بسم الله الرحمن الرحیم درس خارج اصول استاد سید محمد جواد شبیری

27/8/94 امارات معتبره - دلیل انسداد - حجیت ظن بنا بر مسلک کشف یا حکومت

**دلیل انسداد**

**تفاوت های مسلک کشف و تبعیض در احتیاط**

مرحوم آقای صدر بنا بر تقریر آقای حائری در مقام فرق بین مسلک کشف، حجیّت ظن بنا بر مسلک کشف و تبعیض در احتیاط، تفاوت های عملی شان را ذکر می کردند. دو تفاوت آنها را ذکر کردند و ما در مورد آنها صحبت کردیم. یکی اینکه لازمه مسلک تبعیض در احتیاط تعیّن ظن نیست ممکن است بیشتر از ظن باشد یا کمتر از ظن باشد. نکته دوم اینکه لازمه تبعیض در احتیاط اعتبار ظن به عدم تکلیف نیست در حالی که لازمه حجّیت ظن بر کشف ظنّ به عدم تکلیف و ظنّ ترخیص را هم در بر می گیرد. دو وجه دیگری اینجا مطرح می کنند و میگویند که اینها فارغ نیست.

یک وجه آن این است که ممکن است توهم شود که اگر ظن بنا بر کشف حجّت باشد لازمه اش حجّیت مثبتات است. یکی اینکه اگر ظن بنابر کشف حجت باشد لازمه اش این است که ظن جانشین قطع موضوعی هم بشود یعنی احکامی که در لسان دلیل در موضوع آن قطع اخذ شده است، ظن هم آن را معتبر دانسته است. آقای صدر می فرمایند که نه، این دو وجه، وجهی ندارد که جاری بشود. حالا من یک مقداری کلام آقای صدر را با یک مقداری تغییر عرض می کنم شاید روح مطلبی که من عرض می کنم با مطلبی که اقای صدر فرموده اند یکی باشد.

آن این است که در بحث مثبتیت اماره یک موقعی ما می خواهیم بگوییم که اماره بماهو اماره اصلا لازمه لاینفک آن ثبوتا حجیت مثبتاتش است. نمی شود یک شیئی اماره باشد مثبتاتش حجت نباشد. یا اگر کسی بگوید اگر ما به حکم عقل هم ظن را اماره معتبره دانستیم باید قهرا مثبتاتش حجت باشد. خب خیلی این حرف بی وجهی است که لازمه لا ینفک اماریت شیء را حجّیت مثبتاتش بدانیم. بلکه ممکن است ما اینگونه بگوییم که اماره ولو ثبوتا با حجّیت مثبتات تلازم ندارد ولی اصل اولی در مقام اثبات حجیت مثبتات آن است. به این

بیان که در واقع چون اماره را شارع به منزله ظن را در اماره به منزله علم قرار داده است اطلاق آن اقتضا می کند که همه احکام علم بر آن بار بشود. کأنّ شما فرض کنید اگر عالم بودید چه آثاری داشت تمام آثاری که علم داشت همه آن آثار را بر ظن بار می کنیم. یکی از آثار شیء در هنگام علم این هست که مثبت آن را هم انسان به آن علم دارد و به لوازم آن هم علم دارد این می خواهد بگوید که اگر ظن هم داشتید کأنّ به لوازم آن هم علم دارید آثار علم به لوازم آن را هم بار کن و امثال اینها که اطلاق دلیل.

