على النهي عن قبول حديث إلا ما (حدیثی كه) وافق الكتاب أو السنة إلى غير ذلك و (دليل سوم) الإجماع المحكى عن السيد فى مواضع من كلامه بل حكى عنه أنه (سيد) جعله (خبر واحد) بمنزلة القياس فى كون تركه معروفا من مذهب الشيعة .

نوار ۱۶۲ : جواب های صاحب كفايه به ادله منكرين حجت خبر واحد ،

كسائی كه می گویند خبر واحد حجت و دليل نیست ۳ تا دليل داشتند . دليل اول آیات بعد روايات و بعد اجماع بود . حالا ما می خواهیم برویم سراغ آیات . صاحب كفايه از آیات ۳ جواب می دهند .

جواب های صاحب به آیات :

۱. جواب اول : این آیات ظهور دارند در اصول عقائد یعنی ربطی به مسائل فقهیه كه محل بحث ما هست ندارند .

سوال می كنیم : چرا ؟ می فرمایند این آیات در مورد اصول عقائد است لذا این در مورد اصول عقائد بودن سبب می شود كه این آیات ظهور پیدا كنند در اصول عقائد .

۲. جواب دوم :

مقدمه : اگر يك كلامی همراه شد با ما يحتمل القرينه (چیزی كه احتمال دارد قرينه باشد) ، این جا كلام مجمل می شود زیرا این ما يحتمل القرينه ، يحتمل كه قرينه باشد و ظهور درست كند و يحتمل قرينه نباشد .

حالا با حفظ این مقدمه جواب دوم صاحب کفایه این است که این آیات در مورد اصول عقائد است و این در مورد اصول عقاید بودن سبب می شود که آیات ظهور در اصول عقاید پیدا کنند و بر فرض که در مورد اصول عقائد بودن سبب ظهور نشود ، حداقل باعث می شود که آیات مجمل بشوند زیرا در مورد اصول عقائد بودن ، ما احتمال القرینه است .

و وقتی که دلیل مجمل شد ، قدر متیقن می گیرند و قدر متیقن این است که بگوییم این آیات در مورد اصول عقائد است . زیرا در این که این آیات در مورد اصول عقائد است هیچ بحثی وجود ندارد و بحث روی این است که آیا این آیات علاوه بر اصول عقائد در مورد غیر اصول عقائد هم هست یا خیر

۳. جواب سوم :

بر فرض که این آیات ظهور داشته باشند در عدم حجیت خبر واحدی که مسائل فقهی را برای ما نقل می کند ، نهایتاً این آیات تعارض می کند با آن ادله ای که می گویند خبر واحد برای ما حجت است.

جواب های صاحب کفایه به روایات :

۱. این روایات که می گویند خبر واحد حجت نیست ، خودشان خبر واحد هستند و با خبر واحد نمی توان استدلال کرد که خبر واحد حجت نیست .

تطبیق :

و الجواب أما عن الآيات فبأن (جواب اول) الظاهر منها أو (جواب دوم) المتيقن من إطلاقاتها هو (ظاهر یا متیقن) اتباع غیر العلم (ظن) فی الأصول الاعتقادية (یعنی این آیات ظهور دارند در این که در عقائد از ظن تبعیت نکن) لا ما (نه تبعیت کردنی که شامل بشود آن تبعیت کردن ، احکام فقهی را) یعم الفروع الشرعية و (جواب سوم) لو سلم عمومها (یعنی اگر بگوییم آیات هم شامل اصول عقائد و هم شامل مسائل فقهی می شود) لها (فروع شرعیه را) فهی مخصصة بالأدلة الآتیة علی اعتبار الأخبار .

و أما عن الروایات فبأن الاستدلال بها (روایات بر عدم حجیت خبر واحد) خال عن السداد (استحکام) فإنها (زیرا خود این روایات) أخبار آحاد .

(این جا صاحب کفایه یک اصطلاحی را اختراع کرده است . ایشان می فرمایند تواتر بر ۳ نوع است :

- نوع اول : تواتر لفظی : اگر یک جماعتی یک خبرهایی بدهند که لفظ این خبرها عین هم باشد ، به این تواتر ، تواتر لفظی می گویند مثل این روایت انما الاعمال بالنیات . یا مثل من كنت مولا فهذا علی مولا (فقط این تیکه ی حدیث غدیر تواتر لفظی است و بقیه اش تواتر معنوی است)

• **نوع دوم : تواتر معنوی :** این است که خبر های زیادی به ما می رسد که لفظشان یکی نیست اما یک مضمون و محتوی را می رسانند . مثل خبر هایی که در رابطه با شجاعت اقا امیرالمومنین (علیه السلام) بیان شده است .

• **نوع سوم : تواتر اجمالی (این تواتر را خود صاحب کفایه اختراع کرده است ، در هیچ کتابی در علم درایه ما چیزی به نام تواتر اجمالی نداریم) .** خبرهای زیادی به ما می رسد که لفظشان یکی نیست ، مضمونشان هم یکی نیست (مثلا یکی عام است دیگری خاص است ، یکی اش مطلق است دیگری مقید است) اما ما یقین داریم یکی از این خبرها (به صورت نامعلوم) از معصوم (علیه السلام) صادر شده است . در تواتر اجمالی ، قدر متیقن می گیرند .

در همین روایاتی که می گفتند خبر واحد حجت نیست ، یک دسته می گفتند مطلقا حجت نیست (عام) ، دسته ی دوم می گفتند خبر واحدی که مخالف با قرآن است حجت نیست (خاص) . دسته ی دیگر می گفت خبر واحدی که مخالف با قرآن و سنت است حجت نیست (خاص الخاص) صاحب کفایه می فرماید کسی نگوید که این روایات تواتر اجمالی دارد و خبر واحد نیستند . سوال : چرا نباید این را گفت ؟ می فرماید زیرا اگر گفتید که این ها متواتر اجمالی هستند ، در تواتر اجمالی قدر متیقن می گیرند و قدر متیقن این است که خبر واحدی که مخالف با کتاب و سنت باشد ، حجت نیست . و بحث ما و شما (یعنی بحث کسانی که می گویند خبر واحد حجت است و کسانی که می گویند حجت نیست) در عدم حجیت این چنین خبری که نیست زیرا این چنین خبر واحدی که مخالف با کتاب و سنت باشد را همه حجت نمی دانند .

لا يقال إنها (روایات ای که دال بر عدم حجیت خبر واحد هستند) و إن لم تكن متواترة لفظا و لا معنى إلا أنها متواترة إجمالا للعلم الإجمالي بصدور بعضها (روایات) لا محالة .

فإنه يقال إنها و إن كانت كذلك (اگر چه می باشند روایات ، متواتر اجمالا) إلا أنها (روایات) لا تفيد إلا فيما (فایده نمی دهند مگر در موردی که (یعنی خبر واحد مخالف با کتاب و سنت) توافق دارند روایات بر آن - یعنی روایات توافق دارند با یکدیگر که خبر واحد مخالف با کتاب و سنت حجت نیست) توافق علیها و هو (ما توافق علیها) غیر مفید فی إثبات السلب کلیا (عدم حجیت خبر واحد مطلقا) كما هو (سلب کلی) محل الكلام و مورد النقص و الإبرام . و إنما تفيد (فایده می دهند این روایات) عدم حجیة الخبر المخالف للكتاب و السنة و الالتزام به (عدم حجیت خبر مخالف با کتاب و سنت) لیس بضائر بل لا محیص عنه فی مقام المعارضة .

نوار ۱۶۳: جواب های صاحب کفایه به ادعای اجماع بر عدم حجیت

خبر واحد، ادله ی قائلین به حجیت خبر واحد

جواب های صاحب کفایه به اجماع:

۱. **جواب اول:** این اجماعی که سید مرتضی آن را ادعی کرده است، دو حالت دارد:
 - **حالت اول:** یا این اجماع محصل است (یعنی خود سید مرتضی رفته نظرات تک تک علما را بدست آورده است که تک تک علما می گویند خبر واحد حجت است). اگر مراد اجماع محصل باشد، چنین اجماعی در کار نیست زیرا کثیری از علما می گویند خبر واحد حجت است و مخالف این ادعای اجماع هستند و با این مخالفت چگونه سید مرتضی ادعای اجماع بر نفی حجت کرده است.
 - **حالت دوم:** یا این اجماع منقول است (یعنی برای سید مرتضی نقل اجماع کرده اند که خبر واحد حجت نیست)، بیان شده است که اجماع منقول حجت نیست.
۲. **جواب دوم:** به وسیله ی اجماع سید مرتضی ما نمی توانیم استدلال کنیم که خبر واحد حجت نیست. زیرا اجماع منقول بخاطر خبر واحد حجت شده است پس اجماع منقول از مصادیق خبر واحد است. ما قبلا هم بیان کردیم که ما هیچ دلیلی بر حجیت اجماع منقول نداریم مگر ادله ی حجیت خبر واحد. یعنی کسی که اجماع منقول را حجت می داند از باب این که خبر واحد است حجت می داند. بعد از آن وقت چطوری شما می خواهید با اجماع منقول که از مصادیق خبر واحد است استدلال کنید بر عدم حجیت خبر واحد!!؟
۳. **جواب سوم:** سید مرتضی ادعای اجماع کرده است که خبر واحد حجت نیست، از آن طرف هم شیخ طوسی ادعای اجماع کرده است که خبر واحد حجت است. لذا تعارض می کنند^{۲۶}.
۴. **جواب چهارم:** چنین اجماعی در کار نیست زیرا مشهور می گویند خبر واحد حجت است.

^{۲۶} استاد حیدری: شیخ انصاری در رسائل بین این تعارض، به ۵ شکل جمع کرده است

تطبيق :

و أما عن الإجماع فبأن (جواب اول) المحصل منه (اجماع محصل) غير حاصل و المنقول منه (اجماع منقول) للاستدلال به غير قابل خصوصا (جواب دوم) في المسألة (در مساله ی حجیت خبر واحد) كما يظهر وجهه (دليل این خصوصاً) للمتأمل مع (جواب سوم) أنه (اجماع منقول بر عدم حجیت خبر واحد) معارض بمثله (اجماع منقول بر حجیت خبر واحد) و (جواب چهارم) موهون بذهاب المشهور إلى خلافه (اجماع بر عدم حجیت) .

و قد استدل للمشهور (قائلین به حجیت خبر واحد) بالأدلة الأربعة.

ادله ی قائلین به حجیت خبر واحد

• دلیل اول : آیات

۱. آیه ی نبا : ان جاءكم فاسق ببناء فتبينوا

نکته : آیه ی نبا از ۷ طریق دال بر حجیت خبر واحد است که اظهر این طرق ، مفهوم شرط است ۲۷ .

بیان چگونگی دلالت آیه بر حجیت خبر واحد از طریق مفهوم شرط :

ما برای این که مفهوم شرط را توضیح بدهیم باید ۳ نکته را بیان کنیم .

✓ اول : موضوع در این جا چیست ؟ صاحب کفایه می فرماید موضوع نبا و خبر هست

✓ دوم : شرط در این جا چیست ؟ شرط جاءكم فاسق یعنی آوردن فاسق ، است .

✓ سوم : حکم و جزاء (مشروط) در این جا چیست ؟ حکم وجوب تبیین است .

این آیه یک منطوق دارد و یک مفهوم .

منطوق آیه عبارت است از : اگر آورنده ی خبر فاسق بود ، تبیین در خبر او واجب است .

مفهوم آیه عبارت است از : اگر آورنده ی خبر فاسق نبود ، تبیین در خبر واجب نیست .

^{۲۷} استاد حیدری : صاحب کفایه از کسانی است که مفهوم شرط را قبول ندارد یعنی می گوید جمله ی شرطیه دال بر مفهوم نیست لذا این دلیل بر طبق مبنای خودش نیست .

این جا باید به دو نکته توجه کرد :

۱. ما در مفهوم می گوئیم اگر آورنده ی خبر ، یعنی پای یک خبری در کار هست (این زمینه سازی برای رد شیخ انصاری است) اما آورنده ی این خبر فاسق نیست . یا عادل است یا نه فاسق است نه عادل . در هر دو صورت تبیین در خبر او واجب نیست .

۲. تبیین واجب نیست یعنی چه ؟ یعنی باید بر طبق آن عمل کرد یا نکرد . شیخ انصاری می گوید یعنی باید بر طبق آن عمل کرد . چون اگر این خبر را هم بر طبقش عمل نکنی و بگذاری کنار پس فرقی بین فاسق و غیر فاسق نیست .

لذا منطوق در واقع این گونه می شود : النبا ان جاء به الفاسق ، يجب تبیین عنه .

و مفهوم این گونه می شود : النبء ان لم یجی به الفاسق ، لا یجب تبیین عنه.

تطبیق :

فصل فی الآیات التی استدل بها

فمنها آیه النبا (صاحب کفایه در حاشیه ی بر رسائل می گوید این آیه ی نبا از ۷ راه دلیل می شود بر حجیت خبر واحد اما شیخ انصاری می گوید بر این آیه ی نبا ۲۲ اشکال وارد است که از این ۲۲ اشکال ۲ اشکالش قابل دفع نیست و بقیه قابل دفع است . حالا صاحب کفایه به گونه ای وارد می شود که اشکالی که دفعش برای شیخ سخت بوده را جواب می دهد)

قال الله تبارک و تعالی **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا** و یمكن تقریب الاستدلال بها (آیه ی نبا بر حجیت خبر واحد) من وجوه (وجوه سبعة) أظهرها (وجوه) أنه من جهة مفهوم الشرط و أن تعليق الحكم بإيجاب التبیین (حکم عبارت است از وجوب تبیین) عن النبا (متعلق به تبیین) الذی جیء به (خبری که آورده شده است) علی کون (متعلق به تعلیق) الجائی به الفاسق (وابسته و معلق شده است وجوب تبیین بر این که مخبر فاسق باشد) یقتضی (خبر ان تعلیق – اقتضی دارد این تعلیق) انتفاءه (منتفی شدن وجوب تبیین) عند انتفائه (کون الجائی به الفاسق) .

صاحب کفایه می گوید با این بیانی که من کردم دیگر اشکال شیخ وارد نمی شود .

اشکال شیخ : با بیان ۳ قدم ، اشکال شیخ روشن می شود

❖ **قدم اول :** بعضی از جملات شرطیه هست که شرطی که در این جملات به کار رفته است ، گاهی برای بیان وجود موضوع جزاء است . مثلا ان رزقت ولدا فاختنه . در این جا موضوع ختنه ، ولد است . این جا این ان رزقت ولدا دارد بیان وجود داشتن موضوع جزاء را می کند . می گویند صیغت لبیان الموضوع یعنی دارد موضوع ختنه را بیان می کند .

صاحب کفایه می فرماید این گونه جملات یا مفهوم ندارد یا اگر مفهوم داشته باشد مفهومش سالبه به انتفاء موضوع است .

مفهوم ندارد یعنی این ، مفهوم ظاهر جمله است یعنی هر وقت جمله مفهوم داشت می گویند این جمله ظهور در مفهوم دارد . اما این گونه جملات اصلا نمی گذارند نوبت به ظهور برسد چون اگر یک کسی ولد بهش رزق داده نشده باشد ، به حکم عقل ختنه ای در کار نیست .

اما مفهوم دارد اما مفهومش سالبه به انتفاء موضوع است یعنی مفهوم گیری بکن و مفهوم این است که اگر بچه رزق داده نشد ، ختنه ای ندارد امام ختنه ندارد به دلیل این است که موضوع ندارد . این دو بیان با هم فرق دارد در بیان دو ظهور وجود دارد .

❖ **قدم دوم :** در مفهوم اثبات حکم می شود برای موضوعی که این موضوع در منطوق بوده است . مثلا ان جاءک زید فاکرمه . منطوق این جمله این است که اگر زید آمد اکرامش واجب است . موضوع این جمله زید است . مفهومش این است که اگر زید نیامد اکرامش واجب نیست . موضوع در مفهوم همان زید است .

❖ **قدم سوم :** شیخ می فرماید موضوع در آیه ی نبا ، نبا نیست بلکه نبا الفاسق است . یعنی مجموع مرکب از نبا و فاسق موضوع می شود برای وجوب تبیین . لذا دیگر شرط ندارد و در حکم وصف می شود .

بر اساس این مبنا منطوق آیه این است : اگر خبر فاسق بود ، تبیین واجب است . حالا اگر خبر فاسق نبود ، وجوب تبیین نیست یعنی اگر خبر فاسق نبود اصلا موضوعی برای وجوب تبیین در کار نیست . این می شود سالبه به انتفاء موضوع . پس این آیه یا مفهوم ندارد یا مفهومش سالبه به انتفاء موضوع است .

تطبیق :

و لا يخفى أنه على هذا التقرير (موضوع خبر است و اورنده خبر شرط است نه این که جزء موضوع باشد مثل کاری که شیخ انصاری کرده است) لا یرد (اشکال شیخ وارد نمی شود) أن الشرط فی القضية لبيان تحقق الموضوع (موضوع در جزء) فلا مفهوم له أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع فافهم .

نوار ۱۶۴ : بیان ۴ نکته

ما امروز ۴ نکته داریم .

نکته ی اول : ما این آیه را داشتیم (ان جاءکم فاسق بناء فتبینوا) . شیخ انصاری می فرماید ما در این آیه ی مبارکه یک موضوع داریم و یک حکم . شیخ انصاری می گوید موضوع عبارت است از : خبری که فاسق می آورد یعنی مجموع مرکب از خبر و فاسق . و حکم ، وجوب تبیین است .

پس حالا اگر یک عادل خبر بیاورد ، یک جزئی از موضوع کم شده است و در این جا وجوب تبیین از خبر عادل منتفی می شود اما این انتفاء از باب سالبه به انتفاء موضوع است . یعنی وجوب تبیین وجود ندارد زیرا موضوع ان که خبر فاسق است وجود ندارد .

تطبیق :

نعم (استدراک از لایرد) **لو کان الشرط** (شرط وجوب تبیین - منظور از شرط موضوع است) **هو نفس تحقق النبأ و مجيء الفاسق به** (یعنی موضوع وجوب تبیین ، نبأ به تنهایی نیست بلکه مجموع نبأ و فاسق است) **کانت** (جواب لو) **القضية الشرطية مسوقة** (می باشد قضیه ی شرطیه آورده شده) **لبیان تحقق الموضوع** (موضوع وجوب تبیین - در این صورت آیه مفهوم ندارد مگر از باب سالبه به انتفاء موضوع)

نکته ی دوم :

یک مولا می فرماید ان جاءک زید فاکرمه . به این فاکرمه جزاء می گویند . ما قبلاً بیان کردیم که وقتی مولا چنین جمله ای می گوید ما دو برداشت می کنیم . اولاً برداشت می کنیم که تنها علت برای وجوب اکرام زید ، آمدن زید است . می گفتیم اگر وجوب اکرام زید یک علت دیگری غیر از مجی زید داشت ، مولا باید آن را به وسیله ی کلمه ی او یا اما بیان کند مثلاً این گونه بیان کند ، ان جاءک زید او سلم علیک فاکرمه . از انجایی که مولا قید نزده است معلوم می شود تنها علت برای وجوب اکرام زید ، مجی زید است .

ما یک برداشت دیگری هم می کنیم و آن این که مجی زید علت تامه است برای وجوب اکرام زید . یعنی آمدن زید جزء العله نیست . چون اگر آمدن زید جزء العله بود بر مولا لازم بود که به وسیله ی او بیان کند یعنی مولا این گونه بیان کند ؛ ان جاءک زید و سلم علیک فاکرمه .

می خواهیم بگوییم طبق عقیده ی شیخ انصاری ، این آیه اثبات می کند که خبر واحد حجت است . از راه علت منحصره وارد می شویم .

شرط ما (جاءكم فاسق ببناء) است و حکم (وجوب تبين) است . چون شارع مقدس قید او نیاورده است ، علت منحصره برای وجوب تبين ، خبر فاسق است . یعنی چیز های دیگر مثل خبر عادل ، باعث وجوب تبين نیست .

