بسم الله الرحمن الرحیم

# اشاره

بحث در مورد ادله معارض بود. پس‌ازاینکه ادله جواز و تقلید را از آیات و روایات و سیره بررسی کردیم عرض شد که در نقطه مقابل ادله‌ای به‌عنوان معارض مطرح‌شده است که ابتدا به دلیل و معارض اول پرداختیم که آیات تقلید بود و پس‌ازآن به دلیل دوم پرداختیم که آیات رافعه عن العمل بالظن بود. آیاتی که عمل به ظن را محکوم می‌کرد و ممنوع اعلام می‌کرد.

همچنین گفتیم که این بحث عمدتاً در ذیل خبر واحد مطرح‌شده است و اگر کسی بخواهد به پرونده کامل این بحث مراجعه کند، یکی از جاهایی که به‌طور مبسوط مورد بحث قرارگرفته است، همان بحث خبر واحد است.

آنجا گفته‌شده است که ادله حجیت خبر واحد این‌ها است ولی معارض با این ادله آایاتی است که می‌گویند عمل به ظن نکنید. مثل همین قضیه در اینجا نیز مطرح است که ادله جواز التقلید می‌گوید تقلید اما نهایتاً تقلید مولد یک ظن و گمان است و بنابراین آیات می‌گویند که استناد به قول غیر است و فتوای مفتی جایز نیست به این دلیل که **«إِنَّ الظَّنَّ لاَ یغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیئاً»[[1]](#footnote-1)** و آن آیه شریفه که: **« وَ لا تَقْفُ ما لَيْسَ‏ لَكَ‏ بِهِ‏ عِلْم‏»[[2]](#footnote-2)** که عمده این چند دلیلی بود که اطلاق واضح داشت.

البته آیات و مؤیدات فراوان دیگری هم وجود داشت که از آن‌ها گذشتیم.

در بررسی یا مناقشه و پاسخ به این اشکال که معارضه آیات با ادله جواز تقلید باشد، عرض شد که وجوه و مصالحی وجود دارد که اولین وجه از مرحوم خراسانی صاحب کفایه بود که آن را بررسی کردیم.

# وجوه مختلف معارضه آیات با ادله جواز تقلید

وجه اول: نظر مرحوم آخوند خراسانی

 مبنی بر تخصیص بود، ایشان می‌فرمودند که ادله حجیت خبر واحد یا حجیت فتوا نسبت به ادله عدم اثبات عمل به ظن، خاص هستند و باید همان عمل تخصیص و تقیید را اجرا کرد. این پاسخ اول و راه‌حل مرحوم خراسانی بود.

سه نکته درباره این دیدگاه اول، بحث کردیم که حاصل بحث ما این بود که از نگاه ما این راه‌حل مرحوم آخوند خراسانی قابل‌قبول است، مگر آنکه در مرحله قبل ببینیم اینجا تخصص یا ورود یا حکومت مصداق دارد.

اگر آن راه‌ها تمام نشود این راه اشکال ثبوتی یا اثباتی ندارد و باید دید که راه‌های بعدی تمام هستند یا خیر. چون اگر راه‌های بعدی تمام باشد، راه‌هایی که می‌گویند تخصصاً داخل در این آیات نیست. یا اینکه ادله جواز تقلید وارد است یا حاکم است. اگر آن‌ها بشود دیگر نوبت به این تخصیص نمی‌رسد.

اما اگر دستمان کوتاه شد از راه‌حل‌های بعدی، قول به تخصیص مواجه با اشکال جدی نیست. دو اشکال بود که آن‌ها را دفع کردیم.

## وجه دوم: نظر مرحوم نائینی

وجه دوم وجهی است که در کلمات مرحوم نائینی آمده و دیگران نیز به نحوی از ایشان تبعیت کرده‌اند، شاید اصل این راه‌حل که به مرحوم نائینی نسبت داده‌شده است در کلام شیخ هم به شکل احتمال پیدا بشود. به نظر بنده این راه‌حل ریشه‌ای در کلمات شیخ هم دارد که این راه‌حل دوم بر اساس حکومت است و نه تخصیص. ظاهراً در کلمات مرحوم شیخ که مبدع نظریه حکومت است اینجا هم به شکل احتمالی طرح‌شده است ولی آن‌کسی که راه‌حل را تبیین کرده است و اوضح در کلام ایشان وجود دارد همان مرحوم نائینی است و شاگرد ایشان مرحوم آقای خویی هم این را نقل کرده‌اند و در بعضی جاها خودِ آقای خوئی هم این را پذیرفته‌اند، ولی بیشتر منصوب به مرحوم نائینی است.