خب اینگونه بخواهیم بگوییم که البته این دلیل حالا صرف نظر از اینکه مطلب ناتمام است ادله ای که ظن را به منزله علم قرار داده است ظهور در این ندارد که تمام الآثار را بار کن. ظاهر آن این است که ظن به منزله علم است در احکام شرعیه ای که بر علم بار می شود. یعنی احکام شرعیه ای که بر واقع بار می شود و به وسیله علم آن احکام تنجیز پیدا کرده است. و بر گردن ما آمده است. ما سایر احکام تکوینیه احکام با واسطه ای که بر علم آمده است این ظهور ندارد بر اینکه تمام اینها بخواهد بار کند. حالا صرف نظر از اصل اشکالی که خود این بحث دارد ما ممکن است بگوییم که خب آن را اگر قبول کردیم که ظاهر اطلاق دلیل ترتیب جمیع الآثار هست که این معنای وسیع در جایی که ظن حجیت آن با دلیل لفظی اثبات شده این معنای عام را می شود اثبات کرد ولی وقتی دلیل حجیت آن به وسیله حکم عقل ثابت شده است حکم عقل که اطلاق و لسان و امثال اینها ندارد که بگوییم اطلاق آن اقتضا می کند جمیع آثار را باید بار کرد. آن مقداری که عقل حکم می کند این است که چون آن واقع را نمی شود متعرضش نشد، یا نحو قطعی که نمی شود خب نحو ظنی باید متعرض واقع شد. اما اینکه حالا نسبت به مثبتات آن هم بخواهیم اعتبار ببخشیم بستگی دارد خود آن مثبتات جزو اطراف انسداد باشد یا نباشد و انسداد در آنجا جاری بشود یا جاری نشود این چون فرض این هست که حجیت مثبتات به مناط لسان دلیل است. اطلاق لسان دلیل. خب در حکم عقل که اطلاقی نیست لسانی نیست و امثال اینها و من هنا یظهر در بحث اینکه ظن جانشین قطع هم می شود آن هم همین است. آن هم اینکه کسانی که مدعی می شوند که ظن جانشین قطع می شود در واقع یک استظهاری از ادله کرده اند وقتی گفته اند الظنّ کالقطع هم آثاری که برای قطع طریقی هست را می خواهد بار کند هم آثاری که

برای قطع موضوعی هست را می خواهد بار کند. قطع طریقی هر دو را می خواهد بار کند. اطلاق حالا کسی که قبول ندارد که هیچی. کسی که قبول دارد از باب اطلاق ادله تنزیل ظن قائل می شود. این اطلاق در جایی که حکم عقل هست این بیانات و این بحث ها نیست. درست است همین این مثبتیت اماره و قیام ظن مقام قطع موضوعی از آثار حجیت ظن بله مناط کشف نیست.

سوال: آن را از اطلاق می دانند یا از ملازمات عرفیه؟ وقتی در مقام بیان

پاسخ: حالا فرض کنید ملازمات عرفیه حالا هرچیزی آن مهم نیست. ملازمات عرفیه هم باشد یعنی عرف از دلیلی که مثبت چیز هست این معنا را هم درک می کند. اما اگرحکم عقلی بر یک مطلب باشد این دیگر یعنی همچین درکی وجود ندارد دیگر. ملازمات عرفیه یعنی همین. یعنی عقل جایی که

این دو اثری را که متوهّم هست که حجیت ظن به مناط کشف بر آن بار باشد که حجیت مثبتات ظن و قیام ظن مقام قطع موضوع است این درست است اینها بار نمی شود.

اما آن دو وجه دیگری که خود اقای صدر قبول کرده اند آن دو وجه در واقع هم به نظر می رسد که در اینکه حالا ظن را ما حجت بدانیم به مسلک کشف و به مسلک حکومت در هر دوی اینها هست. چون هر دو نکته اش مشترک است. ربطی به کاشفیت و مسلک کشف ندارد. این مثبتیت امارات و قیام ظن مقام قطع آن بر مسلک حکومت اصلا توهم آن هم نمی رود.

اما حالا خود حکومت به چه معنا هست؟

سوال: حاج آقا ببخشید قرار شد این که تبعیض در احتیاط صحیح است یا ...

پاسخ: حالا می رسیم به آنها.