تطبيق :

مع (غرض اثبات حجیت خبر عادل است حتی در صورتی که شرط محقق موضوع باشد یعنی طبق نظریه ی شیخ) **أنه يمكن أن يقال إن القضية (قضیه ی شرطیه ، ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا) و لو كانت مسوقه (اگر چه این قضیه آورده شده است) لذلك (برای بیان تحقق موضوع) إلا أنها (قضیه) ظاهرة (این ظهور از اطلاق بدست آمده است زیرا مولا قید او نیاورده است) في انحصار موضوع وجوب التبين في النبا الذي جاء به (آورده است ان خبر را) الفاسق فيقتضى (اقتضی می کند این انحصار) انتفاء وجوب التبين عند انتفائه (نباء الذي جاء به الفاسق) و وجود موضوع آخر (مثل خبر عادل) فتدبر .**

نکته ی سوم : ما گفتیم که اگر ان جاءكم فاسق بنبا علت منحصره باشد باز هم دال بر حجیت خبر عادل نیست . صاحب کفایه می فرماید بعد از این آیه ، کلمه ی ان تصيبوا دارد (ان تصيبوا قوما بجهاله) جهالت یعنی بدون علم یعنی معنی این گونه می شود : اگر فاسق یک خبری برای شما آورد ، در مورد خبر او تحقیق کند تا مبدا بر خورد کرده باشید با یک قومی بدون علم .

علت این که تبين در خبر فاسق واجب شده است چیست ؟ پرهیز از برخورد با قوم بدون علم .

حالا خبر دو نوع است : خبر فاسق و خبر عادل . خبر فاسق علم آور نیست . خبر عادل هم علم آور نیست مگر این که محفوف به قرائن قطعیه باشد . پس هر دو خبر علم آور نیستند . پس علت وجوب تبين هم در خبر فاسق است و هم در خبر عادل . حالا که علت وجوب تبين در هر دو خبر بود ، پس تبين در هر دو خبر واجب است . پس حجیت خبر عادل را ثابت نکرد .

تطبيق : و لکنه يشکل بأنه ليس لها (قضیه ی شرطیه ی مسوقه برای بیان موضوع یعنی قبول کردیم موضوع وجوب تبين ، خبری است که فاسق می آورد) هاهنا (در آیه) مفهوم (یعنی نمی توانی بگویی اگر عادل خبر آورد تبين در آن خبر واجب نیست) و لو سلم أن أمثالها (این قضیه ی شرطیه) ظاهرة في المفهوم (اما این آیه مفهوم ندارد) لأن التعليل بإصابة القوم بالجهالة (عدم علم) المشترك (صفت برای تعليل) بين المفهوم (منظور از مفهوم ، خبر عادل است) و المنطوق (خبر فاسق) يكون (خبر ان التعليل) قرينة على أنه ليس لها (قضیه ی شرطیه در آیه) مفهوم .

نکته ی چهارم :

می فرماید آیه ی نبا مفهوم دارد . زیرا مراد از جهالت بدون علم نیست زیرا اگر معنای جهالت ، بدون علم باشد این بدون علم هم در خبر فاسق است و هم در خبر عادل . می گوید این خبر جهالت به معنای سفیهانه است . در این صورت اگر کسی به خبر فاسق بدون تحقیق عمل بکند ، یک برخورد سفیهانه است زیرا فاسق عمدا دروغ می گوید . اما اگر کسی بدون تحقیق به خبر عادل عمل بکند ، عمل سفیهانه نیست زیرا عادل عمدا دروغ نمی گوید .

و لا (غرض دفع اشکال و اثبات مفهوم برای آیه است در فرضی که شرط برای تحقق موضوع باشد) یخفی أن الإشکال إنما یبتنی علی کون الجهالة بمعنی عدم العلم مع أن دعوی أنها (جهاله) بمعنی السفاهة و فعل ما لا ینبغی صدوره من العاقل غیر بعیده (و اگر جهالت به معنای سفاهت باشد علت آیه فقط در خبر فاسق است لذا علت سبب نمی شود که تبیین در خبر عادل واجب بشود) .

نوار ۱۶۵ : ادامه ی بحث از آیه ی نبا (بیان اشکال)

گفتیم که ادله ی حجیت خبر واحد ۴ تا هستند که اولین آنها آیات است و ما در آیات هستیم . و گفتیم که آیه هم آیه ی نبا هست . حالا یک اشکالی به این آیه گرفته شده است که این اشکال بر تمام ادله ی حجیت خبر واحد است . یعنی اگر این اشکال را بپذیرید تمام ادله ی حجیت خبر واحد زیر سوال می رود .

اشکال :

- صغری : اگر ادله ی حجیت خبر واحد شامل خبر دو واسطه ای یا بیش از دو واسطه ای شود ، لازمه اش اتحاد حکم و موضوع است .
 - کبری : والازم باطل (اتحاد حکم و موضوع باطل است)
 - نتیجه : فلملزوم مثله
 - توضیح :
- اخبرنی المفید ، اخبرنی الصفار (شیخ مفید به من خبر داد که صفار به من مفید خبر داده است)
قال الصادق (علیه السلام) : کذا
الان شیخ مفید که دارد از امام صادق (علیه السلام) نقل می کند ، با واسطه نقل می کند و ان واسطه صفار است .
مستشکل می خواهد بگوید ادله ی حجیت خبر واحد فقط شامل خبری واحدی است که واسطه ندارد . چرا ؟ ادله ی حجیت خبر واحد کلا مضمونش صدق العادل است . این صدق العادل معنایش

این است که بر تو واجب است عادل را تصدیق بکنی . صاحب کفایه می گوید وجوب تصدیق معنایش این است که باید اثر شرعی مخبر به (مضمون خبر) را بار کنی .

مثلا اخبرنی الصفار قال ابی عبدالله (علیه السلام) کذا مثلا نماز جمعه واجب است . اخبرنی الصفار خبر عادل است . صدق العادل می گوید خبر صفار را تصدیق کن یعنی اثر شرعی مخبر به خبر صفار را بار کن . مخبر به خبر صفار قول امام (علیه السلام) است یعنی وجوب نماز جمعه است . حالا صدق العادل یعنی اثر شرعی وجوب نماز جمعه را بار کن و اثر شرعی آن این است که نماز جمعه را بخوانی و بگویی صحیح است . این صحت می شود اثر شرعی مخبر به خبر صفار .

حالا برو سراغ خبر شیخ مفید ، مخبر به خبر شیخ مفید ، خبر صفار است . مفید عادل است . صدق العادل یعنی تصدیق شیخ مفید واجب است یعنی اثر شرعی مخبر به خبر شیخ مفید را بار کن . و مخبر به شیخ مفید ، خبر صفار است و خبر صفار را صدق العادل می گوید بر خبر صفار اثر شرعی بار کن . مستشکل می گوید این خبر صفار اثر شرعی ندارد مگر وجوب تصدیق . پس صدق العادل می گوید وجوب تصدیق را بار کن .

این وجوب تصدیق که با ادله ی حجیت خبر واحد آمده است ،

برویم سراغ اخبری الصفار . صفار عادل است . پس صدق العادل می آید روی گردنش . یعنی تصدیق کن صفار را . و این یعنی اثر شرعی مخبر به صفار را بار بکن . این جا باید یک اثر شرعی غیر از وجوب تصدیق داشته باشد که ان اثر شرعی بشود موضوع برای صدق العادل و وجوب تصدیق تا این وجوب تصدیق بگوید این اثر را بار بکن . اگر کلام رفت روی صفار ، مخبر به قول صفار ، قول امام و وجوب نماز جمعه است . این وجوب نماز جمعه یک اثر شرعی مثل صحت دارد . بعد این صدق العادل وقتی می رود روی صفار ، آن اثر شرعی را بر مخبر به خبر صفار بار بکن . اثر شرعی چیزی غیر از وجوب تصدیق است (صحت) .

اما حالا برویم سراغ خبر شیخ مفید . شیخ مفید عادل است لذا صدق العادل ایشان را می گیرد . یعنی تصدیق شیخ مفید واجب است یعنی بر مخبر به خبر شیخ مفید اثر شرعی را بار بکن و مخبر به خبر شیخ مفید ، خبر صفار است پس بر خبر صفار اثر شرعی بار بکن .

این خبر صفار ، هیچ اثر شرعی ندارد جز وجوب تصدیق و این لازمه اش این است که این صدق العادل (که یک وجوب تصدیق بیشتر نداریم) بیاید بگوید که وجوب تصدیق را بر خبر صفار بار بکن . لذا لازم می آید موضوع و حکم یکی بشوند . و موضوع و حکم نمی توانند یکی باشند زیرا حکم در رتبه ی متاخر است و موضوع در رتبه ی متقدم است لذا لازم می آید یک شی هم متقدم باشد و هم متاخر و این محال است .

در نتیجه ادله ی حجیت خبر واحد شامل اخبار با دو واسطه و بیشتر نمی شود .

تطبيق :

[إشكال عدم شمول الآية للروايات مع الواسطة]

ثم إنه لو سلم تمامية دلالة الآية (نبا) على حجية خبر العدل ربما أشكل شمول مثلها (ايه ی نبا - چرا گفته مثل ؟ می خواهد بگوید اگر این اشکال را پذیرفتید ، اشکال توسعه پیدا می کند و تمام ادله ی حجیت خبر واحد را زیر سوال می برد) للروايات الحاكیة لقول الإمام علیه السلام بواسطة (منظور از واسطه شیخ مفید است لذا با صفار می شوند دو واسطه) أو وسائط . فإنه (بیان اشکال) كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق (چگونه ممکن است حکم کردن به وجوب تصدیق - وجوب تصدیق شیخ مفید) الذي (صفت وجوب تصدیق ، می خواهد بگوید وجوب تصدیق به چه معنی است . وجوب تصدیق یعنی اثر شرعی مخبر به خبر مفید را بار کند و مخبر به خبر مفید ، خبر صفار است و اثر شرعی خبر صفار وجوب تصدیق است حال می گوید این را یعنی وجوب تصدیق را بار بکن) ليس إلا بمعنى وجوب ترتيب ما (آثار شرعی) للمخبر به (خبر صفار) من الأثر الشرعی بلحاظ (حال برای وجوب تصدیق ، در حالی که وجوب تصدیق با در نظر گرفتن خود این وجوب است) نفس هذا الوجوب (وجوب تصدیق به عنوان اثر) فیما (متعلق به الحكم ، در جائی که باشد مخبر به ، خبر عدل یا عدالت مخبر) كان المخبر به خبر العدل أو عدالة المخبر لأنه (وجوب تصدیق) و إن كان أثرا شرعيا لهما (خبر عدل ، عدالت مخبر) إلا أنه (وجوب تصدیق به عنوان اثر یعنی به عنوان موضوع) بنفس الحكم فی مثل الآية بوجوب (متعلق به الحكم) تصديق خبر العدل حسب الفرض (فرض این است که یک وجوب تصدیق بیشتر در کار نیست) .

نعم لو أنشأ هذا الحكم (وجوب تصدیق) ثانيا (یعنی دو وجوب تصدیق داریم) فلا بأس فی أن يكون (اشکالی ندارد که وجوب تصدیق دوم بوده باشد ، به لحاظ آن وجوب تصدیق اول (وجوب تصدیقی که از دلیل دیگری آمده بود)) بلحاظه أيضا (چنانکه وجوب تصدیق دوم به لحاظ آثار شرعیه ی دیگر غیر از وجوب تصدیق نیز ، می شود) حیث إنه (وجوب تصدیق) صار أثرا (برای صدق العادل) بجعل آخر (غیر از ادله حجیت خبر) فلا يلزم اتحاد الحكم و الموضوع بخلاف ما إذا لم یکن هناك (در خارج) إلا جعل واحد فتدبر (اشاره به این است که دو جعل در کار نیست و این صرف فرض است) .

نوار ۱۶۶: جواب های صاحب کفایه به اشکال ،

صاحب کفایه می خواهند به اشکالی که دیروز مطرح کردیم جواب بدهند .

جواب های صاحب کفایه به اشکال :

• **جواب اول :** این جواب ۵ مرحله دارد (این جواب ، جواب غلطی است . آقای حکیم اشکالی خیلی خوبی به این جواب گرفته اند) :

❖ **مرحله ی اول :** قضیه ی صدق العادل ، قضیه ی طبیعیه است یعنی بر مخبر به خبر عادل طبیعت اثر مترتب کن .

ما یک قضیه ی شخصیه داریم و یک قضیه ی طبیعیه . قضیه ی طبیعیه قضیه ای است که موضوعش طبیعت است ، فرد نیست مثل این قضیه : انسان حیوان ناطق .
صاحب کفایه در این مرحله می خواهند بگویند که قضیه ی صدق العادل یک قضیه ی طبیعیه است که در این صورت معنایش این می شود : بر مخبر به خبر عادل طبیعت اثر را بار بکن . دیگر نمی خواهد بگویند که این طبیعت اثر چه چیزی است .

آمده است اخبرنی الصفار ، کلام را ببرید روی صفار ، صدق العادل یعنی صدق الصفار ، این چگونه معنی می شود ؟ یعنی بر مخبر به خبر صفار (قول امام) طبیعت اثر را بار بکن .
بریم سراغ مفید ، صدق العادل یعنی صدق المفید و این یعنی بر مخبر به خبر مفید که اخبار صفار است ، طبیعت اثر را بار بکن .

❖ **مرحله ی دوم :** طبق قضیه ی طبیعیه ، موضوع ، طبیعت اثر و حکم ، فردی از ان طبیعت می باشد یعنی وجوب تصدیق .

❖ **مرحله ی سوم :** طبیعت اثر بما هی طبیعه الاثر چون غیر از حکم به وجوب تصدیق است ، اتحاد موضوع و حکم منتفی می شود .

❖ **مرحله ی چهارم :** طبیعت اثر شامل تمامی مصادیق اثر من جمله وجوب تصدیق می شود (چنانکه در جمله ی کل خبری صادق مراد از کل خبر ، طبیعت خبر است و لذا این جمله شامل خودش نیز می شود)

❖ **مرحله ی پنجم :** اگر قضیه ی صدق العادل ، قضیه ی خارجیه باشد ، اگر خارجیه باشد این گونه معنی می شود ، بر خبر عادل ، افراد و مصادیق اثر بار کن . در خبر شیخ مفید از اخبار صفار ، چون فردی که اثر مخبر به خبر شیخ مفید است ، وجوب تصدیق می باشد ، اتحاد موضوع و حکم لازم می آید ^{۲۸} .

^{۲۸} استاد حیدری : حقائق الاصول جلد ۲ ، ص ۱۲۱ ، عنایه الاصول ، ج ۳ ، ص ۲۰۶

تطبيق :

[ذب الإشكال]

و يمكن ذب الإشكال بأنه إنما يلزم (لازم می آید اشكال) إذا لم يكن القضية (قضیه ی صدق العادل) طبيعية (زیرا اگر قضیه ی طبیعیه نباشد ، قضیه ی خارجیه است و وقتی خارجیه بود معنایش این است که : آثار خارجیه را بار بکن و آن وقت خبر مفید ، مخبر بهش که خبر صفار است یک اثر خارجی بیشتر ندارد و ان وجوب تصدیق است پس صدق العادل می گوید آن وجوب تصدیق را بار بکن در نتیجه می شود اتحاد موضوع و حکم) و (تفسیر قضیه ی طبیعیه) **الحکم فیها** (قضیه ی طبیعیه – صدق العادل) **بلحاظ طبیعۀ الأثر** (یعنی طبیعت اثر را بار بکن) **بل** (عطف بر اذا لم یکن ، اشكال زمانی که لازم می آید به لحاظ افراد اثر) **بلحاظ أفراده و إلا** (اگر قضیه ی صدق العادل قضیه ی طبیعیه باشد) **فالحکم بوجوب التصدیق یسری إلیه** (وجوب تصدیق – چون حکم به وجوب تصدیق رفته بود روی طبیعت و یکی از مصادیق طبیعت ، وجوب تصدیق است) **سرایۀ حکم طبیعۀ إلی أفراده** (طبیعت) **بلا محذور لزوم اتحاد الحکم و الموضوع**.

نوار ۱۶۷ : ادامه ی جواب های صاحب کفایه به اشكال

خبر با واسطه : اخباری المفید ، اخباری الصفار ، قال الصادق (علیه السلام) الصلاة الجمعه واجبہ .

خبر بدون واسطه : اخباری الزراره عن الصادق (علیه السلام) : الصلاة الظهر واجب .

ادله ی حجیت خبر واحد ، مضمون این ادله صدق العادل است . دو روز پیش یک مستشکل پیدا شد و یک اشکالی گرفت و گفت ادله ی حجیت خبر واحد شامل خبر دو واسطه ای یا بیشتر از دو واسطه ای نمی شود یعنی ادله ی حجیت خبر واحد شامل مثال اول نمی شود .

صاحب کفایه به این اشكال ۳ جواب می دهد . که ما دیروز جواب اول را بیان کردیم . حالا امروز صاحب کفایه می خواهد جواب دوم را بدهد .

اشکالات این بیان صاحب کفایه :

۱. در مرحله ی سوم گفتیم که طبیعت اثر بما هی اثر غیر از وجوب تصدیق است حال سوال این است که اگر طبیعت اثر غیر از وجوب تصدیق است چگونه طبیعت اثر را شامل وجوب تصدیق می دانید (در مرحله ی ۴)
۲. این طبیعت اثر که می گوئید ، ایا طبیعت را بما هی هی در نظر می گیرید یا بما هی حاکیه از افرادش در نظر می گیرید ؟ اگر بماهی هی در نظر می گیرید ، اثر ندارد زیرا طبیعت اثر بماهی هی جایش در ذهن است اما اگر طبیعت اثر به عنوان این که حاکی از افرادش و آثار است در نظر می گیرید ، یکی از آثار همین وجوب تصدیق است ، در نتیجه اتحاد موضوع و حکم باقی است .

• جواب دوم به اشکال :

صاحب کفایه می گوید ادله ی حجیت خبر واحد شامل خبر یک واسطه ای می شود . چرا می شود ؟ چون ادله ی حجیت خبر واحد می گویند صدق العادل و صدق العادل معنایش این است که بر مخبر به خبر اثر شرعی را بار بکن . خبر زراره مخبر به آن ، وجوب صلاه ظهر است . اثر شرعی وجوب صلاه ظهر ، صحت و اجزاء است . صدق العادل شامل این می شود زیرا می گوید اثر شرعی مخبر به را بار بکن ، و ما هم اثر شرعی را بار می کنیم یعنی بلند می شویم و نماز ظهر را می خوانیم و می گوییم نمازم صحیح و مجزی است .

پس مناط و علت شامل شدن ادله ی حجیت خبر واحد ، خبر یک واسطه ای را ، عبارت است از این که مخبر به دارای اثر شرعی است .

و این مناط (اثر شرعی داشتن مخبر به) در خبری که بیش از یک واسطه دارد ، وجود دارد یعنی خبری که بیشتر از یک واسطه دارد ، مخبر به آن دارای اثر شرعی است .

مثلا در مثال اول ، مخبر به خبر مفید ، خبر صفار است و خبر صفار هم اثر شرعی دارد که عبارت است از وجوب تصدیق صفار ، می خواهد بگوید درست است که ادله ی حجیت خبر واحد شامل خبر دو واسطه ای نمی شود اما این ادله ی حجیت خبر واحد ، به واسطه ی مناطی که دارد ، بخاطر مناطش شامل خبر دو واسطه ای می شود .

و در این صورت اشکال اتحاد حکم و موضوع بر طرف می شود زیرا این اشکال ، زمانی است که شما بخواهید به دلالت تطابقی شامل بدانید اما اگر شما شمول را به دلالت التزامی بدانید دیگر این اشکال وارد نمی شود . در واقع در این صورت شما به واسطه ی یک امر خارجی ، ادله ی حجیت خبر واحد را شامل خبر با بیش از دو واسطه می دانید و آن امر خارجی ، مناط است .

• جواب سوم : عدم قول بالفصل

هر کسی که معتقد است که ادله ی حجیت خبر واحد ، شامل سایر آثار شرعی می شود (در خبر تک واسطه ای) بین آثار شرعی فرقی نگذاشته است پس ادله ی حجیت خبر واحد شامل خبر دو واسطه ای هم می شود چون در خبر دو واسطه ای پای یک اثر شرعی به نام وجوب تصدیق در میان است .