عمده و اساس فرمایش مرحوم نائینی نیز به این برمی‌گردد که ادله جواز تقلید یا ادله حجیت خبر واحد به نحو حکومت مقدم است بر اطلاقات و عمومات «رادعه عن العمل بالظن». در وجه اول به نحو تخصیص بود، ولی اینجا به نحو حکومت است.

### توضیح مسأله:

توضیح مسأله بیانی است که پیچیدگی خاصی ندارد و آن این است که تقدم دلیلی بر دلیل دیگر به یکی از انحاء 3گانه است، یا به نحو تخصیص است، یا به نحو حکومت است و یا به نحو ورود است و حکومت این است که دلیلی ناظر و مفسر دلیل دیگر باشد و تعبداً بخواهد موضوع را تعمیم یا تضییق بدهد. فرق حکومت با تخصیص این است که تخصیص اخراج از حکم است بدون تصرف در موضوع. اما حکومت اخراج موضوع از حکم است اما به نحو تعبداً.

مثال این دو نیز واضح است: مثال تخصیص اکرم العلماء، لا تکرم العالم الفاسق است، در اینجا لا تکرم العالم الفاسق دست به موضوع نزده است. نمی‌گوید این عالم فاسق آیا عالم است یا جاهل است، این عالم فاسق هم عالم است و هیچ کاری به موضوع ندارد و اینکه تکوینی است را در اینجا هم قبول داریم با این تفاوت که می‌گوید بااینکه عالم فاسق مصداقی از عالم است، ولی بنده حکمم را از این برداشته‌ام. این اخراج حکم، حکمی است و به این می‌گویند تخصیص.

اما اخراج به نحو حکومت این است که دلیل می‌گوید «أکرم العالم» و دلیل حاکم می‌گوید «الفاسقُ لیس بعالم». نگفته است من قبول دارم که فاسق هم عالم است، اما حکم من اینجا نیست، بلکه اینگونه می‌گوید که عالم فاسق اصلاً عالم نیست. و درواقع این‌یک تصرف تعبدی در موضوع است که دلیلی می‌آید موضوع دلیل دیگر را تعبداً محدود می‌کند و وقتی‌که تعبداً محدود می‌کند، طبیعتاً حکم هم اینجا نمی‌آید. الفاسق لیس بعالم یعنی اینکه هرچه بنده راجع به عالم گفته‌ام در اینجا نیست. البته در حکومت همان‌طور که در اصول فقه هم ملاحظه کردید یک قسمش این است که شبیه به تخصیص است با تفاوتی که عرض کردیم و یک حکومت توسعه‌ای هم داریم که مثلاً می‌گوید «المتّقی عالمٌ». اینجا به‌عکس حالت قبل است که توسعه می‌دهد و می‌گوید متقی که دانشی هم ندارد من او را عالم می‌پندارم و مشمول دلیل می‌شود. یا در بحث حج می‌گوید «الطواف صلاۀٌ» و لذا احکام نماز در طواف هم جاری می‌شد. این توسعه یا تضییق به نحو حکومت است که دلیلی مفسر دلیل دیگر است و تصرف می‌کند دلیل حاکم در موضوع دلیل محکوم تعبداً. چون تصرف اگر تعبدی نباشد و خروج واقعی باشد می‌شود تخصص. مثلاً می‌گوید أکرم العالم و کسی عالم نیست، در اینجا دیگر معلوم است که جاهل از آن خارج است و خروج واقعی است و این واقعی تکوینی است. اما در اینجا فاسق عالم است اما تعبداً می‌گوید که من می‌گویم که عالم نیست..

این توضیح حکومت به نحو کبروی بود که ملاحظه کردید و بنده یادآوری کردم.

حالا در بحث ما هم این‌طور گفته‌شده است که در باب جعل امارات و حجج و تحلیل آن نظریات متعددی وجود دارد که وقتی‌که یک دلیل و اماره‌ای را شارع حجت قرار داده است این جعل حجیت یعنی چه؟ چه‌کاری می‌کند وقتی‌که شارع یا غیر شارع یک امری را حجت قرار می‌دهد. حدود 5 نظریه در اینجا قرار دارد.