اما حالا می رسیم به مسلک حکومت. اصلا حکومت یعنی چه؟ فرق بین حکومت و تبعیض در احتیاط چیست؟ یا چطوری حکومت را تفسیر کنیم که از تبعیض در احتیاط جدا بشود. اینجا یک بحث خیلی مفصلی مرحوم آقای صدر در تفسیر کلام مرحوم نائینی در حکومت

به نحوی که با تبعیض در احتیاط یکی نباشد بیان کرده اند که به خصوص در تقریرات آقای حائری خیلی مفصل است. در تقریرات آقای هاشمی چکیده اش هست. خب این بحث ها برای دو دوره است. احتمالا آقای صدر دوره بعد آن بحث تفصیلی را به بحث کوتاه تبدیل کرده است. حالا من اصلا وارد بحث تفصیلی که آقای صدر اینجا وارد شده اند نمی شوم که مراد مرحوم نائینی در اینجا چیست و بیانات ایشان چی هست. خود آقای صدر حکومت را میگوید تفسیر صحیح حکومت تفسیری هست که مرحوم آخوند ارائه داده اند و در مورد آن یک بیاناتی دارند و من بیشتر بر روی این محور تفسیر حکومت بر مبنای طبق کلام مرحوم آخوند و اینها صحبت می کنم و یک مقداری می خواهم توضیحاتی در مورد این مبنا بدهم.

یک تفاوت تعبیری در تقریرات آقای هاشمی در اینجا و تقریرات آقای حائری هست که تفاوت شاید جدی ای هم باشد. در تقریرات آقای هاشمی اینگونه بیان شده است که طبق مبنای مرحوم آخوند که ما حکومت را بیان می کنیم در واقع تبعیض در احتیاط این هست که ما در مقام امتثال و در خب احتیاط کامل نکنیم احتیاط ناقص را انجام بدهیم. ولی حجیت ظن بر مبنای حکومت معنایش این است که عقل حکم می کند که ظن مثل قطع، بیان است. بنابراین همچنانکه با وجود قطع قبح عقاب بلا بیان موضوع ندارد در ظرف انسداد هم با وجود ظو قبح عقاب بلا بیان موضوع ندارد. این تعبیری هست که در کلام آقای هاشمی است. در کلام آقای حائری کلمه بیانیت ظن نیامدده است. در تفسیر کلام مرحوم آخوند فرموده اند که در ظرف انسداد ظن معذّر و منجّز هست. به جای بیانیت، معذّریت و منجزّیت وارد شده است و اصلا دیگر به آن بحث قبح عقاب بلا بیان هم وارد آن نشده اند و آن تعبیر را خیلی اصلا نیاورده اند و اینها. البته به نظر می رسد که، حالا در مورد معذّریت و منجّزیّت بعدا صحبت میکنم که آیا با بیانیت یکی است یا مفاد آن فرق دارد. ولی کلمه بیانی که اینجا آورده اند به خصوص با توجه به تطبیقی که بر قبح عقاب بلا بیان کرده اند به نظر می رسد مراد اینها خصوص ظن به تکلیف هست. نه ظن به عدم تکلیف. ایشان می گوید چون ظن به تکلیف را شارع با حکم عقل بیان هست قبح عقاب بلا بیان که موضوع آن بیان بر تکیف هست این موضوع ندارد. با وجود ظن بیان بر تکلیف وجود دارد پس عدم البیان بر تکلیف محقق نیست. اما این حجیت ظنّ به عدم تکلیف را

چگونه تفسیر می کنیم چون ظاهرا وقتی ما میگوییم که عقل حکم به حجیت ظن می کند هم ظنّ به تکلیف را حجت می کند و هم ظن به عدم تکلیف را. دیگر در این بیان ذکر نشده است که ظن بر عدم تکلیف را یعنی چه و چه خاصیتی دارد که عقل انسان حکم بکند که ظن خلاصه ظن به عدم تکلیف بیان هست و امثال اینها. خب این یک مطلب

اما بحث معذّریت و منجّزیت.