تطبیق :

هذا (جواب دوم به اشکال) **مضافا إلى القطع بتحقق ما هو المناط** (اثر شرعی داشتن مخبر به - قطع داریم به وجود داشتن چیزی که ان چیز مناط است) **فی سائر الآثار** (حال برای المناط - در حالی که آن مناط در سایر آثار است - منظور از سایر آثار ، یعنی غیر از وجوب تصدیق مثل صحت و اجزاء) **فی هذا الأثر** (متعلق به تحقق) **أی وجوب التصدیق بعد تحققه** (وجوب تصدیق) **بهذا الخطاب** (چه کسی گفته است که آن خبری که دارای دو واسطه است اثرش وجوب تصدیق است ؟ صدق العادل زیرا مخبر به خبر مفید ،

خبر صفار است و صفار عادل است و وقتی عادل بود ، تصدیقش واجب است - بعد از وجود پیدا کردن وجوب تصدیق به واسطه ی خطاب صدق العادل) و **إن كان لا يمكن أن يكون ملحوظا** (لفظا یعنی به دلالت تطابقی) **لأجل المحذور** (اگر چه وجوب تصدیق ممکن نیست که در نظر گرفته شود بخاطر محذور اتحاد موضوع و حکم) و (عطف بر الی القطع - جواب سوم به اشکال) **إلى عدم القول بالفصل بينه** (وجوب تصدیق) و **بین سائر الآثار** (شرعیه - یعنی هرکس که سایر آثار شرعیه را بار می کند ، وجوب تصدیق را نیز بار می کند) **فی وجوب** (متعلق به عدم القول - کسی قائل به عدم الفصل نشده است ، در چی؟؟ در این که واجب است مترتب کردن آثار شرعیه ، هنگام خبر دادن به یک موضوعی (اخبار عادل - مثلا شیخ مفید خبر داده است از اخبار صفار که عادل است)) **الترتیب لدی الإخبار بموضوع** (اخبار عادل) **صار أثره الشرعی** (که گردیده است اثر شرعی ان موضوع) **وجوب التصدیق و هو** (و ان موضوع) **خبر العدل و لو بنفس الحكم فی الآیة به فافهم** ^{۲۹}.

نوار ۱۶۸ : بیان اشکال و جواب آن ، آیه ی نفر

امروز صاحب کفایه می خواهد بر خبرهای دو واسطه ای و بیشتر اشکالی بگیرد .

اشکال :

صدق العادل محقق خبر صفار است . در ذهن صدق العادل مقدم و خبر صفار موخر است . حالا اگر صدق العادل شامل خبر صفار بشود ، یعنی صدق العادل می شود حکم برای خبر صفار یعنی خبر صفار می شود موضوع و صدق العادل می شود حکمش . در نتیجه صدق العادل در مرتبه ی بعد و متاخر می شود . و این لازمه اش این است که آن چیزی که ما فرض کردیم متقدم است ، متاخر بشود . و این خلف است . پس صدق العادل شامل خبر صفار نمی شود .

صاحب کفایه می فرماید با آن ۳ جوابی که به اشکال اول دادیم دیگر جایی برای این اشکال وجود ندارد .

تطبیق :

و لا یخفی أنه لا مجال بعد اندفاع الإشکال (اتحاد حکم و موضوع) بذلک (وجوه ثلاثه) **للإشکال** (خبر لامجال - مجالی نیست برای اشکال گرفتن) **فی خصوص الوسائط من الأخبار کخبر الصفار المحکی بخبر المفید مثلا بأنه** (متعلق به لاشکال) **لا یکاد یکون خبرا تعبدا** (نمی باشد خبر صفار ، خبر تعبدی) **إلا بنفس الحكم بوجوب تصدیق العادل الشامل للمفید** (خبر مفید برای ما حسا ثابت است . اما خبر صفار تعبدا ثابت می شود نه حسا . و این خبر صفار به وسیله ی صدق العادل ثابت می شود پس صدق العادل

^{۲۹} استاد حیدری : فافهم اشاره به این دارد که جواب سوم ، جواب درستی نیست چون برای ما معلوم نشده است که عدم القول بالفصلی وجود دارد یا خیر .

در مرتبه ی متقدم است (فکیف یکون) پس چگونه می باشد این حکمی که (یعنی وجوب تصدیق) محقق
تبعیدی خبر صفار است ، می شود حکم برای خبر صفار (هذا الحكم المحقق لخبر الصفار تعبدا) قید
برای محقق (مثلا حکما له) (خبر صفار) أيضا (همان طور که محقق است یعنی همان طور که محقق خبر
صفار است برای خبر صفار حکم هم باشد) و (این قسمت از عبارت تا فتامل جيدا ، در ابتدای نوار ۱۶۹ بیان
شده است) ذلك (علت عدم مجال برای اشکال) لأنه إذا كان خبر العدل (خبر صفار به عنوان مخبر به
خبر مفید) ذا أثر شرعی (اثرش وجوب تصدیق است) حقيقةً بحکم الآیة ، وجب (جواب اذا) ترتیب
أثره علیه (واجب است مترتب کردن اثر شرعی بر خبر عدل یعنی خبر صفار) عند إخبار العدل به (هنگام
خبر دادن عادل (شیخ مفید) به ان خبر عدل) كسائر ذوات الآثار (مثل عدالت صفار – مثل سایر موضوعات
صاحب اثری که عادل به ان موضوعات خبر می دهد مثل خبر عادل از عدالت شخص مثلا شیخ مفید می
فرماید صفار عادل است) من الموضوعات لما عرفت (علت برای وجب) من شمول مثل الآیة (امثال آیه
ی نبا) للخبر الحاکی للخبر (آن خبری که حکایت می کند خبر را) بنحو (متعلق به شمول) القضية
الطبیعیة أو لشمول الحكم فیها (یا بخاطر این که شامل می شود حکمی که (وجوب تصدیق) در قضیه
ی صدق العادل هست ، خبر حاکی خبر را) له (خبر حاکی خبر) مناطا و إن لم یشمله (اگر چه شامل
نمی شود حکم در قضیه ی صدق العادل ، خبر حاکی خبر را) لفظا أو لعدم القول بالفصل فتأمل جيدا .
صاحب کفایه دلالت آیه ی نبا بر حجیت خبر واحد را قبول کرد .

• آیه ی دوم : آیه ی نفر (فلولا نفر من کل فرقه منهم طائفه لیتفقها فی الدین و لینذروا قومهم اذا
رجعوا الیهم لعلهم یحذرون)
لعل در جلد اول کفایه می گفتیم که برای ترجی انشائی است اما نه به انگیزه ی ترجی . صاحب کفایه
معنای لعل را ترجی انشائی می داند . اما به انگیزه ی ترجی نیست زیرا محال است چون کسی ترجی
دارد که عاجز باشد . بلکه به انگیزه ی حب است .

تطبیق :

قال الله تبارک و تعالی : (فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ) الآیة و ربما يستدل بها من وجوه .

أحدها أن كلمة لعل و إن كانت مستعملة على التحقيق في معناه الحقيقي و هو (معنای حقیقی لعل
(الترجی الإيقاعی الإنشائی) ترجی ای است که با گفتن لعل محقق می شود) إلا أن الداعی إلیه (انگیزه
ی واجب تعالی برای ترجی انشائی) حيث يستحيل في حقه تعالی أن يكون هو الترجی الحقيقي (چون
که محال است در حق واجب تعالی ، این که بوده باشد آن داعی ، ترجی حقیقی) كان هو محبوبیة التحذر
عند الإنذار (می باشد آن داعی ، محبوب بودن ترسیدن هنگام انذار و ترساندن) و إذا ثبت محبوبیته ثبت

وجوبه (تحذر) شرعا (اگر تحذر محبوب واجب تعالی شد ، پس تحذر واجب می شود) **لعدم الفصل** (در خبر واحد دو قول اساسی وجود دارد . یکی این که عمل به خبر واحد حرام است مثل سید مرتضی و ابن ادریس حلی . دو این که عمل به خبر واحد واجب است مثل مشهور . حالا شما بگو تحذر محبوب است اما واجب نیست . این دو نظریه این نظریه (که تحذر محبوب باشد ولی واجب نباشد) را رد می کنند . اگر ترساندن شد محبوب واجب تعالی معنایش این است که عمل بر طبق خبر حرام نیست لذا قول اول رفت کنار . از این طرف اگر بگویید اما ترسیدن واجب نیست ، سبب می شود قول دوم کنار برود) **و عقلا** (انذار غایت واقع شده است برای کوچ کردن ، و کوچ کردن به قرینه ی لولا نفر ، واجب است زیرا لولا تحضیضیه وقتی داخل بر فعل مضارع می شود یک معنی دارد و وقتی داخل بر فعل ماضی می شود یک معنی دارد . الان داخل بر فعل ماضی شد و در این حالت ، دارد توبیخ و مذمت می کند بر ترک ان عمل یعنی در این جا واجب تعالی دارد توبیخ می کند بر ترک نفر و کوچ کردن لذا نفر می شود واجب و وقتی که نفر واجب است و نفر هم برای انذار است ، انذار هم بر آنها واجب می شود نه این که بیایند یاد بگیرند و دیگر چیزی نگویند و وقتی انذار واجب شد ، حذر هم می شود واجب . و منذرین همیشه که به وسیله ی خبر متواتر انذار نمی کنند ، بلکه اکثرا با خبر واحد انذار می کنند - بین محبوبیت تحذر یعنی ترسیدن ، و وجوب تحذر ملازمه ی عقلیه وجود دارد . زیرا اگر این ها می ترسند و واجب تعالی هم دوست دارد که بترسند معلوم می شود که مقتضی برای ترسیدن این ها وجود دارد و وقتی که مقتضی وجود داشت ، ترسیدن می شود واجب) **لوجوبه** (زیرا واجب است تحذر) **مع وجود ما** (عقوبتی که) **یقتضیه** (اقتضا دارد این عقوبت ، وجوب تحذر را) **و عدم حسنه بل عدم امکانه** (و نیکو نیست و بلکه امکان ندارد تحذر) **بدونه** (ما یقتضیه) .

ثانیها (وجوه) **أنه لما وجب الإنذار لكونه** (علت برای وجوب انذار) **غایة للنفر الواجب كما هو** (وجوب نفر) **قضیه كلمة لولا التحضیضیه** ، **وجب** (جواب لما) **التحذر و إلا** (اگر تحذر واجب نباشد) **لغا وجوبه** (انذار) .

ثالثها (وجوه) **أنه** (تحذر) **جعل غایة للإنذار الواجب و غایة الواجب واجب** .

نوار ۱۶۹ : مطالب این نوار در جلسه ی قبل پیاده شده است .

نوار ۱۷۰ : اشکالات بر طریق استدلال به آیه ی نفر بر حجیت خبر

واحد

و یشکل (صاحب کفایه فرمود آیه ی نفر ، از ۳ طریق دلالت می کند بر این که خبر واحد حجت است . حالا صاحب کفایه می خواهد هر ۳ طریق را رد بکند) **الوجه الأول** (بین محبوبیت تحذر و وجوب تحذر ملازمه ی عقلی نیست زیرا محبوبیت تحذر اعم از وجوب تحذر است) (در شبهه بدویه تحذر محبوب است لکن واجب

نیست زیرا حجتی بر تکلیف در بین نیست) و با اثبات اعم (محبوبیت تحذر) اثبات اخص (وجوب تحذر) نمی شود . مثلا شما شک دارید استعمال دخانیات حلال است یا حرام . این شبهه بدویه است . در این جا ترسیدن مردم محبوب است یعنی واجب تعالی دوست دارد که مردم با این که شک دارند بترسند و دخانیات را استعمال نکنند لذا می گویند احتیاط حسن است لکن تحذر در این جا واجب نیست زیرا تحذر در جائی واجب است که حجت بر تکلیف باشد و این جا حجتی بر تکلیف وجود ندارد و صرف احتمال است) **بأن التحذر** (به این که ترسیدن) **لرجاء إدراك الواقع** (به امید درک کردن واقع یعنی شما شک دارید شرب تتن حلال است یا حرام است شما شرب تتن را ترک می کنید به امید این که به واقع برسید چون یحتمل در واقع حرام باشد) و (عطف بر ادراک) **عدم الوقوع فی محذور مخالفته** (به امید واقع نشدن در محذور مخالفت با واقع) **من** (بیان محذور مخالفت با واقع یعنی بیان می کند که چه محذوری در مخالفت با واقع وجود دارد . محذور این است که اگر شرب تتن حرام بود در واقع اما شما اصله البرائه جاری کردید و شرب تتن کردید با این که عقاب نمی شوید اما در مفسده واقع شده اید) **فوت المصلحه** (شما شک دارید دعا عند رویت الهلال واجب هست یا نیست ، و شما نخواندید اما در واقع واجب بود ، در این جا مصلحت از شما فوت شده است) **أو الوقوع فی المفسده حسن** (خبر بان التحذر - حسن و محبوب است) و **لیس بواجب فیما** (در جائی که - شبهه بدویه) **لم یکن هناك** (در آن جا) **حجه علی التکلیف** (تا این جا ملازمه ی عقلی رد شد) و (بین محبوبیت تحذر و وجوب تحذر ملازمه ی شرعی نیست . زیرا النافع للملازمه الشرعیه (یعنی در واقع تفصیلی نباشد ، عدم الفصل) لیس بموجود و الموجود (یعنی عدم القول بالفصل) لیس بنافع للملازمه الشرعیه) **لم یثبت هاهنا** (در باب تحذر) **عدم الفصل** (بین محبوبیت تحذر و وجوب تحذر) **غایته عدم القول بالفصل**^{۳۰} .

و الوجه الثانی و الثالث (انصافا این کلامی که الان بیان می کنند فقط وجه دوم را رد می کند و وجه سوم را رد نمی کند ، این اشکال مرحوم مشکینی است - صاحب کفایه می فرماید که وجه دوم و سوم زمانی اثبات می کنند که خبر واحد حجت است که فائده ی انذار فقط تحذر باشد لکن فائده ی انذار فقط ترسیدن و تحذر نیست و فائده های دیگر هم دارد و یحتمل فائده ی انذار این باشد که منذرین زیاد انذار بکنند که قضیه منتهی به تواتر بشود و یا این که حق کاملا روشن بشود .) **بعدم انحصار فائده الانذار بإيجاب التحذر تعبدا** (قید برای تحذر - ترسیدن تعبدی به آن ترسیدنی می گویند که از انذار بترسند ، ولو از انذار برای آنها علم حاصل نشود خبر واحد علم اور نیست . این ها می خواهند اثبات کنند که خبر واحد حجت است یعنی می خواهند بگویند خبر واحد حجت است تعبدا یعنی بدون این که از خبر واحد برای ما علم حاصل بشود . پس این ها نیاز دارند که تحذر تعبدی را اثبات کنند .) **لعدم إطلاق** (علت برای عدم انحصار - این لعدم

^{۳۰} استاد حیدری : فرق بین عدم الفصل با عدم القول بالفصل

۱. عدم الفصل یعنی در واقع تفصیلی در کار نیست امام عدم القول بالفصل یعنی کسی قائل به تفصیل نشده است و کسی قائل به تفصیل نشده اعم از عدم الفصل است زیرا ممکن است که اصلا تفصیلی در کار نباشد و ممکن است تفصیلی باشد اما این ها قائل نشده اند .

اطلاق می خواهد بگوید که در این آیه تحذر اطلاق ندارد ، صاحب کفایه می فرماید این آیه از حیث وجوب نفر در مقام بیان است اما از حیث ترسیدن یا نترسیدن مردم در مقام بیان نیست در نتیجه آیه از این حیث یعنی از حیث ترسیدن یا نترسیدن مردم اطلاق ندارد . حالا صاحب کفایه می فرماید با رد اطلاق ، رد انحصار می شود در حالی که با رد اطلاق ، رد انحصار نمی شود . لذا این مطلب را بنویسید که آیه فائده اش منحصر به ترسیدن مردم نیست ، و آیه منطبق بر چیزی دیگری هم نیست زیرا اطلاق ندارد .

به بیان دیگری (تقریر استاد) : این لعدم اطلاق علت برای این است که چرا فائده ی دیگری غیر از تحذر تعبدی محتمل نیست . (یقتضی (که اقتضا کند ان اطلاق) وجوبه (وجوب تحذر را) علی الإطلاق) تحذر واجب است چه علم حاصل بشود و چه نشود (ضرورة أن الآیة مسوقة لبیان وجوب النفر لا لبیان غایتیة التحذر) نه برای بیان این که تحذر غایت است (

نوار ۱۷۱ : اشکال به دلالت آیه ی نفر بر حجیت خبر واحد

صاحب کفایه می فرماید این لعلمهم یحذرون (ترسیدن مردم) زمانی واجب است که انذار مفید علم برای آنها باشد . در این صورت آیه ربطی به بحث خبر واحد نخواهد داشت . چون خبر واحد مفید علم نیست .

و لعل وجوبه (تحذر) کان مشروطا بما (انذاری که) إذا أفاد العلم (به انذاری که افاده کند علم را) لو لم نقل بكونه مشروطا به (اگر قطعا این حرف را نزنیم ، می گوئیم لعل) فإن النفر إنما یکون لأجل التفقه (بخاطر این که کوچ کردن بخاطر تفقه می باشد) و (تفسیر تفقه) تعلم معالم الدین و معرفة ما جاء به (معرفت چیزهایی است که آورده است سید المرسلین ان چیزها را) سید المرسلین صلی الله علیه و آله و سلم ، (در این آیه ی نفر دو تفسیر شده که این دو تفسیر عکس هم هستند .

تفسیر اول : طالبین علم کوچ می کنند یعنی طالبین علم کوچ می کنند و می روند شهر های دیگر و علم را یاد می گیرند . پس طالبین علم می شوند نافر ، کوچ کننده . و بقیه ی ، مردم عادی هستند

تفسیر دوم : در این تفسیر نافر ، مردم عادی هستند یعنی مردم عادی کوچ می کنند و می آیند جاهایی که علم وجود دارد ، علم یاد می گیرند . (

کی ینذروا بها المتخلفین (تا این که بترسانند متفقهین ، به واسطه ی معالم دین ، متخلفین و باقی مانده ها را - اشاره به تفسیر اول) أو (عطف بر متخلفین ، تا این که متفقهین بترسانند به واسطه ی معالم دین ، نافرین را) النافرین علی الوجهین فی تفسیر الآیة لکی یحذروا إذا أنذروا بها (تا این که بترسند متخلفین یا نافرین ، هنگامی که انذار داده می شوند مردم به این معالم دین) و قضیته (مقتضای وجوب نفر بخاطر تفقه) إنما هو وجوب الحذر عند إحراز (یعنی علم پیدا کنند) أن الإنذار بها كما لا یخفی .

بر فرض که ترسیدن مردم واجب باشد ، بازهم این آیه دال بر حجیت خبر واحد نیست زیرا بر فرض که ترسیدن مردم واجب باشد ، ترسیدن مردم ، زمانی واجب است که منذرین بترسوند در حالی که خبر واحد مثلا خبری که زراره از امام صادق (علیه السلام) نقل می کند همراه انذار نیست .

ثم إنه أشكل أيضا (مثل اشکال اول) بأن الآية لو سلم دلالتها (آیه نفر - اشاره به این که دلالت آیه بر وجوب حذر را قبول نداریم) علی وجوب الحذر مطلقا (چه انذار مفید علم باشد و چه مفید علم نباشد) فلا دلالة لها على حجیة الخبر بما هو خبر ، حیث إنه لیس شأن الراوی إلا الإخبار بما تحمله (خبر دادن به مطلبی که متحمل شده است راوی آن مطلب را) لا التخویف و الإنذار و إنما هو (تخویف و انذار) شأن المرشد (راهنما) أو المجتهد بالنسبة إلى المسترشد أو المقلد .

نوار ۱۷۲ : جواب به اشکال بر دلالت آیه ی نفر ، بررسی دلالت آیه

ی کتمان

بیان اشکال : دیروز یک اشکالی بیان شد که آیه ی نفر ان خبر واحدی را حجت می کند که همراه با انذار باشد و حال آنکه در خبر های واحد انذار و ترسانندی در کار نیست پس آیه ی نباء خبرهای واحد را حجت نمی کند .

جواب صاحب کفایه به اشکال :

اگر راوی خبر را نقل بکند همراه با انذار ، این صحیحی است . آن وقت آیه ی نفر دلیل بر حجیت این گونه خبری می شود . و وقتی که آیه ی نفر دال بر حجیت این چنین خبری شد ، دال بر حجیت کلیه ی خبرهای واحد می شود بخاطر عدم الفصل یعنی کسی بین خبرهای واحد تفصیل نداده است .

قلت لا یذهب علیک أنه لیس حال الرواء فی الصدر الأول (زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه علیهم السلام) فی نقل ما (احکامی که) تحملوا (شنیده بودند روات) من النبی صلی الله علیه و علی أهل بیته الکرام أو الإمام علیه السلام من الأحکام إلى الأنام (متعلق به نقل) إلا (خبر لیس) کحال نقله (ناقلین) الفتاوی إلى العوام (وجه تشبیه از چه جهت است ؟ از این جهت که اگر ناقلین فتوی بعد از نقل فتوی ، مردم را می ترساندند صحیح بود ، ناقلین روایت هم بعد از نقل روایت اگر مردم را می ترساندند صحیح می بود) .