# معنای جعل حجیت

## نظریه اول: جعل حجیت یعنی «تنزیل الامارة، منزلة العلم»

یکی از نظریاتی که مرحوم نائینی به‌طور خاص و خیلی خوب همان را پرورانده است این است که حقیقت جعل حجیت برای امارات یعنی اینکه تنزیل می‌کند اماره را به‌منزله علم و می‌گوید حقیقت حجیت این است.

وقتی‌که شارع می‌گوید خبر واحد حجت است یا چیز دیگری مثلاً همین فتوای مفتی و مجتهد حجت است، حجیت یعنی اینکه «جعلتُ هذا علماً» این اماره، این فتوا یا خبری که ظن است بنده تعبداً می‌گویم که این علم است، مثل‌اینکه در آنجا دلیل حاکم می‌گفت متقی عالم است، یا عالم فاسق عالم نیست، تعبداً موضوع را تغییر می‌داد، در اینجا هم همین‌طور است و گفته می‌شود که حقیقت حجیت جعل علمیت تعبدی است برای اماره. یعنی اماره را بنده می‌گویم علم است بااینکه معلوم است که علم نیست. خبر واحد و فتوای مفتی و مجتهد غالباً برای مقلد تولید علم نمی‌کند اما معنای حجیت این است که من تعبداً می‌گویم «هذا علمٌ» «هذا کاشفٌ».

## نظریه دوم: جعل حجیت یعنی «تتمیم کشف»

به تعبیر دیگری که مرحوم نائینی دارند حجیت تتمیم کشف می‌کند. کاشفیت علم و به نحوی اطمینان کاشفیت تامّه است مثل آینه‌ای که همه‌چیز را نشان می‌دهد و کاشفیت ظنون و گمان‌ها و احتمالات راجح کاشفیت ناقصه است و می‌گوید بین 60 تا 80 در صد اینگونه است. دلیل حجیت تتمیم کاشفیت می‌کند و می‌گوید اینکه کاشفیتش 70 یا 80 درصد است من می‌گویم 100درصد.

بنابراین ادله‌ای که جعل حجیت برای امارات و ظنون می‌کنند روح آن ادله تنزیل امارات و ظنون منزلۀ العلم تعبداً یا تتمیم کشف ناقص آن‌ها است به‌صورت تعبدی. این چند تعبیری است که در اینجا آمده است.

اگر اینگونه باشد، شبیه همان الطواف صلاۀٌ و یا المتقّی عالمٌ است یعنی تصرف تعبدی در موضوع می‌کند و نمی‌گوید حکم فلان اینجا هست یا نیست. این دیگر علم است و از ظن خارج‌شده است به عبارتی فتوا خبر ظنی نیست و علم است. این هم مطلب بعدی است.

پس حکومت را فهمیدیم که چیست، اینجا هم متوجه شدیم که ادله جعل حجیت متمم کشف یا منزل ظن منزلۀ العلم است. بعدازاین مطلب شما بیایید مقایسه بکنید ادله جعل حجیت را برای خبر واحد با این ادله‌ای که می‌گوید «ما لیس لک به علم».

این موضوعش این است که **« وَ لا تَقْفُ ما لَيْسَ‏ لَكَ‏ بِهِ‏ عِلْم‏»[[3]](#footnote-3)** از چیزی که علم نداری تبعیت نکن، یعنی از آنچه معلوم است تبعیت کن. اما ادله حجیت ظن چه می‌گوید؟ می‌گوید فتوا علم است، خبر واحد علم است. علم که شد توسعه تعبدی در مفهوم می‌دهد و نه توسعه واقعی، چون درواقع که علم و ظن دو چیز است، اما تعبداً می‌گوید ظن خاص -یعنی خبر یا فتوا- این ظن خاص علم است. آن‌وقت نتیجه این می‌شود که این دلیل نسبت به ادله‌ای که علم در آن‌ها مأخوذ است می‌شود حاکم به نحو توسعه و نسبت به ادله‌ای که عدم العلم در آن‌ها مأخوذ است می‌شود حاکم به نحو تضییق. چراکه این دلیل می‌گوید ظن را تبعیت نکن یا غیر علم را تبعیت نکن، به عبارتی گفته است **«إِنَّ الظَّنَّ لاَ یغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیئاً»[[4]](#footnote-4)** اما این می‌گوید «هذا لیس بظنٍ، هذا علمٌ» پس خارج شود از دلیل **«إِنَّ الظَّنَّ لاَ یغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیئاً»[[5]](#footnote-5)**یا در آنجا می‌گوید **«وَ لا تَقْفُ ما لَيْسَ‏ لَكَ‏ بِهِ‏ عِلْم‏»[[6]](#footnote-6)** این دلیل می‌گوید «هذا علمٌ» همین که می‌گوید علمٌ یعنی از ما لیس لک به علم خارج شود. پس دلیل حاکم مفسر است و توسعه تعبدی یا تضییق تعبدی می‌دهد.