معذّریت و منجّزیت، به یک بیان حالا این نکته را عرض بکنم که کلمه حجیت ظن که آقایان تعبیر می کنند که نتیجه انسداد حجیت ظن هست، این حجیت کلمه حجت گاهی اوقات در موارد اماره به کار می رود. می گوییم اماره حجت است. تفسیر حجّت در باب اماره را معمولا می گویند ما یثبت المتعلق، آن چیزی که یثبت متعلّق هست. جنبه وسطیت در اثبات دارد. ولی خب یک حجّیّت هم به معنای لغوی معنا می گیرد به معنای معذّریت و منجّزیت که این معذّریت و منجّزیت در باب اصول عملیه هم هست، فقط در باب اماره نیست. حالا آیا اینکه ما میگوییم که ظن در باب انسداد به حکم عقل حجّت است، حجّت است یعنی اماره است؟ اماره به معنای مثبتیّت متعلّق. مثبت متعلق هست یا صرفا معذّر و منجّز هست؟ کدام یکی از اینها را مراد هست؟ معذّریت و منجّزیت. یک ابهامی در خود این کلام وجود دارد. البته می توانیم ما معذّریت و منجّزیت را که در کلام آقای حائری وارد شده است آن را هم باز بازگشت بدهیم به همان بیانیتی که در کلام آقای هاشمی وارد شده است به این شکل ببینید، در واقع ما اگر این ظن نبود، یک موقعی ظن به تکلیف است، حالا اینگونه عرض کنم یک موقعی ظن به تکلیف است یک موقعی ظن به عدم تکلیف است. ما می خواهیم بگوییم ظن به تکلیف منجّز تکلیف است و ظن به عدم تکلیف معذّر مکلّف است. یعنی چه؟ یعنی اینکه اگر ظنّ به تکلیف نبود، باید فرض می کردیم تکلیف تنجیز نمیشد حالا با آمدن ظن این تکلیف تنجیز شده است. یعنی اینکه مفروض این باشد که اگر ظن به تکلیف نبود قبح عقاب بلا بیان اینجا جاری می شد. ظن به تکلیف آمد این قبح عقاب بلا بیان موضوعش از بین می رود. مثلا اینجا ظن به منزله علم چون قرار داده شده است و بیان هست بنابراین قبح عقاب بلا بیان موضوع نداشته باشد. این یک جور

اما ظن به عدم تکلیف که می گویید معذّر است در کجا باید معذّر بدانیم؟ یعنی اگر این ظنّ به عدم تکلیف نبود، اقتضای تنجیز وجود داشت و این ظن به عدم تکلیف هست که می آید و این اقتضا را از بین می برد. خب بر مبانی متعارف مرحوم آخوند که اینها قائل به قبح عقاب بلا بیان هستند و منجّزیت احتمال را قائل نیستند خب باید چگونه تفسیر کرد؟ باید بگوییم که اگر ظنّ به عدم تکلیف نبود آن علم اجمالی آن واقع را تنجیز کرده بود. این ظنّ به عدم تکلیف را عقل حکم می کند که کأنّ این ظنّ به عدم تکلیف به منزله بیانی هست که مانع تنجیز علم اجمالی می شود. علم اجمالی هر دو طرف را تنجیز می کند ولی اگر یک طرفش ظنّ به عدم تکلیف در آن وجود داشت، آن ظنّ به عدم تکلیف به وسیله این علم اجمالی، آن علم اجمالی را از اثر می اندازد. همچین تصویری باید مطرح کرد که ظنّ به تکلیف قاعده، یعنی هر دو هم ظنّ به عدم تکلیف و هم ظنّ به تکلیف هر دو به معنای بیانیت است. یعنی ظنّ به عدم تکلیف یعنی ما بیان داریم نسبت به عدم تکلیف ظنّ به تکلیف هم یعنی ما بیان داریم نسبت به تکلیف. این بیانیت در ظنّ به تکلیف رافع موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان است. در ظنّ به عدم تکلیف رافع حجّیت تنجیز علم اجمالی است. اینگونه اگر معنا کنیم کلمات آقای حائری و کلمات آقای هاشمی به هم بر می گردد و کلمات آقای حائری در واقع تکمیل کننده آقای هاشمی است. کلمات اقای هاشمی فقط به جنبه تنجیز ظن ناظر بوده است که تنجیز ظن یعنی قبح عقاب بلا بیان را از بین بردن. در کلام آقای حائری تکمیل شده است. جنبه معذّریت ظن را هم که این معذّریت ظن یعنی برطرف کردن خاصیت علم اجمالی که تنجیز اطراف می کند نسبت به او.