و (بیان وجه شبه) لا شبهة فی أنه یصح منهم (نقله فتوی) التخویف فی مقام الإبلاغ و الإنذار و التحذیر بالبلاغ (همراه با رساندن فتوی) فکذا من الرواء فالآیه لو فرض دلالتها علی حجیة نقل الراوی إذا کان (هنگامی که باشد نقل) مع التخویف کان نقله (راوی) حجة بدونه (تخویف) أيضا (مثل با

تخويف (لعدم الفصل بينهما جزما فافهم) (حقائق الاصول ، ج ٢ ، ص ١٢٨) . صاحب كفایه دلالت آیه ی نفر بر حجیت خبر واحد را نپذیرفت .

آیه ی کتمان :

در آیه ، خداوند کسی که کتمان بینات و هدایت می کند را لعنت کرده است و لعن ظهور در حرمت دارد پس کتمان بینات و هدایت حرام است . کتمان که شد حرام ، اظهار می شود واجب و وقتی که اظهار بر شما واجب شد ، قبول هم باید بر دیگران واجب بشود والا وجوب اظهار لغو است . و اظهار که همیشه به وسیله ی خبر متواتر یا محفوف به قرائن قطعیه نیست که بلکه اکثرا با خبر واحد است . در نتیجه خبر واحد حجت است .

اشکال صاحب كفایه بر دلالت آیه کتمان بر حجیت خبر واحد :

تطبیق :

و تقریب الاستدلال بها أن حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عقلا (قید تستلزم) للزوم لغويته بدونه (چون لازم می آید لغو بودن حرمت کتمان ، بدون وجوب قبول) و لا يخفى أنه (این رد بر شیخ انصاری است) لو سلمت هذه الملازمة (بین حرمت کتمان و وجوب قبول) لا مجال للإيراد على هذه الآية بما (ایرادی که بر آیه ی نفر وارد شده است) أورد على آية النفر من دعوى الإهمال (اشکال اول – بعضی گفته اند که این آیه فقط در مقام بیان وجوب اظهار است و نسبت به وجوب قبول آیه ساکت و مهممل است . حالا صاحب كفایه می فرماید اگر کسی ملازمه را قبول کرد دیگر جایی برای این حرف وجود ندارد –) أو (اشکال دوم – شیخ انصاری گفته اند که بر مردم این قبول واجب است اما زمانی که این اظهار حق برای آنها مفید علم باشد و در این صورت آیه دال بر حجیت خبر واحد نیست زیرا خبر واحد مفید علم نیست . اما صاحب كفایه می فرماید وجهی برای این حرف نیست زیرا اگر گفتیم بین این دو ملازمه است ، مطلقا ملازمه است ، قید ندارد) استظهار الاختصاص بما إذا أفاد العلم (یا ادعای کشف کردن اختصاص وجوب قبول به اظهاری که افاده می کند ان اظهار علم را یعنی کشف کردیم که زمانی قبول کردن بر مردم واجب است که آن اظهار حق مفید علم باشد برای مردم) فإنها (ملازمه – دلیل برای لامجال لایراد) تنافیهما (اهمال و استظهار اختصاص) كما لا يخفى .

لكنها (ملازمه) ممنوعة (صاحب كفایه می فرماید اگر ما ملازمه را قبول کردیم ، آیه دال بر حجیت خبر واحد می شود لکن ما ملازمه را قبول نداریم چون ممکن است در اظهار شما یک فواید دیگری وجود داشته باشد غیر از قبول مردم و به بیان دیگر فایده ی وجوب اظهار منحصر در قبول کردن مردم نیست) فإن اللغوية غير لازمة (یعنی اگر اظهار واجب باشد اما قبول واجب نباشد لغویت وجوب اظهار لازم نمی آید) لعدم انحصار الفائدة بالقبول تعبدا (قبول تعبدی ، یعنی قبولی که اظهار برایشان علم آور نبوده است) و إمكان

أن تكون حرمة الكتمان لأجل وضوح (شایع شدن) الحق بسبب كثرة من أفشاه و بينه لئلا يكون للناس على الله حجة بل كان له عليهم الحجة البالغة .

نوار ۱۷۳ : دلالت آیه ی سوال از اهل ذکر ،

استدلال به آیه ی سوال از اهل ذکر بر حجیت خبر واحد :

یکی از آیه های که می گویند دال بر حجیت خبر واحد است ، آیه ی سوال از اهل ذکر است . آیه ی شریفه می فرماید : فاسئلوا اهل الذکر . فاسئلوا صیغه ی امر است و صیغه ی امر ظهور در وجوب دارد . پس معنی این می شود که بر شماها واجب است که از اهل ذکر سوال کنید .

چگونه این آیه ی شریفه دال بر حجیت خبر واحد است ؟ موقعی که سوال کردن واجب شد ، قبول کردن جواب هم بر شما واجب می شود . این قبول اطلاق دارد هم شامل خبر متواتر می شود و هم شامل خبر واحد می شود .

اشکالات صاحب کفایه بر استدلال به این آیه ی شریفه :

- **اشکال اول :** ایه دارد فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون ، ایشان می فرماید آیه می گوید که بر شما واجب است که سوال بکنید تا علم پیدا بکنید . با توجه به این معنی ، آیه شامل خبر واحد نمی شود زیرا خبر واحد مفید علم نیست .
- **اشکال دوم :** بر فرض که آیه این را می گوید که سوال بر شما واجب است و قبول هم بر شما واجب است ولو آن جواب مفید علم نباشد . لکن آیه می گوید سوال بکن از اهل ذکر و اهل ذکر شامل راوی نمی شود . اهل ذکر یعنی اهل علم و شامل مجتهد می شود زیرا وقتی مجتهد یک حکم شرعی را استنباط می کند به آن حکم شرعی علم دارد پس مجتهد وقتی یک خبری به مقلد می دهد بر مقلد واجب است که بر فتوای مجتهد عمل بکند .

اشکال بر اشکال دوم :

صاحب کفایه می فرماید این حرف باطل است زیرا راوی ها این طور نبوده اند که هیچکدامشان اهل علم نبوده باشند و بسیاری از روایات مثل زراره و محمد بن مسلم از اهل علم بوده اند . و وقتی آیه ی شریفه خبر چنین راویانی را حجت می کند ، روایت بقیه ی روایات هم با عدم الفصل حجیتشان ثابت می شود .

تطبيق :

و منها آیه السؤال عن أهل الذکر: فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

و تقریب الاستدلال بها ما فی آیه الکتمان .

و فيه أن الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم لا للتعبد (نه این که قبول واجب باشد مطلقا چه جواب مفید علم باشد یا نباشد - در خبر واحد شما تعبدا قبول می کنید زیرا مفید علم نیست و این آیه نمی گوید که جواب اهل ذکر را قبول کن ولو مفید علم نباشد) بالجواب .

و قد أورد عليها (آیه) بأنه لو سلم دلالتها على التعبد بما أجاب أهل الذکر (متعبد شدن به جوابی که جواب داده است اهل ذکر ولو ان جواب علم نیاورد) فلا دلالة لها على التعبد بما يروى الراوى (بر متعبد شدن به چیزی که راوی روایت می کند) فإنه (علت برای لا دلاله) بما هو راو (راوی به عنوان این که راوی است - مستشکل با گفتن بما هو راو جواب صاحب کفایه را دفع کرده است) لا يكون من أهل الذکر و العلم فالمناسب إنما هو الاستدلال بها على حجية الفتوى (چون مجتهد فقط نقل فتوی نمی کند بلکه به فتوی علم دارد) لا الرواية .

و فيه (در این ایراد است) أن كثيرا من الرواة يصدق عليهم (كثير) أنهم أهل الذکر (یعنی صرف ناقل روایت نیستند) و الاطلاع على رأى الإمام (عليه السلام) كزرارة و محمد بن مسلم و مثلهما (جميل دراج و صفار و ابوبصير) و يصدق على السؤال عنهم (كثير من الرواه) أنه السؤال عن أهل الذکر و العلم . و لو كان السائل من أضرابهم (مثلا محمد بن مسلم از زرارہ سوال کند - اگر چه بوده باشد سوال کننده از امثال آن كثير یعنی خود سوال کننده هم عالم باشد) فإذا وجب قبول روايتهم (كثير) فى مقام الجواب بمقتضى هذه الآية (آیه ی سوال) وجب قبول روايتهم (كثير) و رواية غيرهم من العدول (عادل هایی که اهل علم نیستند) مطلقا (این كثير و غير این كثير ، مسبوق به سوال باشند یا نباشند ، چون آیه می فرماید قبول روایت کسی لازم است که مورد سوال قرار می گیرد حالا باید این را توسعه بدهید یعنی اگر ابتدا به ساکن راوی روایتی را نقل کرد ، باید حرفش را قبول کرد ، اهل علم باشند یا خیر) لعدم الفصل جزما فى وجوب القبول بين المبتدئ (روایت راوی در جواب به سوال نباشد) و المسبوق بالسؤال و لا بين أضراب (امثال) زرارۀ و غيرهم (امثال زرارہ) ممن لا يكون من أهل الذکر (یعنی کسانی که کارشان فقط نقل روایت است و اهل علم نیستند) و إنما يروى ما سمعه أو رآه فافهم .

نوار ۱۷۴: دلالت آیه ی اذن ،

یکی از آیاتی که گفته شده است دال بر حجیت خبر واحد است ، دلیل بر حجیت خبر واحد است ، آیه ی اذن است .

چگونه این آیه دال بر حجیت خبر واحد است ؟ در این آیه واجب تعالی ، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را دارد مدح می کند به این که مومنین را تصدیق می کند . و حسن تصدیق مومن لازمه اش حجیت خبر مومن است . چون اگر خبری که مومن به پیامبر می دهد ، حجت نباشد نه تنها تصدیق پیامبر حسن نیست بلکه جایز نیست .

اشکالات صاحب کفایه بر استدلال به این آیه ی شریفه :

• **اشکال اول :** این آیه هیچ ربطی به خبر واحد ندارد . خبر واحد علم اور و قطع اور نیست . اما آیه می فرماید پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) این خبرهایی را که قبول می کرده است اول قطع پیدا می کرده به راست بودن این خبرها بعدا قبول می کرده پس این آیه خبری را حجت می کند که اول پیامبر از آن خبر قطع پیدا می کرده به مطلب ثم این مطلب را قبول می کرده . اگر گفتیم آیه در مورد این است ، دیگر ربطی به خبر واحد ندارد زیرا خبر واحد علم اور نیست . سوال : از کجای آیه این معنی استفاده می شود ؟

جواب : صاحب کفایه در این اشکال اول ، کلمه ی اذن را به معنای سریع القطع گرفته است^{۳۱} . در نتیجه وقتی آیه می گوید پیامبر مومنین را تصدیق می کرده یعنی اول از خبرشان قطع پیدا می کرده و بعد آنها را تصدیق می کرده لذا در حقیقت پیامبر قطع خودش را تصدیق می کرده است .

• اشکال دوم :

اگر خبر واحد حجت شد ، معنی حجت شدن خبر واحد این است که شما باید تمامی آثار خبر واحد را بار بکنید .

زید به شما خبر می دهد که بکر شرب خمر کرده است . کسانی که می گویند خبر واحد حجت است باید تمامی آثار را بر این خبر باید بار بکنند . یکی از آثار این است که به بکر باید حد زده شود ، یا شهادتش قبول نیست .

آیه می گوید تصدیق کردن مومن فی الجملة خوب است ، یعنی تمامی آثار بار نشود بلکه بعضی آثار بار بشود . اگر آیه این را بگوید ، دیگر ربطی به خبر واحد پیدا نمی کند .

^{۳۱} استاد حیدری : این که رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) سریع القطع باشد صحیح نیست زیرا سریع القطع بودن و زودباور بودن نه تنها ممدوح نیست بلکه مذموم است مخصوصا برای رئیس ها و مخصوصا برای رئیس های حکیم .

چرا آیه می گوید تصدیق کردن مومن فی الجملة خوب است؟ چون اگر پیامبر مومنین را تصدیق بکند و تمامی آثار را مترتب کند، دیگر پیامبر اذن خیر می شود برای مخبر و اذن خیر برای همه نمی شود. در حالی که آیه می گوید پیامبر برای همه اذن خیر است. از کجای آیه این مطلب فهمیده می شود:

صاحب کفایه میفرماید اولین قرینه، شان نزول است. یک شخصی پشت سر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) سخن چینی می کرد، واجب تعالی به پیامبر اکرم خبر داد. پیامبر این فرد را احضار کرد و گفت که تو پشت سر من سخن چینی می کنی؟ آن مرد جواب داد من سخن چینی نکردم و پیامبر هم ازش قبول کرد (ظاهرا). قبول کرد به این معنی که بعضی الاثار را بار کرد نه تمام الاثار.

و منها آیه الأذن

وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أَدْنُ قُلْ أَدْنُ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ فَإِنَّهُ بیان کیفیت استدلال؛ حسن تصدیق مومن لازمه اش حجیت خبر مومن است (تبارک و تعالی مدح نبیه بآنه یدصدق المؤمنین و) در آیه شریفه، تصدیق نبی مومنین را، نزدیک تصدیق پیامبر خدا را، قرار گرفته است و از این مقارنت یک نکته ای فهمیده می شود و ان این است که تصدیق کردن مومنین توسط پیامبر در راستای، تصدیق واجب تعالی است یعنی تنافی با هم ندارند (قرنه) مقارن کرده است واجب تعالی تصدیق مومنین را) بتصدیقه (به تصدیق خودش) تعالی.

و فیه (در استدلال به این آیه است) **أولاً أنه إنما مدحه بأنه أذن و هو سريع القطع** ^{۳۲} لا (عطف بر سریع القطع) (الأخذ بقول الغير تعبدا) (ولو بدون علم).

و ثانياً أنه إنما المراد بتصدیقه (نبی) للمؤمنین هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم (مومنین) و لا تضر غیرهم (زیرا اگر به دیگران ضرر برساند، در این صورت نبی اکرم برای همه اذن خیر نخواهد بود) لا (عطف بر ترتیب، مراد ان است نه این) التصدیق بترتیب جميع الآثار (مراد تصدیق به معنای مترتب کردن جميع آثار، نیست) **كما هو** (تصدیق به معنای ترتیب جميع الاثار) **المطلوب فی باب حجیة الخبر و يظهر ذلك** (مراد از تصدیق، ترتیب آثار نافع است نه مضره) **من تصدیقه** (ظاهرا) **للنمام** (سخن چین) **بأنه ما نمه** (به این که آن سخن چین، پیامبر را سخن چینی نکرده است) **و تصدیقه** (واقعا) **لله تعالی** **بأنه نمه**. (سوال می شود که مگر تصدیق به معنای مترتب کردن بعضی الاثار هم می آید؟ می گوییم بله روایت داریم که می گوید اگر ۵۰ نفر درباره ی یک مومنی گفتند که این مومن فلان حرف را زد اما خود مومن گفت من چنین حرفی نزدم. این جا روایت داریم که مومن را تصدیق کن و آن ۵۰ نفر را تکذیب کن. اگر

^{۳۲} استاد حیدری: رجوع کنید به عنایه الاصول، ج ۳، ص ۲۳۲

تصدیق به معنای مترتب کردن جمیع الاثار باشد ، روایت چنین چیزی نمی گوید بلکه برعکس می گوید . (كما هو (مترتب کردن آثار نافع نه مضره) المراد من التصدیق فی (قوله علیه السلام: فصدقه و کذبهم (حیث (قال علی ما (مطلبی) فی الخبر یا محمد (محمد بن فضیل) کذب سمعک و بصرک عن أخیک فإن شهد عندک خمسون قسامه (مراد ۵۰ مرد قسم خور است) أنه قال (اخ) قولاً و قال لم أقله فصدقه و کذبهم) فیکون مراده (امام علیه السلام) تصدیقه (اخ) بما ینفعه (به آثاری که نافع می باشد اخ را) و لا یضرهم (و ضرر نمی زند آن آثار به قسامه) و (عطف بر تصدیقه) تکذیبهم (مراد امام تکذیب کردن قسامه است در آثاری که مضر به اخ است و نافع به حال قسامه هم نیست - مثلاً این ۵۰ نفر می گویند این اقا شرب خمر کرده است ، تکذیب به این است که محمد به این فرد ، حد جاری نکند . حد جاری نکردن به نفع اخ است و بر ضرر آن قسامه هم نیست) فیما یضره (در آن آثاری که مضر به اخ است) و لا ینفعهم و إلا (اگر مراد از تصدیق ترتیب جمیع آثار باشد ، اخ باید تکذیب می شد و قسامه باید تصدیق می شد) فکیف یحکم بتصدیق الواحد و تکذیب خمسين و هكذا المراد (تصدیق به معنای ترتیب بعض الاثار است) بتصدیق المؤمنین فی قصة إسماعیل فتأمل جیدا .

نوار ۱۷۵ : بررسی دلالت روایت بر حجت خبر واحد ، بررسی دلالت اجماع بر حجت خبر واحد

اگر یادتان باشد ، یک ادله ای ذکر شده که مشهور با این ادله می خواهند بگویند که خبر واحد حجت است . اولین از ادله آیات بود . بحث از آیات تمام شد . دومین دلیلی که مشهور به آن استدلال می کنند بر این که خبر واحد حجت است یک سری روایات است .

• دلیل دوم : روایات

اشکال : یک نفر اشکال می گیرد که این روایاتی که می گویند خبر واحد حجت است ، خود این روایات خبر واحد هستند ، آن وقت به وسیله ی خبر واحد نمی توان استدلال کرد که خبر واحد حجت است . چون هنوز حجت خبر واحد برای ما اثبات نشده است .

جواب صاحب کفایه :

می فرماید این روایاتی که می گویند خبر واحد حجت است ، درست است که متواتر لفظی و معنوی نیستند لکن تواتر اجمالی دارند . متواتر اجمالی یعنی چندین دسته روایت داریم که از این روایات فهمیده می شود که خبر واحد حجت است و ما یقین داریم از بین این روایات ، بعضی از این روایات از معصوم (علیه السلام) صادر شده است .

نکته : یک دسته از روایات می گویند خبر عادل حجت است . دسته ی دیگر از روایات می گویند خبر عادل امامی حجت است . دسته ی دیگر می گویند خبر عادل امامی اثنی عشری حجت است . ما یقین داریم که بعضی از این روایات ، از امام معصوم (علیه السلام) صادر شده است ، در نتیجه این روایات تواتر اجمالی دارند . در تواتر اجمالی باید به کدام دسته عمل کرد ؟ به قدر متیقن یعنی باید بگوییم آن روایتی صادر شده است که طبق همه دسته ها ، آن روایت حجت باشد . حال از بین این ۳ دسته ، دسته ی سوم (عادل امامی اثنی عشری) متیقن است . پس تا این جا ما اثبات کردیم که خبر عادل امامی اثنی عشری حجت است .

صاحب کفایه در ادامه می فرماید در خود همین روایات ، می رویم یک روایتی پیدا می کنیم که روایت عادل امامی اثنی عشری باشد و محتوای این روایت این است که تمامی خبرهای واحد حجت است . در نتیجه به این نتیجه می رسیم که هر خبر واحدی حجت است نه خصوص خبری که روایت عادل امامی اثنی عشری باشد .

فصل فی الأخبار التی دلت علی اعتبار أخبار الآحاد^{۳۳}

و هی (این روایات دال بر حجیت خبر واحد) و **إن كانت طوائف (دسته های) کثیره کما یظهر من مراجعة الوسائل (وسائل الشیعه باب قضا) و غیرها إلا أنه یشکل الاستدلال بها علی حجیه أخبار الآحاد بأنها (متعلق به یشکل) أخبار آحاد فإنها (این اخبار) غیر متفقہ علی لفظ (اتفاق بر یک لفظی ندارند یعنی متواتر لفظی نیستند) و لا علی معنی فتکون (تا این که باشند آن اخبار) متواتره لفظا أو معنی .**

و لکنه (اشکال) **مندفع بأنها و إن كانت كذلك (اگر چه می باشند غیر متواتر لفظی و معنوی یعنی اگر چه این اخبار متواتر لفظی و معنوی نیستند) إلا أنها متواتره إجمالا ضرورة (علت برای تواتر اجمالی) أنه یعلم إجمالا بصدور بعضها (اخبار) منهم علیهم السلام.**

و قضیته (مقتضای علم اجمالی به صدور بعض اخبار) و **إن كان (اگر چه می باشد آن مقتضی) حجیه خبر (خبری که روایت عادل امامی اثنی عشری باشد) دل علی حجیته (خبر) أخصها مضمونا (اخص آن اخبار از حیث مضمون یعنی قدمتیقن) إلا أنه یتعدی عنه (خبر – خبر عادل امامی اثنی عشری) فیما (در صورتی که) إذا كان بینها (هنگامی که بوده باشد بین این اخباری که دال بر حجیت خبر واحد است) ما كان بهذه الخصوصیه (خبری که دارای این خصوصیت باشد – منظور از هذه الخصوصیت اخص مضمونا است که اشاره دارد به عادل امامی اثنی عشری) و قد دل علی حجیه ما (خبری که) **كان أعم فافهم^{۳۴} (****

^{۳۳} استاد حیدری : مراجعه کنید در این بحث به رسائل شیخ و یا حداقل عنایه الاصول .