این هم راه‌حل دومی است که از کلام مرحوم نائینی استفاده می‌شود.

ما در راه‌حل دوم در مقام بررسی آن بدون اینکه بخواهیم وارد تفاسیر مسأله بشویم چند مسأله در اینجا مطرح‌شده است که مروری در آن‌ها می‌کنیم.

در مقام مناقشه در این قول چند نکته مطرح‌شده است که بعضی از مهم‌ترین آن‌ها را اشاره می‌کنیم.

### مناقشات در نظریه دوم:

#### 1. مناقشه مبنایی:

مناقشه اول به نظریه مرحوم نائینی مناقشه مبنایی است، بر اساس اینکه ممکن است کسانی بگویند ما جعل حجیت را به معنای تتمیم کشف یا تنزیل منزله علم را قبول نداریم.

بزرگانی این راه‌حل را قبول ندارند و در تبیین حجیت و جعل حجیت راه‌حل‌های دیگری را مطرح می‌کنند که این‌یک مناقشه مبنایی است که در جای خودش باید بررسی بشود.

اگر کسی بگوید که من دلیل جعل حجیت را به این شکلی که شما تفسیر می‌کنید تفسیر نمی‌کنم. این اشکال مبنایی است و این اشکال مبنایی علی‌المبنا بوده و طبیعی است که اگر کسی مبنای جعل الحجت علماً و جعل الظن علماً و تتمیم کشف را قبول نکند، تبعاً اینجا هم جایی برای حکومت پیدا نمی‌شود که این مسأله را الآن کاری نداریم و هرجایی که برسیم و بخواهیم تئوری‌های جعل حجیت را بررسی کنیم آنجا خواهیم گفت.

البته ما این بحث مرحوم نائینی را خیلی مستبعد نمی‌دانیم ولی درعین‌حال این مناقشه باید در جای خودش طرح شود.

این‌یک اشکال مبنایی است و در اینجا آقای نائینی می‌فرمایند که حکومت اینگونه درست می‌شود، دیگرانی هم هستند که می‌گویند نه معنای حجیت جعل الظن علماً، جعل الاماره علماً یا تنزیلها علماً نیست. خب این علی المبنا است و هرکسی طبق مبنای خودش فکر می‌کند گرچه مبنای مرحوم نائینی مستبعد نیست.

#### 2. مناقشه دوم

در این مناقشه به بحث کبروی قضیه کار نداریم و درواقع ممکن است آن‌هم درست باشد که جعل حجیت می‌تواند به نحو تتمیم کشف باشد و تنزیل منزلۀ العلم باشد. این می‌شود و مواردی هم داریم که این‌طور است. اما در بحث فتوا و بعضی موارد دیگر این قاعده قابل‌اجرا نیست و درواقع یک اشکال صغروی و خاص دارد و نه آن بحث کبروی.

پس مناقشه دوم روی این اشکال خاص به مورد انگشت می‌گذارد و اشاره می‌کند.

آن نکته خاص برای اینکه توضیح داده بشود مقدمه‌ای دارد و آن این است که:

حکومت یعنی تفسیر یک دلیل دیگر، اصلاً می‌گویند حاکم، ناظر و مفسر دلیل دیگر است. آن‌وقت دلیل ناظر و مفسر باآنکه مفسَّر است هر دو باید از یک متکلم باشد و از یک منبع الهام و نشأت بگیرد، من نمی‌توانم بیایم و بگویم کلام دیگری مقصودش این است. تصرف در کلام دیگری کار بنده نیست و من نمی‌توانم این کار را بکنم. به‌عبارت‌دیگر متکلمی بیاید و کلام دیگری را به نحو تعبدی تفسیر کند، حق ندارد این کار را بکند. و تفسیری که کسی از کلام دیگری می‌کند باید اینگونه باشد که واقعاً بداند مراد آن چیست و الا اینکه بگوید من تعبداً می‌گویم منظور او این است، نمی‌شود و این درواقع همان تفسیر بما لا یربا به صاحبه است.