این تفسیری است که می توانیم کلام آقای حائری را بکنیم. ابهام دارد خیلی که چه چیزی می خواهند بگویند معذریت، کلمه معذّریت و منجّزیت این ابهام را دارد. البته اینکه می گویند معذریت و منجّزیت لازم نیست حتما ملاک بیانیت باشد اینکه می گویم ابهام دارد به این خاطر است. معذّریت و منجّزیت می تواند به مناط اصل عملی باشد. آنوقت اگر این باشد کلام آقای حائری اصلا ربطی به کلام آقای هاشمی ندارد. اینگونه ما میگوییم که قبح عقاب بلا بیان اینکه ما می گوییم اگر بیانی نبود قبح عقاب بلا بیان جاری هست البته قبل از آن مطلب یک نکته ای را هم عرض بکنم اینکه، در پرانتز این را بگویم، اینکه ظن بیان است

بیانیت ظن علی القاعده مراد این هست که مثبِت حکم واقعی است. و الّا ظن مثبِت یک حکم ظاهری که نیست. در قاعده قبح عقاب بلا بیان آقایان گفته اند چه بیان نسبت به حکم واقعی بیاید و چه بیان به مناط حکم ظاهری و لزوم احتیاط بیاید هر دوی اینها موضوع قبح عقاب بلا بیان را از بین می برد. لازم نیست که قبح عقاب بلا بیان لسان آن لسان اثبات حکم واقعی باشد. دلیل مثبِت حکم ظاهری هم قاعده قبح عقاب بلا بیان را از بین می برد. اینکه در کلام آقای هاشمی گفته ظن بیان است به حکم عقل در تفسیر کلام مرحوم آخوند علی القاعده مراد از بیانیت، بیانیت به مناط کاشفیت حکم واقعی و امثال اینها است زیرا معنا ندارد که ما بگوییم عقل می گوید وقتی شما ظن به تکلیف دارید، این کشف ناقص تکلیف، این کشف بیان هست بر یک حکم ظاهری. حکم ظاهری را باید شارع جعل کرده باشد. عقل که جعلی از حکم ظاهری و امثال اینها در مورد آن تصویر ندارد. ولی آن بحث معذّریت و منجّزیتی که در کلام آقای حائری هست یک تفسیر دیگر هم ممکن است پیدا کند. ما بگوییم که ظن به منزله یک اصل عملی است. آنوقت اصل عملی است یعنی اینکه در ظرف انسداد حجت شده است نه اینکه کاشف از واقع است. به اعتبار کاشفیت از معذریت و منجّزیت را به مناط کاشفیت آن از واقع نگیریم.

یعنی عقل انسان حکم می کند کأنّ قبح عقاب بلا بیان در ظرف، مثلا قبح عقاب بلا بیان در اینجا دیگر جاری نمی شود یعنی معذریت و منجّزیتی که برای ظن در ظرف انسداد قائل می شویم به مناط کأنّ یک اصل عملی هم و امثال اینها تصویر می کنیم.

به هر حال حالا از این بحث های مربوط به کلام مرحوم آخوند بگذریم،

سوال: کاشفیت آوردن چه جور می شود؟ ظن اگر به مناط اصل عملی یعنی یک چیزی که ..

پاسخ: یعنی به این معنا که عقل که قبح عقاب بلا بیان قائل هست، در ظرف انسداد و در جایی که به اصطلاح باز هم نه اینکه کأنّ یک نوع تخصیصی بر قاعده قبح عقاب بلا بیان در ظرف انسداد ما اینگونه چیز بکنیم، با توجه به اینکه ما میدانیم که باید نسبت به آن تکلیف واقعی متعرّض شد. نسبت به آن تکلیف واقعی تعرّض جست. و نمی شود آن تکلیف واقعی را. حالا من یک سری چیزهای دیگر می خواستم بگویم که از ذهنم پرید.