^{۳۴} استاد حیدری : عنایه الاصول ، ج ۳ ، ص ۲۴۴

اشاره به ۳ چیز دارد که اولیش این است که در بین روایات چنین روایتی نداریم پس این حرف صاحب کفایه یک حرف ثبوتی است اما در اثبات چنین خبری وجود ندارد .

• دلیل سوم : اجماع

شیخ انصاری درباره ی اجماع بیش از ۲۰ صفحه بحث کرده است .

فصل فی الإجماع علی حجیه الخبر. و تقریرہ من وجوه (یعنی به چند نحوه می توان اجماع را توضیح داد) .

أحدها (وجوه) دعوی الإجماع (محصل) من تتبع فتاوی الأصحاب علی الحجیه من زماننا إلی زمان الشیخ (شیخ طوسی) فیکشف رضاه (معصوم) علیه السلام بذلک (حجیت خبر) و یقطع به أو من تتبع الإجماعات المنقولہ علی الحجیه (حجیت خبر واحد)

نوار ۱۷۶ : ادامه ی بحث اجماع

این اجماع به دو نحوه بیان شد :

نحوه ی اول : تتبع فتاوی علما . یعنی خودمان می رویم فتاوی علمای زمان خودمان تا شیخ طوسی را بدست می اوریم . و از مجموع تتبع فتاوی علما ، اجماع بدست می آید .

نحوه ی دوم : از راه تتبع اجماعات منقولہ . یعنی می رود کلام محقق کرکی را می بیند و می بیند که محقق کرکی ادعای اجماع کرده است که خبر واحد حجت است . بعد می رود کلام علامه حلی را می بیند و می بیند که علامه حلی هم ادعای اجماع کرده است . این می شود تتبع اجماعات منقولہ .

اشکال صاحب کفایه :

صاحب کفایه می فرماید تتبع فتاوی بدرد نمی خورد . می گوید این کسی که خبر واحد را حجت می داند می رود فتاوی این عالم را می بیند یا فتاوی یک دسته ای را می بیند و این ها گفته اند خبر واحد حجت است اما در حقیقت گفته اند خبر عادل حجت است . آن وقت این دسته به آن تعدادی نیست که به حد اجماع برسد . بعد می رود دسته ی دیگر حجت است اما این دسته فتوا داده اند که خبر عادل امامی حجت است و بازهم این دسته به حدی نیست که به حد اجماع برسد . دوباره دسته ی سومی را نگاه می کند و می بیند این دسته فتوا داده اند که خبر عادل امامی اثنی عشری حجت است و این دسته هم به حد اجماع نمی رسد .

صاحب کفایه می فرماید اگر شما تتبع فتاوا کردید ، هر دسته ای که نگاه می کنید ، خصوص این دسته به حد اجماع نرسیده است و مجموع دسته ها هم را نمی توانی یکی کنی زیرا قدر مشترک ندارند .

بعد صاحب کفایه با اللهم می فرماید ممکن است کسی بین این دسته ها قدر مشترکی درست بکند ، که این هم غلط است . تا الان بیان اول اجماع را رد کرد .

عین همین اشکال را نیز به اجماع به نحوه ی دوم را هم می گیرد . ایشان می فرماید هر کدام از این عالم ها که ادعای اجماع می کنند ، ادعای اجماعشان ، اجماع منقول متواتر نیست و همه ی این اجماع منقول ها یک قدر مشترکی ندارند تا بگوییم بر این قدر مشترک ، اجماع منقول به خبر متواتر درست شده و حجت است .

تطبیق :

و لا یخفی (اشکال بر ادعای اجماع محصل) مجازفة هذه الدعوى (سنگین بودن این ادعا - ادعای اجماع محصل) لاختلاف الفتاوى فیما (در خصوصیات که) أخذ فی اعتباره من الخصوصیات (بخاطر این که مختلف می باشد فتاوا در خصوصیات که اخذ شده اند ان خصوصیات در حجیت خبر واحد) و معه (با وجود این اختلاف فتاوا) لا مجال لتحصيل القطع برضاه علیه السلام من تتبعها (متعلق به تحصیل یعنی از تتبع فتاوا تحصیل قطع بکنیم) و هكذا (اشکال بر ادعای اجماع منقول) حال تتبع الإجماعات المنقولة اللهم إلا^{۲۵} (صاحب کفایه با این اللهم یک توجیه می کند بعد می گوید پایین تر از این توجیه خرط القتاد است چه برسد به خودش - توجیه : من می روم فتاوا را نگاه می کنم می بینم این فقیه فتوا داده که خبر واحد عادل حجت است . می بینم آن فقیه فتوا داده که خبر عادل امامی حجت است . فقیه دیگری را نگاه می کنم و می بینم فتوا داده که خبر عادل امامی اثنی عشری حجت است . همه ی این ها را می ریزم روی همدیگر و به یک قدر مشترک می رسم و قدر مشترک این است که خبر واحد حجت است . صاحب کفایه می فرماید شما نمی توانید این توجیه را بگویید . زیرا این جا چند اجماع وجود دارد که ادعا شده که خبر واحد حجت نیست مثل سید مرتضی و سید رضی) أن یدعی تواطؤها (توافق دارند فتاوا) علی الحجیة فی الجملة (یعنی بگو خبر واحد حجت است باقطع نظر از چه نوع خبر واحدی) و إنما الاختلاف فی الخصوصیات المعتبرة فیها (حجیت) و لكن دون إثباته (پایین تر از اثبات توافق فتاوا بر حجیت) خرط القتاد (چه برسد به خود این مطلب) .

التقریب الثانی للإجماع و الجواب عنه]

ثانیها (وجوه - اجماع عملی) دعوی اتفاق العلماء عملا (سیره) بل كافة (تمامی) المسلمین علی العمل بخبر الواحد فی أمورهم الشرعیة كما ینظر (عمل کردن به خبر واحد) من أخذ فتاوی المجتهدين من الناقلین لها (فتاوا را) .

^{۲۵} استاد حیدری : عبارت اللهم در ۳ جا به کار می رود که بیشتر موارد آن در جائی است که مطلب ضعیف باشد .

و فيه مضافا (اشكال اول) إلى ما عرفت مما يرد على الوجه الأول (اشكالي که بر وجه اول وارد است بر وجه دوم هم وارد است . به این بیان : این آقای مسلمان به خبر واحد عمل می کند اما بخاطر یہ چیزی مثلا حال ندارد مثلا با خودش می گوید بزار با خودم چتر را ببرم زیرا اگر باران بیارد دوباره باید برگردم و این طور خسته می شوم . و اون مسلمان دیگر هم به خبر واحد عمل می کند اما بخاطر یک چیز دیگر .) أنه (بیان اشکال دوم – صاحب کفایه می فرماید شما گفتید که سیره داریم و تمام مسلمان ها به خبر واحد عمل می کنند ، سوال این است که این که مسلمان ها به خبر واحد عمل می کنند ، ایا به عنوان این که مسلمان هستند به آن عمل می کنند یا به عنوان این که عاقل هستند ، به خبر واحد عمل می کنند . اگر مسلمان ها به عنوان عاقل عمل می کنند این می شود سیره ی عقلا) لو سلم اتفاقهم (مسلمین) علی ذلك (عمل به خبر واحد) لم يحرز أنهم (مسلمین) اتفقوا (اتفاق دارند بر عمل به خبر واحد) بما هم مسلمون و متدينون بهذا الدين (در این صورت این یک وجهی است غیر از سیره ی عقلا و در این صورت اشکال اول بر آنها وارد است) أو بما هم عقلاء و لو لم يلتزموا بدین (اگر چه به دینی ملزم نباشند) كما هم لا يزالون يعملون بها (همان طور که عقلا دائما عمل می کنند به خبر واحد) فی غیر الأمور الدینیة من الأمور العادیة فیرجع (در این صورت ، رجوع می کند اتفاق مسلمین بما هو عقلا) إلى ثالث الوجوه و هو (ثالث الوجوه – کسانی که می گویند خبر واحد حجت است دلیل سومشان اجماع بود ، گفتیم که این اجماع به چند نحوه بیان شده است . نحوه ی اول را بیان کردیم و تمام شد . در نحوه ی دوم گفتیم به این صورت است که تمام مسلمان ها به خبر واحد عمل می کنند . صاحب کفایه فرمود که این که فرمودید مسلمان ها به خبر واحد عمل می کنند ، به چه عنوانی به خبر واحد عمل می کنند ؟ دو احتمال است ؟ یحتمل مسلمان ها به عنوان این که مسلمان هستند به خبر واحد که بحثش تمام شد و یحتمل مسلمان ها به عنوان یک عاقل به خبر واحد عمل می کنند . صاحب کفایه می فرماید در این صورت ، این نحوه ی سوم اجماع است پس نحوه ی سوم اجماع ، سیره ی عقلا است) دعوی استقرار سیره العقلاء من ذوی الأديان و غیرهم علی العمل بخبر الثقة^{۳۶} و استمرت إلى زماننا و لم يردع عنه (عمل به خبر ثقه) نبی و لا وصی نبی ضرورة أنه لو كان (اگر نهی و ردع کرده بود – کان تامه) لاشتهر و بان و من الواضح أنه (عدم ردع) یکشف عن رضا الشارع به (عمل به خبر ثقه) فی الشرعیات أيضا (مثل رضایت شارع به عمل به خبر ثقه در غیر شرعیات) .

^{۳۶} استاد حیدری : میرزای نائینی می فرماید عمده دلیل بر حجیت خبر واحد ، سیره ی عقلا هست .

نوار ۱۷۷ :

ان قلت : یک نفر می آید و می گوید که شارع مقدس منع و ردع کرده است از عمل به خبر ثقه و ان آیات و روایاتی است که می گوید به ظن عمل نکن .

قلت : صاحب کفایه ۳ جواب می دهد :

❖ جواب اول :

عقل می گوید در اصول دین ظن بدرد نمی خورد ، بلکه باید علم و قطع داشته باشد . حالا جواب اول این است که این آیات و روایات مربوط به اصول دین است . یعنی این که می گوید به ظن عمل نکنید یعنی در اصول دین به ظن عمل نکنید . پس این روایات می شود ارشاد به حکم عقل . و حال آنکه در بحث ، حجیت خبر واحد ما می خواهیم حجیت خبر واحد را در فروع دین اثبات کنیم نه در اصول دین ۳۷ .

❖ جواب دوم :

بر فرض که این آیات و روایات که می گویند ظن حجت نیست هم مال اصول دین باشد و هم فروع دین . اما منصرف از این آیات و روایات ان ظنی است که دلیل بر حجیتش قائم نشده است .

❖ جواب سوم :

صاحب کفایه می فرمایند این آیات و روایات مانع از سیره نیست زیرا اگر گفتید این آیات و روایات مانع از سیره هستند دور لازم می آید .

آیات و روایات می گویند به ظن عمل نشود . یک سیره هم داریم که می گوید خبر ثقه حجت است و خبر ثقه خودش ظن است یعنی این ظن حجت است . این آیات و روایات نمی تواند مانع از سیره باشد زیرا :

رادعیت آیات از سیره متوقف بر عدم مخصصیت سیره است . یعنی اگر این آیات و روایات بخواهند مانع از سیره بشوند ، متوقف بر این است که سیره مخصص آیات و روایات نباشد زیرا اگر سیره مخصص آیات و روایات شد ، دیگر ان آیات و روایات نمی توانند مانع از سیره بشوند .

از طرفی عدم مخصصیت سیره متوقف بر رادعیت آیات و روایات از سیره است . یعنی اگر سیره بخواهد مخصص نباشد ، متوقف بر این است که آیات و روایات از سیره مانع بشوند . زیرا اگر آیات و روایات مانع از سیره نباشند ، سیره هر دو را تخصیص می زند .

^{۳۷} استاد حیدری : اگر کسی بخواهد تحقیق کند که آیا ظن در اصول دین بدرد می خورد یا خیر ؛ هم صاحب کفایه و بهتر از صاحب کفایه ، مرحوم شیخ انصاری در مبحث انسداد یک بحث بسیار مفصلی دارد و مرحوم اصفهانی در نهاییه الدراییه ، خیلی دقیق بحث کرده اند .

تطبيق :

إن قلت : يكفى فى الردع (از عمل به خبر ثقه) الآيات الناهية و الروايات المانعة عن اتباع غير العلم و ناهيك (اسم فاعل است یا اسم فعل است . اگر اسم فاعل باشد معنایش ، نهی کننده است تورا ، است و اگر اسم فعل باشد معنایش ، کفایت می کند تو را ، است) قوله تعالى **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ** و قوله تعالى **وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا** .

قلت لا يكاد (جواب اول) يكفى تلك الآيات (و روايات) فى ذلك (ردع از عمل به خبر ثقه) فإنه مضافا إلى أنها (علاوه بر این که این آیات) **وردت إرشادا** (آیات وارد شده اند در حالی که ارشاد هستند^{۳۸}) إلى عدم كفاية الظن فى أصول الدين و لو سلم (جواب دوم - اگر قبول بشود اطلاق نهی در آیات و روايات نسبت به فروع دین) **فإنما المتيقن لو لا أنه (المتيقن) المنصرف إليه إطلاقها** (اگر اطلاق آیات منصرف به آن متيقن نباشند) هو (خبر المتيقن) **خصوص الظن الذى لم يقم على اعتباره حجة** (قدر متيقنى خصوص ظنى است که قائم نشده است بر حجیت ان ظن حجت و دلیلی) لا يكاد (جواب سوم - خبر فانه مضافا) **يكون الردع (منع از سیره) بها (آیات و روايات) إلا على وجه دائر و ذلك (بیان وجه دائر) لأن الردع بها (به وسیله ی آیات و روايات) يتوقف على عدم تخصيص عمومها (آیات) أو تقييد إطلاقها (آیات) بالسيرة (متعلق به عدم تخصيص) على اعتبار خبر الثقة و هو (عدم تخصيص و عدم تقييد) يتوقف على الردع عنها (سیره) بها (آیات و روايات) و إلا (اگر آیات و روايات رادع نباشند) لكانت (می باشد سیره) **مخصصة أو مقيدة لها (آیات و روايات را) كما لا يخفى .****

نوار ۱۷۸ : بیان یک اشکال

یک نفر می خواهد بگوید که به وسیله ی سیره اثبات نمی شود که خبر واحد حجت است .

اشکال : سیره نمی تواند دلیل بر حجیت خبر واحد باشد زیرا لازمه اش دور است .

حجیت خبر ثقه با سیره : متوقف بر عدم رادعیت آیات از سیره است . ما یک سیره داریم و یک آیات داریم . سیره می گوید خبر ثقه حجت است اما آیات می گویند به ظن عمل نشود و یکی از ظنون هم خبر ثقه است . حال اگر خواستید با سیره ، حجیت خبر ثقه را اثبات کنید ، این اثبات متوقف بر این است که آیات و روايات مانع از سیره نشوند . چون اگر آیات مانع شدند معنیش این است که خبر ثقه حجت نیست .

^{۳۸} استاد حیدری : اگر گسی بخواهد تحقیقی درباره ی اوامر مولوی و ارشادی انجام دهد ، ص ۲۱۳ بدایه الافکار را نگاه کنید (مرحوم میرزا حبیب الله رشتی)

و این عدم رادعیت خودش متوقف بر این است که سیره مخصص آیات باشد . چون اگر سیر مخصص آیات نباشد ، آیات مانع از سیره می شوند .

از آن طرف اگر سیره بخواهد آیات را تخصیص بزند متوقف بر این است که آیات مانع از سیره نشود . چون اگر آیات مانع از سیره شد ، سیره دیگر نمی تواند آیات را تخصیص بزند .

جواب صاحب کفایه :

[الاستدلال بسیره العقلاء علی حجیه الخبر الواحد]

لا يقال علی هذا (توقف رادع بودن آیات بر عدم مخصصیت) لا یكون اعتبار خبر الثقة بالسیره (نمی باشد حجیت خبر ثقة با سیره) أيضا (همان طور که رادع بودن آیات از سیره دوری است) إلا علی وجه دائر . فإن اعتبارها بها (حجت بودن خبر ثقة با سیره بالفعل) فعلا (قید اعتبار) یتوقف علی عدم الردع بها عنها (متوقف است بر عدم ردع به واسطه ی آیات از سیره) و هو (عدم رادعیت آیات از سیره - و از آن طرف عدم رد متوقف است بر تخصیص آیات به وسیله ی سیره یعنی اگر آیات بخواهد مانع از سیره نباشند متوقف است بر این که سیره مخصص آیات باشد) یتوقف علی تخصیصها (آیات) بها (سیره) و هو (مخصصیت سیره) یتوقف علی عدم الردع بها عنها .

نوار ۱۷۹ : جواب به اشکال جلسه قبل

جواب : حجیت خبر ثقة به واسطه ی سیره متوقف بر عدم ردع (عدم ردع آیات از سیره) نیست تا دور مستشکل لازم بیاید بلکه متوقف بر عدم علم به ردع و به عبارت دیگر عدم ثبوت ردع است . و عدم علم بنفسه حاصل است بدون این که متوقف بر چیزی باشد لذا دوری که مستشکل مطرح کرد ، لازم نمی آید .

توضیح : دیروز مستشکل گفت که ما به وسیله ی سیره نمی توانیم اثبات کنیم که خبر واحد حجت است . زیرا لازمه اش دور است زیرا اثبات حجیت خبر واحد به وسیله ی سیره متوقف بر این است که آیات و روایات مانع از سیره نشود و این که آیات مانع از سیره نشوند متوقف بر این است که سیره آنها را تخصیص بزند .

حالا اول درس امروز یعنی جواب به این اشکال . صاحب کفایه می فرماید اگر خواستیم حجیت خبر واحد را با سیره اثبات کنیم ، این متوقف بر عدم رادعیت آیات از سیره نیست تا دور لازم بیاید . بلکه متوقف بر عدم علم به رادعیت است . پس اگر بخواهید به وسیله ی سیره اثبات کنید که خبر واحد حجت است ، این فقط متوقف بر یک چیز است و آن این که شما علم نداشته باشید که آیات مانع از سیره است . و همین که علم نداشته باشید که آیات مانع از سیره اند ، سیره می شود حجت چون این سیره قبل از نزول آیات بوده است یعنی قبل از این که این آیاتی که می گویند به ظن عمل نکنید ، نازل بشوند مسلمان ها این سیره را داشته

اند که به خبر ثقه عمل می کرده اند ، بعد از این که این آیات نازل شد ، شک می کنیم که این آیات مانع از حجیت استصحاب می شوند یا خیر ، استصحاب حجیت سیره می کنیم .

و فقط در صورتی سیره حجت نیست که علم داشته باشیم که این آیات مانع از سیره هستند . اما همین که علم نداشتیم بر مانعیت آیات ، سیره بر حجیت خودش باقی می ماند . آن وقت این عدم العلم خودش حاصل است و متوقف بر چیز دیگری نیست .

بیان دو نکته :

۱. صاحب کفایه با اضافه کردن قید علم ، می گویند به اصطلاح مساله را برد روی مقام اثبات در حالی که مستشکل کلام را برده برد روی ثبوت .
۲. این حرفی که صاحب کفایه می زند صحیح نیست زیرا اگر حجیت خبر ثقه با سیره متوقف بر عدم علم به رادعیت بشود ، عدم علم بعد از تتبع می شود مجوز برای حجیت سیره .