این نکته را می خواهم بگویم صرف نظر از بحث هایی که اینجا در تفسیر کلام مرحوم آخوند اینکه مراد مرحوم آخوند از اینکه می گویند ظن به حکم عقل، عقل حکم می کند، یعنی اینجور می خواهم بگویم اینکه ما میخواهیم بگوییم عقل حکم می کند که ظن حجت هست اینگونه ما ممکن است بگوییم. بگوییم عقل حکم می کند که اولا مکلف باید افرادی را که مظنون التکلیف هست آنها را امتثال کند نه به اعتبار این که آن افراد مظنون التکلیف از طرف شارع بیانی برای آنها وارد شده است. یک موقعی ما میگوییم که چون شارع اینجا بیان بر تکلیف وارد کرده است اینجا قبح عقاب بلا بیان جاری نمی شود. این خب در واقع بازگشت می کند به همان مناط کشف. نه، بحث این هست که در واقع عقل انسان،

سوال: ؟؟؟؟

پاسخ: نه حالا اینها را همه بحث ها تفسیر کلام مرحوم آخوند است. بحث این نیست که آقای صدر بیان خودشان نمی خواهند بحث را

سوال: مستقل از ابطال و احتیاط ما میخواهیم دلیلی بر حجیت ظن بیاوریم مثل این دلیل عقلی یا اینکه همان اینکه همان ابطال و احتیاط را ما می خواهیم دلیلی بر حجیت ظن قرار دهیم؟ همان چیزی که ....

پاسخ: ما می خواهیم تفسیری برای حجیت ظن بنابر مبنای حکومت کنیم که آن حجیت ظن به تبعیض در احتیاط نیانجامد. اینها را به هر حال از هم دیگر تفکیک کنیم.

می خواهم صرف نظر از این بحث که کلام مرحوم آخوند در حجیت ظن چیست؟ شاید آقای حائری هم معذریت و منجّزیتی که مطرح می کند همان تفسیری که عرض کردم به مناط حکم ظاهری نمی خواهد بگوید، می خواهد بگوید عقل ظن را، ظنّ به تکلیف را بیان بر تکلیف می داند رافع قبح عقاب بلا بیان می داند. ظنّ به عدم تکلیف را بیان بر عدم تکلیف می داند مسقط علم اجمالی از خاصیت تنجیز می داند. شاید اینگونه آقای حائری هم ولو تصریح نکرده اند مرادشان همان

سوال: منجز و معذر، ... بیانیت منجز، یعنی اگر مطابق با واقع باشد منجّز واقع است و معذر یعنی اگر مخالف با واقع بود معذّر است نسبت به تکلیف واقعی

پاسخ: خب همین است دیگر. یعنی در واقع آن اثری که علم اجمالی داشت که باعث می شد واقع را تنجیز بکند و مکلّف در مخالفت واقع معذور نباشد با این ظنّ به عدم تکلیف آن اثر ساقط بشود دیگر.

سوال: یکی از مصادیق آن می تواند باشد.

پاسخ: نه تفسیرش که تفسیر معقولی است.

حالا من عرض کردم در کلام آقای حائری تصریح نشده که معذریت و منجّزیت به چه سبک هست شاید این را ایشان هم معذریت و منجّزیت را به همین تفسیری که عرض کردم بازگشت بدهد به همان بیانیت و امثال اینها. خب چون توضیحاتی که بعدا آقای حائری می دهد این توضیحات یک مقداری متفاوت هست یک جور یک بیان خاصی است. گویا آقای حائری می خواهد قبح عقاب بلا بیان را بگوید در ظرف انسداد قبح عقاب بلا بیان به معنای علم نیست. عقاب با ظن هم کفایت می کند ولو بیان نیست. این لحن کلامی که حالا ببینید تفسیری که ایشان از کلام مرحوم آقای حائری کرده است. به نظر من دقیق تطبیق نمی کند که این تفسیری که ما کردیم این تفسیر به کلمات اقای حائری نیامده است و یک جور دیگر گویا ایشان می خواهد بگوید که قبح عقاب بلا بیان عقل انسان که حکم می کند در جایی که قطع ندارید شارع قبیح هست عقاب کردن، همین عقل حکم می کند که در ظرفی که شما واقع انسداد هست اگر ظن هم داشته باشید شارع می تواند با ظن، یعنی صرف نظر از اینکه بیان و لفظ بیان و اینها چه باشد ایشان می خواهد بگوید کأنّ در ظرف انفتاح قبح عقاب بلا علمٍ محکّم است. در ظرف انسداد قبح عقاب بلا ظنٍّ محکّم است. یک نوع تخصیصی برای قاعده قبح عقاب بلا بیان می خواهد قائل شود. اینگونه آقای حائری تفسیر می کند کلام مرحوم آخوند را که قبح عقاب بلا بیان در ظرف انفتاح با قبح عقاب بلا بیان در ظرف انسداد متفاوت است. در تقریب آقای هاشمی اینگونه نیست می خواهد بگوید قبح عقاب بلا بیان هست ولی این قبح عقاب بلا بیان کأنّ عقل انسان ظن را بیان می داند. ظن را بیان می داند اینگونه کلمه بیانیت و امثال اینها را پایش را وسط کشیده است. در تقریرات آقای حائری هیچ بحث بیانیت در بحث هاش نیست. فقط معذریت و منجّزیت هست. معذریت و

منجّزیت عرض کردم می تواند معنایش این باشد که عقل که قائل به قبح عقاب بلا بیان، البته آقای حائری خودش قبح عقاب بلا بیان را قبول ندارد. ایشان می گوید ممکن است شخصی که قبح عقاب بلا بیان را قائل باشد حالا کلمه بیان را بگذارید کنار، این گونه این قاعده را تفسیر کند. در ظرف انفتاح قبح عقاب بلا علمٍ بلا یقینٍ هست در ظرف انسداد قبح عقاب بلا ظنٍّ هست. اینگونه و نه اینکه عقل حکم می کند که ظن در ظرف انسداد بیان است. که آنوقت یک مقداری اصلا مشکل است که چگونه عقل به بیانیت، بیانیت یک جنبه لسانی دارد باید شارع هست که جعل بیانیت کند عقل چگونه جعل بیانیت می کند و امثال اینها. و تفسیر کلام مرحوم آخوند بر چیزی که آقای هاشمی می کند یک مقداری دشوار است. بیانیت روی تصوّراتی که مرحوم آخوند و اینها دارند یکی از مجعولات شرعیه هست عقل که همچین مجعولاتی کأنّ ندارد. حالا از این مرحله بگذریم و اینکه کلام مرحوم آخوند چی هست چند تا در کلام مرحوم آقا ضیاء این را مراجعه کنید مرحوم آقا ضیاء می گوید که ما چند مسلک اینجا می توانیم تصویر کنیم. یکی اینکه این حجیت ظن مربوط به مرحله اثبات تکلیف باشد. یکی اینکه این حجیت مربوط به مرحله اسقاط تکلیف باشد. بعد آنجایی که مربوط به مرحله اثبات تکلیف باشد به چند شکل ممکن است. چهار پنج نوع مسلک را بیان می کند. این کلام مرحوم آقا ضیاء را ملاحظه بفرمایید صرف نظر از اینکه مبنای مراد مرحوم آخوند چی باشد و مراد از قوم از حکومت و کشف چی باشد، ما مسالک محتمل در ما نحن فیه را طرح می کنیم و می بینیم که دلیل انسداد با کدام یک از این مصالح سازگار است؟ حالا اسم آن تبعیض در احتیاط هست اسم آن حکومت هست اسم آن کشف هست هرچه می خواهد باشد.

محتملاتی که ممکن است دلیل انسداد آن مسلک را ایجاب کند ما بیان می کنیم و بعد می بینیم که دلیل انسداد با کدام یک از این محتملات سازگار است. این مناسب این هست که ورای تفسیر کلام مرحوم آخوند، آخوند چه تفسیر کرده قوم و حکومت را چه تفسیر کرده اند مرحوم نائینی حکومت را چه تفسیر می کند کشف را چه تفسیر می کند ورای همه برای این بیاناتی که ما داریم وراء، حالا این نکته را هم ار پرانتز بگویم. هم در تقریرات آقای هاشمی و هم در تقریرات آقای حائری می گویند که حجیت ظن به مناط کشف واضح