تطبیق :

فإنه يقال إنما يكفي في حجيتها بها (كفايت می کند در حجیت خبر ثقه به واسطه ی سیره) عدم ثبوت الردع عنها (ثابت نشدن ردع از سیره یعنی برای ما ردع از سیره ثابت نشده باشد و این یعنی ما علم به ردع نداشته باشیم) لعدم (علت برای عدم ثبوت ردع - چرا ما علم نداریم که یک چیزهایی مانع از سیره است ؟ چون آن چیزی که صلاحیت داشته برای مانعیت از سیره وجود نداشته - چون که قیام نکرده است چیزی که صلاحیت داشته باشد برای ردع سیره - اگر کسی آمد و گفت آیات چی ، آیات ایا مانع نیستند ؟ می گوییم که نهایتاً شک می کنیم که آیات مانع از سیره هست یا نیست ، استصحاب حجیت سیره می کنیم چون قبل از نزول این آیات ، سیره ی مسلمین وجود داشته و حجت بوده است) نهوض ما يصلح لردعها (سیره) كما يكفي في تخصيصها لها (همان طور که کفایت می کند در تخصیص سیره ، آیات را) ذلك (عدم ثبوت ردع یا به عبارت دیگر عدم علم به ردع) كما لا يخفى . ضرورة (علت برای یکفی - چرا سیره می تواند آیات را تخصیص بزند ؟ یکبار شما علم دارید که آیات مانع از سیره است ، در این صورت سیره حجیت ندارد . اما یک مرتبه علم ندارید که آیات مانع از سیره است که در این صورت سیره حجت است و بعد عمومات و آیات را تخصیص می زند . سوال این است که چرا اگر ما علم نداشتیم که آیات مانع از سیره است ، می تواند سیره آیات را تخصیص بزند ؟ چون وظیفه تو این است که بر طبق سیره تا زمانی که یقین بر خلافش نداری عمل بکنی) أن ما (چیزی که سیره مستمره بر آن قائم شده است - که آن چیز در بحث ما عمل به خبر ثقه است) جرت عليه (جاری شده است بر آن چیز) السيرة المستمرة في مقام الإطاعة و المعصية و في استحقاق العقوبة بالمخالفة (با سیره) و عدم استحقاقها مع الموافقة و لو في صورة المخالفة (سیره) (عن الواقع يكون (خبر ان ما جرت عليه - می باشد عمل به خبر ثقه به حکم عقل در شرع متبع یعنی عقل می گوید در شرع هم باید از سیره تبعیت بشود چون امام معصوم علیه السلام سیره را امضاء فرموده است

(عقلا فی الشرع متبعا ما لم ينهض دليل على المنع عن اتباعه) (ما جرت عليه السيره) فی الشرعیات فافهم و تأمل (این جا خود صاحب کفایه فافهم را توضیح داده بعد دوباره در آخر توضیح فافهم آورده که فافهم ، این فافهم آخر اشاره دارد به این که اگر ما بخواهیم علم پیدا نکنیم متوقف است بر مخصص بودن چون اگر سیره مخصص آیات بود ، دیگر ما علم پیدا نمی کنیم یعنی اشکال دور به حال خودش باقی می ماند .)

مطلب جدید :

کسانی که می گفتند خبر واحد حجت است دلیل اولشان آیات بود که صاحب کفایه آیات را نپذیرفت و دلیل دومشان روایات بود که باز صاحب کفایه نپذیرفت و دلیل سومشان اجماع بود که اجماع ۳ شاخه داشت ، که دوتا را نپذیرفت لکن سیره را پذیرفت .

چهارمین دلیل بر حجیت خبر واحد ، عقل است . عقل چگونه دال بر حجیت خبر واحد است ؟ اولین نحوه ی عقل احتیاط است .

ما علم اجمالی داریم که در بین روایات و ادله ی دیگر (مثل اجماعات و شهرت ها) یک تکالیفی وجود دارد که بر گردن ما آمده است یعنی بعضی از این تکالیف مطابق با واقع هستند . به این می گویند علم اجمالی کبیر . ما علم اجمالی داریم که در بین روایات هم یک تکالیفی وجود دارد مثلا اگر ما ۳۰ هزار روایت داشته باشیم علم اجمالی داریم که بعضی از این روایات ، تکالیفی که بیان می کند همان تکالیف واقعیه ای است که بر گردن ما هست . به این می گویند علم اجمالی صغیر . عقل می گوید به همه ی روایات عمل بکن تا یقین پیدا بکنی که به تکالیفی که در این روایات وجود دارد و بر ذمه ات آمده است را عمل کرده باشی .

نوار ۱۸۰ : دلیل عقل بر حجیت خبر واحد

دلیل عقل به دو نحوه بیان شده است :

• نحوه ی اول : این نحوه ، در ۳ قدم بیان می شود

قدم اول : ما علم اجمالی داریم که در بین روایات و ادله ی دیگر مثل اجماعات و آیات و شهرت ها ، یک تکالیفی وجود دارد . یعنی ما علم اجمالی داریم که تکالیفی که به وسیله ی این روایات و ادله ی دیگر بیان می شود ، بعضی از این تکالیف بر گردن ما هست . به این می گویند علم اجمالی کبیر .

قدم دوم : ما علم اجمالی داریم که در بین روایات ، یک تکالیفی وجود دارد که بر گردن ما هست . به این می گویند علم اجمالی صغیر .

قدم سوم : عقل می گوید همان طور که اگر دو ظرف جلوی شما هست و علم اجمالی دارید که یکی از آنها خمر است و در این جا احتیاط بر شما واجب است و باید از هر دو اجتناب کنی ، در این جا هم که شما علم اجمالی دارید که در بین روایات تکالیفی وجود دارد که بر گردن شما آمده است ، عقل می گوید بر شما لازم است که بر تمام روایات عمل بکنی مگر آن روایاتی که شرایط حجیت را ندارد مثل خبر فاسق .

تطبیق :

فصل فی الوجوه العقلیة التي أقيمت علی حجة الخبر الواحد .

أحدها (یکی از وجوه عقلیه) العلم الإجمالي بصدور جملة من الأخبار

أنه (صاحب کفایه علم اجمالی صغیر را این گونه تقریر کرده است : من علم اجمالی دارم که در بسیاری از این روایت ها ، یک تکالیفی وجود دارد که بر گردن ما آمده است . و این لازمه اش این است که بسیاری از این روایات از امام معصوم علیه السلام صادر شده باشد زیرا تا روایت از معصوم صادر نشده باشد ، تکالیفی بر گردن ما نمی آید . حالا صاحب کفایه دارد لازم را می گوید یعنی می فرماید ما علم اجمالی داریم که بسیاری از این روایات از معصوم علیه السلام صادر شده است و این حرف ناشی از آن علم اجمالی صغیر است) **يعلم إجمالاً بصدور كثير مما (از اخباری که) بأیدینا (در دست ماست) من الأخبار من الأئمة (متعلق به صدور) الأطهار عليهم السلام بمقدار (صفت برای کثیر مما بایدینا من الاخبار - که ان کثیر از اخبار ، به مقداری است که وافی می باشد به اکثریت فقه) واف بمعظم الفقه .**

(۵) تا ظرف جلوی ما هست . ما علم اجمالی داریم که بعضی از ظروف خمر است . انگشت می گذاریم روی ظرف اول ، علم اجمالی داریم یا این خمر است یا بقیه . انگشت می گذاریم روی ظرف دوم ، علم اجمالی داریم یا این خمر است یا بقیه . همین طور تا آخر . حالا دو عادل خبر داده اند که ظرف اول خمر است . ظرف اول را می گذاریم کنار . ایا نسبت به بقیه باز علم اجمالی داریم ؟ خیر علم اجمالی نداریم . چون احتمال دارد آن بعضی که علم اجمالی داریم خمر است ، همان ظرف اولی باشد که بینه گفته خمر است .

شما جلوی چشمتان تعداد زیادی روایت بگذارید ، و یک تعداد زیادی ادله ی دیگر هم بگذارید . شما علم اجمالی دارید که در بین این ادله (روایات و ادله ی دیگر) یک تکالیفی وجود دارد که بر گردن ما آمده است . اسم این را گذاشتیم علم اجمالی کبیر . و ما علم اجمالی داریم که در روایات یک تکالیفی وجود دارد که بر گردن ما آمده اند . صاحب کفایه می فرماید این تکالیفی که شما علم اجمالی دارید که در روایات وجود دارد اگر علم تفصیلی بود ، آن علم اجمالی کبیر را منحل می کرد به علم تفصیلی و شک بدوی . (**بحیث لو علم تفصیلاً (به گونه ای که اگر علم تفصیلی پیدا می شد به ان مقدار) ذاک المقدار (آن مقدار از اخباری که وافی به معظم فقه است) لانحل علمنا الإجمالي (کبیر) بثبوت التكاليف بين الروایات و سائر الأمارات**

إلى العلم (متعلق به انحل - منحل می شود علم اجمالی کبیر به علم تفصیلی به تکالیف) التفصیلی بالتکالیف فی مضامین (صفت تکالیف - تکالیفی که در مضمون اخباری که صادر شده اند و علم تفصیلی به ان اخبار داریم) الأخبار الصادرة المعلومه تفصیلا و (عطف بر علم تفصیلی) الشک البدوی فی ثبوت التکلیف فی مورد سائر الأمارات الغير المعتبره و لازم ذلك (علم اجمالی به صدور کثیری از اخبار) لزوم العمل علی وفق جميع الأخبار المثبتة (مثبت تکلیف) و جواز العمل علی طبق النافی (نافی تکلیف مثلا یک روایت می گوید نماز جمعه واجب نیست) منها (اخبار) فیما إذا لم یکن فی المسألة (مساله ای که روایت درباره ی ان مساله گفته تکلیفی وجود ندارد) أصل مثبت له [یثبت له] من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب (از فیما إذا لم یکن تا این جا قید است برای جواز عمل یعنی می خواهد بگوید در کجا جایز است که به اخباری که نفی تکلیف می کنند عمل بشود) بناء علی جریانہ فی أطراف ما علم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة فی بعضها أو قیام أماره معتبره علی انتقاضها فیہ و إلا لاختص عدم جواز العمل علی وفق النافی بما إذا کان علی خلاف قاعدة الاشتغال .

نوار ۱۸۱ : تقریر دوم از دلیل عقل ،

و فيه أنه لا یکاد ینهض علی حجة الخبر بحيث یقدم تخصیصا أو تقييدا أو ترجیحا علی غیره من عموم أو إطلاق أو مثل مفهوم و إن کان یسلم عما أورد علیه من أن لازمه الاحتیاط فی سائر الأمارات لا فی خصوص الروایات لما عرفت من انحلال العلم الإجمالی بینهما بما علم بین الأخبار بالخصوص و لو بالإجمال فتأمل جيدا.

کسانی که برای حجیت خبر واحد دلیل اقامه کرده اند یکی از این ادله ی انها عقل است . عقل به دو سه گونه تقریر شده است . تقریر اول بیان شد . حالا می خواهیم تقریر دوم عقل را بیان کنیم که این تقریر ، بیان مرحوم فاضل تونی است.

ثانیها (وجوه) : ما ذکره (وجهی است که ذکر کرده است ان وجه را) فی الوافیة

(مرحوم فاضل تونی هر خبری را نمی خواهد حجت بکند ، بلکه خبر واحدی را حجت می کند که ۳ شرط داشته باشد . اول : آن خبر واحد در کتاب هایی باشد که مورد اعتماد شیعه است مثلا در کتب اربعه باشد . دو : یک گروهی از علمای شیعه به این خبر واحد عمل کرده باشند . سه : باید رد روشنی نداشته باشد .) مستدلا علی حجة الأخبار (اخبار واحد) الموجودة فی الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الأربعة (بیان شرط اول) مع (شرط دوم) عمل جمع به من (شرط سوم) غیر رد ظاهر و هو (ما ذکره - وجهی که صاحب وافیة ذکر کرده است عبارت است از) أنا (مقدمه ی اول) نقطع ببقاء التکلیف إلى يوم القيامة سيما بالأصول (مسائل زیربنائی و ریشه ای دین) الضرورية كالصلاة و الزكاة و الصوم و الحج و المتاجر

و الأنكحة و نحوها مع (مقدمه ی دوم) أن جل أجزاءها (اصول ضروریه - صلاه) و شرائطها و موانعها إنما یثبت (ثابت می شوند این اکثر اجزاء و شرایط و موانع) بالخبر الغير القطعی (خبر واحد) بحیث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور (اصول ضروریه) عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بخبر الواحد (به گونه ای که اگر به خبر واحد عمل نکنی ، حقیقی برای این امور و اصول ضروریه باقی نمی ماند یعنی مثلا صلا از صلاه بودن خارج می شود) و من أنکر (و کسی که انکار کند خروج را ، یعنی کسی بگوید من به خبر واحد عمل نمی کنم در عین حال صلاه ، صلاه می ماند) فإنما ینکره باللسان و قلبه (من انکر) مطمئن بالإیمان انتهى .

و (صاحب کفایه می گوید اولاً صاحب وافیہ این ۳ شرط را از کجا آورده است ؟ ایشان می فرماید اجزاء و شرایط و موانع فقط در اخباری که این ۳ شرط را دارند که نیست ، هم در این نوع اخبار است و هم در غیر این نوع) آورد علیه (وجه دوم عقل) أولاً بأن العلم الإجمالی حاصل بوجود الأجزاء و الشرائط بین جميع الأخبار لا خصوص الأخبار المشروطة بما (شروط ثلاثه) ذکره (ذکر کرد صاحب وافیہ این شروط ثلاثه را) . فاللازم حينئذ (حین علم اجمالی به وجود اجزاء و شرایط بین جمیع اخبار) إما الاحتیاط و (تفسیر احتیاط) العمل بكل خبر دل علی جزئیة شیء أو شرطیته و إما العمل بكل خبر ظن صدوره مما دل علی الجزئیة أو الشرطیة [إما الاحتیاط أو العمل بكل ما دل علی جزئیة شیء أو شرطیته]

قلت : (می خواهد با این قلت حرف صاحب وافی را تایید بکند . تمام خبرهای واحد را در نظر بگیرید . ما دو تا علم اجمالی داریم . علم اجمالی داریم که اجزاء و شرایط و موانع در کل اخبار واحد وجود دارد یعنی هم در آن خبرهای واحدی که دارای ۳ شرط هستند و هم در خبر های واحدی که آن ۳ شرط را ندارند . یک بخشی از روایات را همان روایاتی در نظر بگیرید که دارای ۳ شرط هستند . حالا شما می توانی بگویی که من علم اجمالی دارم که یا این خبر واحد بیان اجزاء و شرایط می کند یا بقیه ی اخبار . صاحب کفایه می گوید همین خبر های واحدی که ۳ شرط را دارند ، می گوید من علم اجمالی دارم که در بین این ها ، بیان اجزاء و شرایط و موانع شده است . به این می گویند علم جمالی صغیر . حال خبر های واحدی که صاحب وافی می گوید را می گذاریم کنار . نسبت به بقیه علم اجمالی دارید که در آنها بیان اجزاء و شرایط و موانع شده است ؟ خیر زیرا احتمال دارد که آن مقداری که احتمال می دادی در بین تمام روایات ، بیان اجزاء و شرایط شده همان هایی باشد در همان خبر هایی باشد که دارای ۳ شرط هستند . لذا علم اجمالی کبیر منحل می شود و وقتی منحل شد وظیفه ی ما عمل کردن به خبرهایی است که دارای ۳ شرط می باشند) یمكن أن یقال إن العلم الإجمالی (به وجود اجزاء و شرایط و موانع - علم اجمالی کبیر) و إن کان حاصلًا بین جميع الأخبار إلا أن العلم (اجمالی صغیر) بوجود الأخبار الصادرة عنهم علیهم السلام بقدر الكفاية بین تلك الطائفة (آن طائفه ای است که دارای آن ۳ شرط هستند) أو العلم (علم اجمالی داریم) باعتبار طائفة (به حجیت بعضی) كذلك (به مقدار کفایت) بینها (تلك الطائفة) یوجب (خبر الان العلم - علم اجمالی صغیر سبب می شود) انحلال ذاک العلم الإجمالی (منحل شدن علم اجمالی کبیر را) و صیرورة غیره (و می گردد

غیر آن طائفه - یعنی آن روایاتی که آن ۳ شرط را ندارند (خارجا عن طرف العلم) (اجمالی) کما مرت
إليه (خروج) الإشارة في تقريب الوجه الأول

نوار ۱۸۲ : تصحیح ایراد شیخ بر دلیل ،

کلام شیخ انصاری : ایشان می فرماید ما خبرهای زیادی داریم . علم اجمالی داریم که در بین این خبرها
اجزاء و شرایطی و موانع بیان شده است . این علم اجمالی سبب می شود که ما به تمام خبرهای واحد عمل
بکنیم .

رد صاحب کفایه بر شیخ انصاری : این خبر های واحد یک تعدادی از آنها ، خبری است که در کتاب های
مورد اعتماد شیعه هست ، جمعی از علمای شیعه به آنها عمل کرده اند و کسی هم رد این اخبار نکرده . ما
اسم این اخبار را می گذاریم خبرهای مشروط . صاحب کفایه می فرماید در این خبرهای مشروط ما علم
اجمالی داریم که این نمازی که می خواهیم بخوانیم اجزاء و شرایطش در این خبرهای مشروط است . لذا به
وسیله ی این علم اجمالی ، آن علم اجمالی کبیر منحل می شود .

تایید کلام شیخ : صاحب کفایه در درس امروز می خواهد حرف شیخ را تایید کند .

- **راه اول :** این علم اجمالی صغیر به اندازه ی آن علم اجمالی کبیر نیست . یعنی این که مثلا شما در
علم اجمالی بزرگ علم داشتی که اجزاء و شرایط نمازی که می خوهم بخوانم در این اخبار است . ان
معلوم بالاجمال (اجزاء و شرایط) فرض کن ۱۰۰ تا هستند . اما در علم اجمالی صغیر ، ۵۰ روایتش
این اجزاء و شرایط را بیان می کند . در نتیجه علم اجمالی کبیر منحل نمی شود .
- **راه دوم :** ما یک علم اجمالی سومی داریم . ما علم اجمالی داریم که در بین همه ی خبرهای واحد ،
یک اجزاء و شرایطی بیان شده که اجزاء و شرایط نمازی هستند که خدا می خواهد نمازمان با این
اجزاء و شرایط باشد . این علم اجمالی کبیر . ما علم اجمالی داریم که در بین خبرهای مشروط ، هم
یک اجزاء و شرایطی بیان شده است . یک علم اجمالی دیگر هم داریم و ان این که علم اجمالی داریم
در غیر این خبرهای مشروط هم علم اجمالی وجود دارد یعنی در بین این خبرهای غیر مشروط هم
اجزاء و شرایطی بیان شده که من باید این اجزاء و شرایط را در نمازم بیاورم .

اشکال دیگری از صاحب کفایه بر فاضل تونی :

ایشان می فرماید المفید لایحصل و الحاصل لایفید . المفید و ان چیزی که ما به دنبال آن هستیم چیست ؟
ما به دنبال این هستیم که اثبات کنیم که خبر واحد حجت است و با این خبر واحد که ثابت شد حجت است
بتوانیم عمومات را تخصیص و مطلقات را تقیید بزنیم . اما ما متاسفانه با دلیل فاضل تونی نمی توانیم به این
هدف برسیم .

فاصل تونی اثبات کرد که از باب احتیاط باید به تمام خبرها عمل بکنیم . مستند فاصل تونی شد احتیاط . احتیاط اصل عملی است . آمدیم یک دلیلی مطلق یا عام بود مثلا دلیل می گوید سوره در صلاه واجب نیست . حالا شما یک خبر واحد می گوید سوره در نماز واجب است . ایا با این خبر واحد می توان دلیل عام را تخصیص زد ؟ خیر چون حجیت این خبر های واحد از طریق احتیاط که اصل عملی است ثابت شده است و با وجود عام و مطلق نوبت به اصل عملی نمی رسد . در نتیجه آن چیزی که ما دنبال آن هستیم با این دلیل به آن نمی رسیم . بله به این می رسیم که عمل کردن به خبرهای واحد از باب احتیاط ، واجب است البته در صورتی در مقابل آنها عموم یا اطلاقی نباشد .

تطبیق :

اللهم (تصحیح ایراد شیخ بر دلیل) **إلا أن يمنع عن ذلك** (انحلال علم اجمالی کبیر) و ادعی عدم الكفایة (عدم کفایت خبر های معلوم الصدور یا معلوم الحجیت ، به ان مقدار معلوم بالاجمال در ان علم اجمالی کبیر) **فیما** (در اخباری که) **علم بصدوره** (علم داریم به صدورش مثل خبر متواتر) **أو اعتباره** (یا علم داریم به حجیتش مثل خبر عادل) **من تلك الطائفة** (خبرهای مشروط) **أو ادعی العلم بصدور أخبار آخر بین غیرها فتأمل .**

و ثانياً بأن قضیته (مقتضای دلیل عقلی دوم – می خواهد بگوید این دلیل اخص از مدعی است) **إنما هو العمل بالأخبار المثبتة للجزئية أو الشرطية دون الأخبار النافية لهما** (در حالی که بحث ما درباره ی مطلق اخبار واحد بود) .

و الأولى أن یورد علیه (دلیل عقلی دوم) **بأن قضیته إنما هو الاحتیاط بالأخبار المثبتة** (به وسیله ی عمل کردن به اخبار مثبتة احتیاط می کنیم) **فیما لم تقم حجة معتبرة علی نفيهما** (در جائی که قائم نشده باشد یک حجت معتبر بر نفی جزئیت و شرطیت) **من (بیان حجة معتبره) عموم دلیل أو إطلاقه لا الحجية** (عطف بر الاحتیاط – مقتضای دلیل عقلی دوم احتیاط است نه حجیت قوی به طوری که حجیت خبر واحد سبب تخصیص یا تقیید شود) **بحیث یخصص** (به گونه ای که تخصیص خورده شود عموم) **أو یقید بالمثبت منها** (به واسطه ی مثبت از اخبار- یعنی اخباری که اثبات جزئیت و شرطیت می کنند) **أو یعمل بالنافی** (خبرهایی که نفی جزئیت و شرطیت می کنند) **فی قبال حجة علی الثبوت لو كان** (اگر حجت بر ثبوت بوده باشد اصل عملی) **أصلا كما لا یخفی .**

نوار ۱۸۳: بیان سوم دلیل عقل

کسانی که می گویند خبر واحد حجت است ، چند دلیل دارند که آیات و روایات و اجماع را بیان کردیم . رسیدیم روی عقل . یعنی می گویند که عقل می گوید خبر واحد حجت است . این عقل به چه شکل و بیانی می گوید خبر واحد حجت است ، در این جا ۳ بیان وجود دارد که بیان اول و دوم را بیان کردیم الان رسیدیم به بیان سوم از دلیل عقل .

بیان سوم از دلیل عقل^{۳۹} : این بیان ۴ مرحله دارد :

❖ **مرحله ی اول** : مراجعه کردن به کتاب و سنت واجب است برای این که احکام دین را بدست بیاوریم.

❖ **مرحله ی دوم** : مکلف دو صورت دارد :

۱. گاهی مکلف مراجعه می کند به کتاب و سنت به طوری که برایش علم یا ظن خاص به حکم پیدا می شود .

۲. گاهی مکلف مراجعه می کند به کتاب و سنت اما این مراجعه اش به شکلی که برایش علم آور یا ظن خاص آور باشد ، نیست یعنی ظن پیدا می کند اما این ظن از ظنون خاص که شارع مقدس آن را حجت کرده است ، نیست .

❖ **مرحله ی سوم** : عقل می گوید اگر مراجعه به نحوه ی اول نشد ، مراجعه به نحوه ی دوم لازم است . چون وظیفه ی مجتهد این است که مراجعه به کتاب و سنت داشته باشد . اگر نحوه ی اول شد فیهما و نعم المطلوب . اما اگر نحوه ی اول نشد ، نمی شود که مراجعه را کلاً بگذاری کنار بلکه باید به نحوه ی دوم مراجعه کنید .

❖ **مرحله ی چهارم** : یکی از مصادیق ظن خبر واحد است در نتیجه عقل می گوید برای این که مراجعه به سنت بر زمین نماند ، واجب است که به خبر واحد عمل کنی و این یعنی خبر واحد حجت است .

اشکالات صاحب کفایه بر بیان سوم دلیل عقلی :

• اشکال اول :

این دلیل مقتضایش این است که ما مراجعه کنیم به خبر متیقن الاعتبار (خبری که یقین داریم به حجت بودنش) . چون گفتیم که وظیفه ی ما مراجعه کردن به کتاب و سنت است برای بدست آوردن حکم . و اگر می خواهی حکم را بدست بیاوری در مرحله ی اول باید به خبر متیقن الاعتبار مراجعه

^{۳۹} استاد حیدری : این بیان مال مرحوم محمد تقی اصفهانی است که معروف به صاحب حاشیه است . ایشان برادر صاحب فصول است . که ایشان مولف هدایه المسترشدین است . ایشان قطعاً سوادش از برادرش صاحب فصول بیشتر بوده لکن گمنام بوده است . هر سوال اصولی که شما دارید تقریباً جوابش در هدایه المسترشدین هست . البته به شرطی که جزء مسائل مستحدثه اصولی نباشد .

کنی تا حکم را بدست بیاوری . و این خبرهایی که یقین داریم به حجیت آنها اگر وافی به معظم فقه بود یعنی اکثر مسائلی که ما مبتلی به به آن مسائل هستیم را حل کرد ، که فبها و در این صورت به اکثر مسائل به خبر متیقن الاعتبار عمل و در بقیه مسائل به اصل عملی رجوع می کنیم و اگر این اخبار متیقن الاعتبار معظم مسائل فقهی که ما به آنها مبتلی به هستیم را حل نکرد ، باید برویم مرحله ی بعد .

ثالثها (وجوه عقلیه) :

ما (وجهی که افاده کرده است ان وجه را) **أفاده بعض المحققين بما ملخصه**^{۴۰} : أنا (مرحله ی اول) **نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع إلى الكتاب و السنة إلى يوم القيامة . فإن (مرحله ی دوم) تمكنا من الرجوع إليهما (اگر قدرت داشتیم ما به رجوع به کتاب و سنت) علی نحو يحصل العلم بالحكم (به گونه ای که با آن مراجعه علم به حکم حاصل می شود) أو (عطف بر علم) ما بحكمه (یا حاصل می شود چیزی که در حکم علم به حکم است یعنی ظن خاص) فلا بد من الرجوع إليهما (کتاب و سنت) كذلك (علی نحو يحصل العلم بالحكم او ما بحكمه) و إلا (اگر قدرت نداریم به مراجعه کردن به کتاب و سنت به گونه ای که باعث علم یا ظن خاص به حکم شود) فلا محيص عن الرجوع علی نحو يحصل الظن (ظن مطلق) به (حکم) **فی الخروج (متعلق به رجوع - بیان می کند که چرا باید رجوع کنیم لو ظنی باشد ؟ می گوید برای این که از عهده ی آن تکلیف (وجوب رجوع به کتاب و سنت) خارج بشویم) عن عهده هذا التكليف .** این عبارت در واقع تکرار و الا فلامحیص است (**فلو لم يتمكن من القطع بالصدور (مثل خبر متواتر) أو الاعتبار (خبر عادل - ظن خاص) فلا بد من التنزل إلى الظن بأحدهما**^{۴۱} .**

و فيه (وجه سوم دلیل عقلی) **أن قضية بقاء التكليف (وجوب رجوع به کتاب و سنت) فعلا بالرجوع إلى الأخبار الحاكية للسنة كما صرح بأنها (اخباری حاکیه) المراد منها (مراد می باشد از سنت یعنی گفته است که مراد من از سنت اخبار حاکی از سنت است) فی ذیل کلامه زید فی علو مقامه ، إنما هی (خبر ان قضیه ، می باشد مقتضای بقاء تکلیف) الاقتصار فی الرجوع إلى الأخبار المتیقن الاعتبار (این است که در مراجعه به اخبار ، اکتفا بشود به اخبار متیقن الاعتبار) **فإن وافی (اگر وافی بود متیقن الاعتبار به معظم مسائل فقهیه - جواب فان وافی حذف شده است و عبارت است از فبها یعنی به همین متیقن الاعتبار****

^{۴۰} استاد حیدری : این جا مراجعه کنید به عنایه الاصول

^{۴۱} استاد حیدری : بیانی که صاحب کفایه از مرحوم اصفهانی (صاحب هدایه المسترشدین) دارد صحیح نیست و مرحوم اصفهانی این مطلب را نمی خواهد بگوید زیرا ایشان می خواهد بگوید مکلف دو حالت دارد در هنگام مراجعه ، یک مرتبه این چیزی که مکلف به آن مراجعه کرده است یقین دارد قرآن است و تحریف نیست ، یقین دارد سنت است و روایت ساختگی نیست در حالی که صاحب کفایه کلام را برد روی حکم . مرحوم اصفهانی کلام را برده است روی قرآن بودن ، سنت بودن نه روی حکم .

عمل می کنی) و إلا (اگر وافی به معظم مسائل فقهیه نبود) اُضیفِ إلیه (اضافه می شود به متیقن الاعتبار (الرجوع إلی ما هو المتیقن اعتباره بالإضافة) رجوع کردن به خبری که ان خبر متیقن می باشد حجیت ان خبر بالنسبه مثلا حسن نسبت به موثق متیقن است) لو كان (اگر بوده باشد متیقن الاعتبار نسبی) و إلا (اگر متیقن الاعتبار نسبی وجود نداشت) فالاحتیاط بنحو عرفت لا الرجوع إلی ما (خبری که) ظن اعتباره (ظن به حجیت آن خبر داریم) و ذلك (علت احتیاط و عدم رجوع به ظنی الاعتبار) للتمكن من الرجوع علما تفصیلا (در متیقن الاعتبار) أو إجمالا (در احتیاط) فلا وجه معه (رجوع علمی تفصیلی یا اجمالی) من الاكتفاء بالرجوع إلی ما ظن اعتباره .

نوار ۱۸۴ : بیان اشکالات صاحب کفایه بر بیان سوم دلیل عقل

اشکالات صاحب کفایه بر بیان سوم از دلیل عقل :

• اشکال اول :

قدم اول : وظیفه ی مجتهد در وهله ی اول مراجعه کردن به خبرهای متیقن الاعتبار است (یعنی خبرهایی که یقین به حجیت آنها داریم)

قدم دوم : بعد از مراجعه به خبرهای متیقن الاعتبار ، این خبرها از دو حالت خارج نیستند :

۱. یا وافی به معظم مسائل فقهیه هستند . یعنی در اکثر مسائل فقهیه ما خبر متیقن الاعتبار داریم . در این صورت در هر مساله ای که خبر متیقن الاعتبار وجود داشت به آن خبر عمل می کنیم و در مسائلی که در آن چنین خبری وجود نداشت ، به اصل عملی رجوع می کنیم.
۲. یا وافی به معظم مسائل فقهیه نیستند . یعنی در اکثر مسائل فقهیه خبر متیقن الاعتبار وجود ندارد . در این صورت مراجعه می کنیم به متیقن الاعتبار نسبی . منظور از متیقن الاعتبار نسبی این است که مثلا روایت حسن نسبت به موثق ، متیقن الاعتبار نسبی است و همچنین موثق نسبت به ضعیف .

تا این جا در وهله ی اول بود اما در وهله ی دوم می دانیم که خبرهای متیقن الاعتبار وافی به معظم مسائل فقهیه نیستند یعنی مسائلی خیلی زیادی روبروی ما است که خبر متیقن الاعتبار در آنها وجود ندارد ، و فرض این است متیقن های نسبی هم در کار نیست یعنی غیر از خبر صحیح همه در مرتبه ی واحده هستند و مساوی هستند . در این جا وظیفه ی مجتهد این است که ان مقدار از مسائل که خبر های متیقن الاعتبار حکم آنها را مشخص کرده است ، عمل می کند بر طبق خبر متیقن الاعتبار و نسبت به بقیه ی مسائل باید احتیاط کرد و احتیاط کردن به این است که هر روایتی که می گوید فلان چیز جزء نماز است ، انجام بدهیم .

قدم سوم : مستدل می گفت که ما مراجعه می کنیم به متیقن الاعتبار ، اگر متیقن الاعتبار نبود مراجعه می کنیم به ظنی الاعتبار . صاحب کفایه می فرماید خیر وظیفه این است که به احتیاط مراجعه کنی چون یک تکلیفی به گردن شما آمده بود .

تطبیق : در جلسه قبل پیاده شد .

نوار ۱۸۵ : ادامه ی اشکالات صاحب کفایه بر بیان سوم دلیل عقلی

اشکالات صاحب کفایه بر بیان سوم از دلیل عقلی :

- **اشکال دوم :** ایشان می فرماید که گفته شد که بر ما واجب است که مراجعه کنیم به کتاب و سنت ، مرادتان از سنت چیست ؟ در این که مراد از سنت چیه ، دو احتمال است :
 - ❖ **احتمال اول :** اگر مراد از سنت ، روایات است ما تنها به دو دسته از روایات می توانیم مراجعه کنیم : روایتی که معلوم الصدور است مثل خبر متواتر ، روایتی که متیقن الاعتبار است بالخصوص یعنی روایتی که یقین داریم حجت شده است . اما شما گفتید که ما به خبر ظنی الاعتبار مراجعه می کنیم و این غیر از آن دو است .
 - ❖ **احتمال دوم :** اگر مراد از سنت قول و فعل و تقریر معصوم (علیه السلام) باشد ، شما در ذیل کلامت فرموده ای که مراد من از سنت این معنی نیست .

تطبیق :

هذا مع أن مجال المنع (میدان منع کردن) عن ثبوت التكليف بالرجوع إلى السنة بذاک المعنى (به معنای خبر) فیما (در موردی که) لم يعلم بالصدور و لا بالاعتبار بالخصوص (خبری که حجیت آن بالخصوص و با دلیل خاص ثابت شده است) ، واسع (خبر آن مجال المنع) .

- **اشکال سوم (اشکال شیخ) :** مرحوم اصفهانی فرمود که به روایات مراجعه می کنیم . ما سوال می کنیم که علت این که به روایات مراجعه می کنیم چیست ؟ در این علت دو احتمال است :
 - ❖ **احتمال اول :** یحتمل شما علم دارید که مکلف به یک تکالیفی هستید و می خواهید با مراجعه کردن به روایات آن تکالیف را از گردنت برداری . اگر دلیل شما این باشد ، این دلیل شما دلیل مسقلی از دلیل انسداد نیست یعنی همان دلیل انسداد است .
 - ❖ **احتمال دوم :** اگر دلیل رجوع کردن به روایات این باشد که ما علم اجمالی داریم که از بین این همه روایت ، یک تعدادی از این روایات از معصوم (علیه السلام) صادر شده است . لذا

به همه اش مراجعه می کنیم تا به انهایی که از معصوم (علیه السلام) صادر شده اند ، عمل کرده باشیم . اگر دلیل شما از رجوع به روایات این باشد ، این همان دلیل اول است .

اشکال صاحب کفایه به اشکال سوم :

صاحب کفایه می فرماید این اشکال وارد نیست زیرا مرحوم اصفهانی که گفته است ما به روایات مراجعه می کنیم علتش نه اولی است و نه دومی بلکه علتش یک تکلیف است یعنی علت رجوع به روایات این است که رجوع به روایات بر ما واجب شده است .

تطبیق :

و أما الإيراد (شیخ انصاری) علیه (وجه سوم و بیان سوم دلیل عقلی) بر رجوعه (رجوع می کند این ایراد به) إما إلى دليل الانسداد لو كان ملاك (اگر باشد علت و ملاک وجه سوم) دعوى العلم الإجمالی بتكاليف واقعية و إما إلى الدليل الأول لو كان ملاك دعوى العلم بصدور أخبار كثيرة بين ما بأيدينا من الأخبار .

ففيه (در این ایراد است) أن ملاك (علت وجه سوم) إنما هو دعوى العلم بالتكليف بالرجوع إلى الروایات فی الجملة (با قطع نظر از نوع روایت) إلى يوم القيامة . فراجع تمام كلامه تعرف حقيقة مرآه .

فصل فی الوجوه (ادله ای که اقامه کرده اند علما این ادله را) التي أقاموها على حجية الظن و هي أربعة

۴۲

۴۲ استاد حیدری : بهترین کسی که دلیل انسداد را توضیح داده است میرزای قمی است . وحید بهبهانی از جمله کسانی است که انسدادی است . و همچنین صاحب ریاض .

نوار ۱۸۶: ادله ی حجیت ظن

یک مجتهد ظن به حکم شرعی پیدا کرده است ، حالا ما می خواهیم بگوییم این ظن حجت و دلیل است . و مجتهد می تواند به استناد این ظن فتوا بدهد . مثلا شما از حرف یک متخصص قلب که می گوید سیگار کشیدن فایده دارد ، ظن پیدا می کنید به جواز کشیدن سیگار . الان برای شمای مجتهد ظن به جواز سیگار کشیدن پیدا شده است . حالا می خواهیم دلیل بیاوریم که این ظن حجت و دلیل است .

ادله ی حجیت ظن :

• دلیل اول :

قدم اول : وقتی مجتهد به یک حکمی ظن دارد یعنی ظن دارد که در مخالفت با این حکم ضرر است. مجتهد به یک حکمی ظن دارد . این حکم را در نظر بگیرید . خصوصیت حکم چیست ؟ خصوصیت حکم شرعی این است که در مخالفتش ضرر است . وجوب نماز جمعه یک حکم شرعی است و خصوصیتش این است که در مخالفتش ضرر وجود دارد یعنی اگر کسی نماز جمعه نخواند متضرر می شود .

حالا مجتهد وقتی که به یک حکمی ظن دارد ، این ملازم این است که ظن پیدا بکند که در مخالفت با این حکم ضرر است .

قدم دوم : دفع ضرر مظنون واجب است . یعنی اگر شما ظن به ضرر دارید بر شما واجب است که این ضرر را دفع بکنید .

مثلا شما ظن دارید که اگر این پنجره را باز بکنید ، می افتید پایین . عقل می گوید دفع ضرر مظنون واجب است .

قدم سوم : این که عقلا می گویند دفع ضرر مظنون واجب است معلوم می شود که ظن را حجت می دانند زیرا اگر آن را حجت نمی دانستند حکم به وجوب دفع ضرر مظنون نمی کردند .

تطبیق :

الأول [قاعدة وجوب دفع الضرر المظنون]

أن فی مخالفة المجتهد لما ظنه (چیزی را که ظن دارد مجتهد آن چیز را) من الحكم الوجوبی أو التحریمی مظنةً (خبر ان فی المخالفة) للضرر و دفع الضرر المظنون لازم (در نتیجه معلوم می شود که ظن حجت است که مخالفت با آن ضرر دارد) .

أما الصغرى فلأن الظن بوجوب شيء (مثل صلاه) أو حرمة (مثل غيبه) يلزم (ملازم می باشد ظن به وجوب یا حرمت شی) الظن بالعقوبة على مخالفته (ظن) أو الظن بالمفسدة فيها (مخالفت با ظن) بناء على تبعية الأحكام للمصالح و المفاسد .

و أما الكبرى فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون و لو لم نقل بالتحسين و التقبيح (رد بر عضدی است ، می گوید هرچند ما قائل به حسن و قبح عقلی نباشیم ، معتزله و شیعه قائل به حسن و قبح عقلی هستند یعنی این دو گروه می گویند افعال ذاتا و با قطع نظر از امر و نهی شارع حسن و قبیح هستند در حالی که اشاعره می گویند اگر امر و نهی شارع را کنار بگذاریم افعال نه حسن هستند و نه قبیح . بعد دو گروه می گویند عقل انسان می تواند حسن و قبح افعال را درک بکند . بعد می گویند بین درک عقل و حکم شرع ملازمه است و در مرحله ی بعد بعضی از این دو گروه می گویند حکم عقل حجت است . حالا این اقا می گویند دفع ضرر مظنون واجب است چه ما معتقد به حسن و قبح عقلی باشیم یا نباشیم . یعنی اگر می گوئیم دفع ضرر مظنون واجب است این مبتنی بر حسن و قبح عقلی نیست . زیرا حتی اشاعره هم که حسن و قبح عقلی را قبول ندارند می گویند دفع ضرر مظنون واجب است (لوضوح) بدلیل این که علت حکم به وجوب دفع ضرر مظنون منحصر به حسن و قبح عقلی نیست) عدم انحصار ملاک حکمه (عقل) بهما (تحسین و تقبیح) بل (این عبارت دو ترکیب دارد :

ترکیب اول : التزامه اسم یکون باشد و مثل الالتزام خبر آن است . طبق این احتمال معنی این گونه می شود ، بلکه می باشد ملتزم شدن عقل به دفع ضرر مظنون (عقل می گوید دفع ضرر مظنون واجب است) بلکه ضرر محتمل (ولو مظنون نباشد و به صورت شک باشد) به عنوان این که آن ضرر مظنون و محتمل ، ضرر مظنون و محتمل است ، ولو عقل استقلال نداشته باشد به حسن و قبح ، حالا خبر آمد . (می خواهد بگوید که حکم عقل به دفع ضرر مظنون مثل حکم عقل به حسن و قبح عقلی است) می گوید این التزام عقل مثل ملتزم شدن عقل است به انجام دادن چیزی که حکم می کند عقل به حسن او)

ترکیب دوم : یکون اسمش ملاک حکم عقل است و التزامه را خبرش است و بعد این مثل می شود صفت برای مفعول مطلق محذوف یعنی این گونه می شود : یکون (اسم : ملاک حکم عقل) التزامه ، التزاما مثل الالتزام (

یکون التزامه بدفع الضرر المظنون بل المحتمل بما هو كذلك و (در واقع توضیح بما هو كذلك است) لو لم يستقل بالتحسين و التقبيح مثل الالتزام بفعل ما استقل بحسنه إذا قيل باستقلاله و لذا (بخاطر این که حکم عقل به لزوم دفع ضرر مظنون به ملاک حسن عقلی نیست) أطبق العقلاء عليه (اتفاق دارند عقلا حتی اشاعره بر لزوم دفع ضرر مظنون و محتمل) مع خلافهم (با این که عقلا اختلاف دارند) فی استقلاله (عقل) بالتحسين و التقبيح فتدبر جيدا .