است. به نظر می رسد حجیت ظن به مناط کشف دو جور تفسیر ممکن است بشود. یکی اینکه عقل حکم می کند که شارع ظن را حجت به معنای اماریت قرار داده است. یکی اینکه عقل حکم می کند شارع ظن را حجت به مناط اصل عملی قرار داده است. هر دوی اینها تصویر دارد و اینجور نیست که بنابر کشف حتما باید به مناطر اماریت باشد امثال اینها این دو تفسیر اصلا خود تصویر مرحوم صدر بحث را اصلا در تفسیر حکومت کرده اند تفسیر کشف را خیلی واضح دانسته اند به نظر می رسد که تفسیر کشف را هم دو گونه می شود تصویر کرد. این است که ما وراء این بحث که حکومت چیست، کشف چیست و تبعیض در احتیاط چیست مسالک محتمله در بحث را چند تصویر ممکن است نتیجه انسداد در مورد آن امکان داشته باشد. محتملات در نتیجه دلیل انسداد را ذکر بکنیم بعد ببینیم دلیل انسداد کدام یک از این محتملات را نتیجه می دهد. حالا وراء اینکه حالا قوم کدام یک از اینها اراده کرده اند دیگر بحث های تفصیلی کلام قوم را از آن به اصطلاح فارغ بشویم.

سوال: ظن وقتی حجت شده یعنی کشف به واقع آن در نظر گرفته شده است چگونه می تواند به ملاک اصل عملی باشد؟

پاسخ: نه اصلا ممکن است کسی بگوید که کاشفیت آن را در نظر نگرفته باشیم. ممکن است شخصی بگوید که..

سوال: چرا ظن را انتخاب کرد در حجیت؟ وقتی ظن را انتخاب کرده

پاسخ: نه کاشفیت لحاظ شده است ولی بحث این هست که گاهی اوقات ما می گوییم که شارع این کشف ناقص را به منزله کشف تام گرفته است. اگر اماریت را اینگونه معنا بکنیم. اماره یعنی آنجایی که شارع کأنّ گفته است این ظن کاشف التام. تنزیل کشف ناقص به منزله کشف تام. این را که دیگر از دلیل انسداد در نمی آید. یک موقعی شما می گویید نه آن کاشفیت را ملاحظه کرده است ولی تنزیل کشف به منزله قطع نشده است. این که من می خواهم بگویم به معنی اصل عملی مراد من این جهت است که اگر ما اماره را اصلا قوامش را به تنزیل کشف ناقص به منزله کشف تام دانستیم یک جایی اینگونه هست یکی اینکه می گوییم این ظن معتبر است یعنی اینکه آن کاشفیت ناقصه اش را شارع قبول کرده است. این

که تعبیر اصل عملی کردم یک مقداری شاید تعبیری هست که بر مبانی مرحوم نائینی هست که مرحوم نائینی می گوید که اماره آن چیزی هست که ظن در آن نازل به منزله علم باشد من غرض از عرضم این هست که اگر ما اماره را اینگونه تفسیر بکنیم که اماره آن جایی هست که ظن نازل به منزله علم باشد بنابر مبنای کشف لازم نیست این را کشف کرده باشیم. همین مقدار که شارع به جنبه کشف آن لحاظ کرده است. این دو گونه می شود تفسیر کرد. این تفسیری که آنوقت اگر این باشد آن به مناط اماریت یعنی تنزیل ظن به منزله علم آنوقت خیلی سخت می شود اثبات آن. یک بیانات دیگری باید ضمیمه کرد حالا بعد عرض می کنم که چه بیاناتی هست حالا عرض کردم عمده قضیه این است که وراء این بحث هایی که تفسیر کلام قوم چیست بحث را اینجور باید دنبال کرد که مسالک محتمله در نتیجه دلیل انسداد ثبوتا چیست تا ببینیم اثباتا دلیل انسداد با کدام یک از اینها سازگار است. عرض کردم کلام مرحوم اقا ضیاء را ببینید پنج تا احتمال اینجا مطرح کرده است و مسالکی که از لا به لای فرمایش آقای صدر هم اینجا استفاده می شود همین مسالک را ما دنبال می کنیم و بعد عمده آن مسالک را متعرض می شویم ببینیم دلیل انسداد با کدام یک از اینها سازگار است.

و صلی الله علی سیدنا و نبینا محمد و آل محمد.