نوار ۱۸۷: اشکال بر دلیل اول حجیت ظن،

اشکال اول صاحب کفایه بر دلیل اول بر حجیت ظن:

ایشان می فرماید شما گفتید که ظن به حکم لازمه ش ظن به ضرر است. سوال ما این است که مراد شما از ضرر چیست؟ در این جا ۳ احتمال است:

- **احتمال اول:** مراد از ضرر عقاب باشد. اگر مرادتان این باشد، این باطل است چون بین این دو ظن ملازمه نیست. چون بین مظنون ها ملازمه نیست یعنی بین حکم و عقاب ملازمه نیست. در نتیجه بین ظن به این دو هم ملازمه نیست. چرا بین حکم و عقاب ملازمه نیست؟ حکم در لوح محفوظ پر است یعنی تعداد زیادی حکم در لوح محفوظ وجود دارد آیا لازمه ای این ها عقاب است؟ خیر. حکم تا وقتی که بر گردن مکلف منجز نشود لازمه اش عقاب نیست.
- **احتمال دوم (ابتدای نوار ۱۸۸):** مراد از حکم حرمت و مراد از ضرر مفسده باشد. یعنی ظن به حکم (حرمت) لازمه اش ظن به مفسده است. صاحب کفایه می فرماید اگر مراد از ضرر مفسده باشد، باطل است زیرا شما حق ندارید مراد از ضرر را مفسده بگیرید. چون بین ضرر و مفسده نسبت عام و خاص من وجه است. یعنی یک ماده ی اجتماع دارد (یعنی یک جائی که هم ضرر هست و هم مفسده) و دو ماده ی افتراق (جاهایی که فقط ضرر است و فقط مفسده است) مثلاً شرب خمر حرام است، این شرب خمر که حرام است هم ضرر دارد و هم مفسده دارد. اما بعضی جاها ضرر هست اما مفسده ندارد مثل جهاد و بعضی جاها مفسده وجود دارد اما ضرر وجود ندارد مثل سرقت.
- **احتمال سوم:** مراد از حکم، وجوب است. اگر شما ظن پیدا کردی که فلان عمل واجب است، ظن پیدا می کنی که در مخالفت با این عمل ضرر است. بنابراین ظن به وجوب با ظن به ضرر در مخالفت با وجوب ملازمه دارد. مراد از ضرر در این جا، تفویت مصلحت است. صاحب کفایه می فرماید این احتمال هم باطل است و حق ندارید مراد از ضرر را تفویت مصلحت بگیرید. چون نسبت بین این دو عام و خاص من وجه است زیرا گاهی یک عملی ضرر دارد اما اگر آن را انجام بدهید در آن تفویت مصلحت نیست مثل جهاد. یا احسان مثل پول دادن به یک مومن.

و (اشکال به دلیل اول) الصواب فی الجواب هو منع الصغری أما العقوبه (منظورش این است اگر مراد از ضرر، عقاب باشد - بیان احتمال اول) فلضرورة عدم الملازمه بین الظن بالتکلیف و الظن بالعقوبه علی مخالفته (عقاب در قبال مخالفت با تکلیف) لعدم الملازمه بینة (تکلیف) و العقوبه علی مخالفته و إنما الملازمه بین خصوص معصيته (وقتی کار ما عنوان معصیت پیدا می کند که حکم بر گردن ما منجز شده باشد بعد شما مخالفت کنید با این حکم منجز) و استحقاق العقوبه علیها (در قبال معصیت) لا بین مطلق

المخالفة (ملازمه بین مطلق مخالفت با تکلیف (یعنی چه تکلیف منجز شده باشد یا نشده باشد) با خود عقوبت نیست) و **العقوبة بنفسها و بمجرد الظن به** (و صرف ظن به تکلیف) بدون دلیل علی اعتباره (بدون این که دلیلی بر حجیت این ظن باید) **لا یتنجز به** (منجز نمی شود تکلیف با آن مجرد ظن) **کی یکون مخالفته عصیانه** (تا بشود مخالفت با ظن ، معصیت) .

إلا (صاحب کفایه با این الا می خواهد دلیل طرف را ترمیم بکند - صاحب کفایه می فرماید اگر شما ظن به حکم پیدا کردی عقل نمی گوید تو مستحق عقاب هستی ، اما عقل این را هم نمی گوید که مستحق عقاب نیستی ، حالا که نمی گوید وقتی شما ظن به حکم پیدا کردی ، احتمال عقاب را در برابر مخالفت با حکم مظنون می دهی . حالا که احتمال عقاب می دهیم یک قانونی وجود دارد و آن این که دفع ضرر محتمل واجب است در نتیجه باید به ظن عمل کرد) **أن یقال إن العقل و إن لم یستقل بتنجزه بمجرد** (اگر چه عقل مستقلا حکم نمی کند به منجز شدن تکلیف به صرف ظن - در ظن احتمال خلاف وجود دارد لذا هیچ وقت عقل نمی گوید تکلیف به وسیله ی ظن منجز می شود) **بحیث** (توضیح تنجز است - تنجز یعنی چی) **یحکم باستحقاق العقوبة علی مخالفته إلا** (تا قبل از این الا گفت عقل حکم به تنجز نمی کند یعنی حکم به استحقاق عقاب نمی کند ، از این الا به بعد می خواهد بگوید که خب عقل حکم به استحقاق عقاب نمی کند ، همین طور هم حکم به عدم استحقاق عقاب نمی کند) **أنه لا یستقل أيضا** (همان طور که حکم نمی کند به استحقاق عقاب) **بعدم استحقاقها** (عقوبت) **معه** (ظن به تکلیف) **فیحتمل العقوبة حیث** (هنگام حکم نکردن عقل به عدم استحقاق عقاب) **علی المخالفة** (با ظن) **و دعوی استقلاله** (ادعای حکم کردن عقل) **بدفع الضرر المشکوک کالمظنون** (مثل دفع ضرر مظنون) **قریبه جدا لا سیما إذا کان هو** (ضرر) **العقوبة الأخریة كما لا یخفی** .

و (احتمال دوم در مراد از ضرر) **أما المفسدة** (اگر مراد در ضرر در صغری ، مفسده باشد) **فلأنها** (بدلیل این که مفسده) **و إن کان الظن بالتکلیف یوجب الظن بالوقوع فیها** (مفسده) **لو خالفه** (تکلیف را) **إلا أنها** (مفسده) **لیست بضرر علی کل حال** (مفسده همیشه ضرر نیست می خواهد اشاره کند که نسبت بین این دو عام و خاص من وجه است) **ضرورة** (علت برای الا انها لیست بضرر) **أن کل ما** (مفسده - سرقت) **یوجب قبح الفعل من المفسد لا یلزم أن یكون** (لازم نیست که مفسده باشد) **من الضرر علی فاعله** (فعل - سرقت) **بل ربما یوجب حزازه** (بلکه چه بسا موجب می شود آن مفسده ، منقصتی را در فعل) **و منقصه فی الفعل بحیث یذم علیه** (مذمت می شود بخاطر آن فعل) **فاعله بلا ضرر علیه** (با این که ضرری ندارد آن فعل) **أصلا كما لا یخفی** .

و (احتمال سوم در مراد از ضرر) **أما تفویت المصلحة فلا شبهة فی أنه لیس فیها** (تفویت مصلحت) **مضرة بل ربما یکون فی استیفائها المضرة كما فی الإحسان بالمال** .

نوار ۱۸۸ :

نکته : ۳۰ دقیقه ی ابتدائی این نوار بدلیل این که ادامه ی بحث جلسه ی قبل بود ، در جلسه ی قبل بیان شده است .

اشکال دوم صاحب کفایه بر دلیل اول :

تمام این حرف ها مبنی بر این است که احکام تابع مصالح و مفاسدی باشد که در عمل است . این که شما می گوئید ضرر یعنی مفسده یا تفویت مصلحت بنا بر این است که احکام تابع مصالح و مفاسدی است که در خود عمل است . اما ما قبول نداریم که احکام تابع مصالح و مفاسدی باشد که در خود عمل است بلکه احکام تابع مصلحتی است که در خود حکم است .

عدلیه دو گروه هستند :

- **گروه اول :** احکام تابع مصالح و مفاسد در افعال است . یعنی اگر شارع مقدس نماز را واجب کرده است ، این واجب کردن نماز بخاطر مصلحتی است که در نماز است .
- **گروه دوم :** احکام تابع مصلحت در نفس حکم است . یعنی اگر شارع مقدس صلاه را واجب می کند بخاطر این است که در واجب کردن صلاه ، مصلحت وجود دارد نه در خود صلاه . اگر شارع مقدس دروغ را حرام کرده است ، بخاطر مصلحتی است که در حرام کردن دروغ وجود دارد نه بخاطر این که در دروغ مفسده است .

حالا صاحب کفایه می فرماید تمام این حرف ها ، بنابراین باشد که احکام تابع مصالح و مفاسد داخل عمل باشد . و حال آنکه ما در کتاب فوائد الاصول خودمان^{۴۳} ، اثبات کرده ایم که احکام تابع مصالح و مفاسدی است که در خود حکم وجود دارد^{۴۴} .

تطبیق :

هذا (این جواب اول) مع منع كون الأحكام تابعة للمصالح و المفاسد فی المأمور به و المنهی عنه بل إنما هی (احکام) تابعة لمصالح فیها (احکام) كما حققناه (هی تابعه لمصالح فیها) فی بعض فوائدنا .

^{۴۳} کتاب فوائد الاصول مرحوم صاحب کفایه یک کتاب مستقلی است که بعضی از مسائلی که صاحب کفایه در کفایه مطرح نکرده آنها را در این کتاب مطرح کرده است مثل عقل .

^{۴۴} استاد حیدری : صاحب کفایه این جا اشتباه کرده است زیرا ایشان در کتاب فوائد الاصول ثابت کرده اند که احکام تابع مصالح و مفاسد در خود عمل است .

و بالجمله (خلاصه ی قبل از مع منع است) لیست المفسده و لا المنفعة (منظور مصلحت است) الفائتة اللتان فی الأفعال و أنیط بهما الأحكام ، بمضرة (خبر لیست) و (ابتدای نوار ۱۸۹ - عقل می گوید عملی که در آن مفسده وجود دارد انجامش قبیح است اما این حکم بخاطر این نیست که در این عمل ضرر است ، در واقع همان حرف قبلی را می خواهد بزند که بین مفسده و ضرر عام و خاص من وجه است و همچنین در وجوب که مصلحت دارد) لیس مناط حکم العقل بقبح ما (عملی که - ظلم) فیہ المفسده أو حسن ما (عملی که - جهاد) فیہ المصلحة من الأفعال علی القول باستقلاله بذلک (اگر قائل بشویم که عقل می تواند حسن و قبح را درک بکند) هو (خبر لیس مناط - مناط حکم عقل این نیست که) کونه (ما فیہ المفسده و ما فیہ المصلحة) ذا ضرر وارد علی فاعله أو نفع عائد إلیه . و لعمری هذا (مناط نبودن ضرر و نفع) أوضح من أن یخفی . (دلیل دوم کسانی که می گفتند ظن حجت است این بود که دفع ضرر واجب است . حالا صاحب کفایه می فرماید این قاعده ی دفع ضرر محتمل را بگذار کنار چون ظن به حکم از مصادیق دفع ضرر نیست) فلا مجال لقاعدة رفع الضرر المظنون هاهنا (در ظن به حکم) أصلا و (عقل می گوید انجام عملی که در آن احتمال مفسده هست و ترک عملی که در آن احتمال مصلحت هست ، قبیح است . حالا اگر شما ظن پیدا کردید به وجوب یک عملی یعنی احتمال مصلحت می دهید در این عمل و اگر شما ظن پیدا کردید به حرمت یک عملی یعنی در این عمل احتمال مفسده می دهید . پس ظن حجت است زیرا عقل اول می گفت انجام عملی که در آن احتمال مفسده هست قبیح است - صاحب کفایه می فرماید عقل چنین حرفی نمی زند چون مثلا در شبهات بدویه ما احتمال مفسده می دهیم ، پس لازمه ای این حرف این است که در شبهات بدویه قائل به احتیاط بشویم حتی در شبهات وجوبیه و می دانیم که حتی اخباری ها که احتیاطی هستند در شبهات وجوبیه قائل به برائت هستند) لا استقلال للعقل بقبح فعل ما (عملی که) فیہ احتمال المفسده أو (عطف بر فعل) ترک ما فیہ احتمال المصلحة فافهم .

نوار ۱۸۹ : دلیل دوم بر حجیت ظن و اشکال صاحب کفایه بر آن ،

دلیل دوم بر حجیت ظن :

اگر شما به ظن عمل نکردید می شود ترجیح مرجوح بر راجح . زیرا شما موقعی که ظن به حکم شرعی پیدا می کنید ، همیشه ظن همراه با وهم است . مثلا من ظن به حرمت دارم یعنی احتمال راجح می دهم به حرمت ، و احتمال مرجوح نسبت به عدم حرمت می دهم . حالا اگر به ظن عمل نکنی باید به وهم عمل کنی . در نتیجه مرجوح بر راجح ترجیح داده می شود .

اشکال صاحب کفایه بر دلیل دوم :

ایشان می فرماید که شما مستقیما می روید سراغ ظن به حکم ، و این مبتنی بر ۳ چیز است :

- ✓ اول : تکلیف بر ما منجز شده باشد .
- ✓ دوم : احتیاط عقلا برای ما ممکن نباشد
- ✓ سوم : احتیاط بر ما واجب نباشد .

و دلیل دوم با این بیان همان دلیل انسداد است .

تطبیق :

الثانی : أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجیح المرجوح (وهم) علی الراجح و هو قبیح .

و فيه أنه لا يكاد يلزم منه (عدم عمل به ظن) ذلك (ترجیح مرجوح بر راجح) إلا فيما إذا كان الأخذ بالظن أو بطرفه لازما (مگر در موردی که عمل کردن به ظن یا مقابل ظن بر ما لازم باشد - و ان وقتی است که علم اجمالی داشته باشیم که تکالیف بر گردن ما آمده است و منجز شده اند) مع عدم إمكان الجمع بينهما (ظن و طرفش یعنی وهم) عقلا أو عدم وجوبه (جمع بین ظن و وهم - احتیاط) شرعا ليدور الأمر بين ترجیحه (ظن) و ترجیح طرفه (وهم) و لا يكاد يدور الأمر بينهما إلا بمقدمات دلیل الانسداد (این می خواهد بگوید این دلیلی ، دلیلی غیر از دلیل انسداد نیست) و إلا (ابتدای نوار ۱۹۰ - و اگر از مقدمات دلیل انسداد قطع نظر شود - اگر شما قطع نذر بکنید از دلیل انسداد ، قبل از این که نوبت به عمل به ظن برسد ، پای چیزهای دیگری در بین است . آنها چی هستند ؟

ما یک دلیلی داریم که اسمش دلیل انسداد است که این دلیل طبق نظر شیخ از ۴ مقدمه و طبق نظر صاحب کفایه از ۵ مقدمه درست شده است . اگر شما این مقدمات را بپذیری اگر ظن به حکم شرعی پیدا کردید حجت است مگر این که از راه های ممنوعه مثل قیاس باشد . این چهار مقدمه بر طبق نظریه ی شیخ عبارتند از :

۱. در معظم مسائل فقهیه باب علم و علمی منسد است . یعنی در یک کمی از مسائل مجتهد علم دارد و در یک کمی از مسائل مجتهد علمی (ظن خاص) دارد . پس مجتهد در اکثر مسائل نه علم دارد نه ظن خاص .
۲. اگر ما معظم مسائل داریم ، خداوند در این معظم مسائل احکام دارد و امثال این احکام و تکالیف در معظم مسائل واجب است .
۳. طرق ثلاثه ی امثال باطل هستند . که این طرق عبارتند از احتیاط ، رجوع به اصل عملی مناسب با آن مساله ، تقلید از مجتهد انفتاحی .
۴. نوبت به ظن می رسد . در نتیجه ظن به حکم حجت است و الا یعنی اگر وهم حجت باشد ترجیح مرجوح بر راجح است که قبیح است . پس ظن حجت است

حال اگر قطع نذر کردیم از دلیل انسداد یعنی باب علم و علمی باز است لذا دیگر نوبت به ترجیح مرجوح بر راجح نمی رسد (کان اللزوم هو الرجوع إلى العلم أو العلی (ظن خاص) أو الاحتیاط أو البراءة أو غیرهما (مثل استصحاب) علی حسب اختلاف الأشخاص أو الأحوال (مثلا کسی حالش این است که شک در بقاء دارد که این اقا باید به استصحاب رجوع کند . شخص دیگری حالش این است که شک در تکلیف دارد که باید به برائت رجوع کند) فی اختلاف المقدمات علی ما ستطلع علی حقیقه الحال .

نوار ۱۹۰: دلیل سوم بر حجیت ظن

دلیل سوم بر حجیت ظن :

این دلیل از سید مجاهد است که ۳ مقدمه را کنارهم گذاشته و از کنارهم قرار دادن این ۳ مقدمه نتیجه گرفته است که ظن حجت است . صاحب کفایه می گوید این ۳ مقدمه ای که شما می گوید دقیقا مقدمات دلیل انسداد است پس این دلیل شما دلیل مستقلى نیست .

- مقدمه ی اول : ما علم اجمالی داریم به وجود محرمات و واجبات کثیره در مسائل مشکوک . در این صورت علم اجمالی احتیاط می طلبد . و احتیاط به این است که هر چیزی را که احتمال وجوبش را می دهید آن را انجام بدهید . و هر چیزی را که احتمال حرمتش را می دهید ، ترک کنید .
- مقدمه ی دوم : در اسلام آمده است که لاعسر و لاجرح فی الدین یعنی این دلیل احتیاط را کنار می گذارد .
- مقدمه ی سوم : از طرفی در تمام مسائل احتیاط کردن ملازم با عسر و حرج است و از طرفی ما علم اجمالی داریم و علم اجمالی از ما احتیاط می خواهد . جمع بین این دو به این است که در یک سری مسائل احتیاط کنیم و در بقیه به ظن عمل کنیم .

تطبیق :

(ما عن السید الطباطبائی قدس سره من أنه لا ریب فی وجود واجبات و محرمات کثیره بین المشتبهات و مقتضی ذلک (علم اجمالی) وجوب الاحتیاط بالاتیان بکل ما (عملی که) یحتمل الوجوب و لو موهوما و (عطف بر اتیان) ترک ما یحتمل الحرمة کذلک (ولو موهوما) و (بیان مقدمه ی دوم که همان مقدمه ی چهارم انسداد است به ترتیب صاحب کفایه) لکن مقتضی قاعده نفی الحرج عدم وجوب ذلک (اتیان بکل ما یحتمل الوجوب و ترک ما یحتمل الحرمة) کله لأنه (ذالک) عسر اکید و حرج شدید . (مقدمه ی سوم که همان مقدمه ی ۵ انسداد است) فمقتضی الجمع بین قاعدتی الاحتیاط (که مقتضی علم اجمالی است) و انتفاء الحرج ، العمل (خبر مقتضی الجمع) بالاحتیاط فی المظنون (احتمال قوی می دهی که دعا واجب باشد و احتمال ضعیف می دهی واجب نباشد ، در چنین مواردی احتیاط

می کنی) دون المشكوكات و الموهومات لأن الجمع على غير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات (اخراج از دایره ی احتیاط) و إدخال (در احتیاط) بعض المشكوكات و الموهومات باطل إجماعاً^{۴۵} . و لا يخفى ما (اشکالی که) فيه (در دلیل سوم است) من القدح و الفساد فإنه بعض مقدمات دلیل الانسداد و لا يكاد ينتج (نتیجه نمی دهد این وجه سید طباطبایی) بدون سائر مقدماته (انسداد) و معه (با سایر مقدمات انسداد) لا يكون (نمی باشد دلیل سید طباطبایی) دلیل آخر بل ذاك الدليل (دلیل انسداد است) .

^{۴۵} حکى هذا القول الشيخ الأنصارى (قدس سره) فى فرائد الأصول / ۱۱۱، نقلا عن أستاذه شريف العلماء عن أستاذه السيد الأجل الاقا ميرزا سيد على الطباطبائي (قدس سره) « صاحب الرياض » فى مجلس المذاكرة، كما صرح بذلك العلامة المرحوم الميرزا محمد حسن الاشتياني (قدس سره) راجع بحر الفوائد ۱۸۹.