پس هیچ‌گاه نمی‌تواند دلیل حاکم و محکوم از دو متکلم صادرشده باشد و از دو منبع ناشی شده باشد. حکومت جایی است که دلیل حاکم و محکوم هر دو از یک سرچشمه صادرشده‌اند. همان‌که دلیل حاکم را انشاء کرده است همان شخص می‌آید و می‌گوید عالم در جمله من یعنی این و تعبداً تفسیر می‌کند.

اما اگر دو متکلم شد می‌گوییم کلام ایشان آن را توسعه و تضییق می‌دهد و معقول نیست که کسی بخواهد تعبداً کلام دیگری را توسعه و تضییق دهد.

گفته‌شده است که اینجا هم مصداق همین قصه است، چراکه حجیت فتوا عمده دلیلش سیره عقلائیه بود و با عدم رد از شارع می‌گوییم که شارع هم این را قبول دارد اما اصل حجیت خبر واحد سیره است و این هم یعنی عقلا.

عقلا می‌گویند که این فتوا به‌منزله علم است ولی این را عقلا می‌گویند در حالی که دلیل محکوم آیه قرآن است. در اینجا دلیل حاکم و دلیل محکوم از متکلم واحد صادر نشده‌اند بلکه دلیل محکوم آیاتی است که از شارع نازل و صادرشده است و دلیل حاکم سیره عقلا است که به عقلا و عقل عملی برمی‌گردد که این دو حاکم است و معنا ندارد که این بیاید و بگوید مقصود آن این است و حق این را ندارد.

بنابراین شرط تمامیت حکومت این است که دلیل حاکم و محکوم هر دو از یک متکلم و منبع نشأت‌گرفته باشد و در اینجا این‌طور نیست و یکی از شرع است و دیگری از عقلا، و این مانع از این می‌شود که ما بتوانیم حکومت را در اینجا بپذیریم.

درست است که ما حکومت را قبول داریم همان‌طور که شیخ این را به ما آموخته است و این را هم از شمای نائینی می‌پذیریم که دلیل حجج و امارات درجایی که شارع حجت و اماره قرار داده است جعل علم و تنزیل منزله علم می‌کند اما اینجا این مناقشه وجود دارد و اینها باهم انطباق ندارد.

این مناقشه دوم است که در اینجا آمده است.

عرض شود که ممکن است کسی در این مناقشه با یکی از این وجوهی که عرض می‌کنم جواب بدهد:

#### جواب به مناقشه دوم:

1. مفروض ما این است که آنچه که سیره عقلا است با امضاء شارع استناد و انتصاب به شارع پیدا می‌کند.

به این معنا که درست است که عقلا می‌گویند و سیره آن‌ها بر این امر مستقر است که به کارشناس مراجعه می‌کنند، یا خبر واحد ثقه را مراجعه می‌کنند و این سیره جاریه عقلا است و عقلا این حکم را دارند و اگر شرعی هم در عالم نباشد مراجعه به کارشناس و مراجعه به خبر ثقه سیره جاریه میان عقلا است، ولی صرف این برای ما اعتبار ندارد و ما با عدم رد و گاهی با امضاء می‌بینیم که حجیت سیره تمام می‌شود.

پس خودِ سیره نهایتاً می‌شود سخن و کلام مولا و می‌گوییم که این جاری بود و در مرئا و منظر شارع بوده است این سبک عمل و دلیل آن این است که آن را رد نکرده است. پس حتماً ما باید برسیم به اینکه شارع آن را امضاء کرده است منتهی امضاء را گاهی با تصریح می‌گیریم و گاهی با عدم رد می‌گیریم ولی نهایتاً این امضاء و مهر شارع پای آن حکم خورده است، گویا این مفاد حکم سیره کلام مولا است چراکه به امضاء رسیده است. همین که به امضاء رسید می‌شود مستند و منسوب به مولا و شارع و آن مشکل و مناقشه از میان برداشته می‌شود. یعنی اینکه می‌گویید حاکم و محکوم باید از یک مصدر باشد می‌گوییم از یک مصدر است اگرچه که دلیل حاکم ریشه‌اش عقلایی بود و شارع هم گفته است من هم این را پذیرفته‌ام. فرض این است که در نگاه عقلا هم وقتی می‌بینیم که به این سیره عمل می‌کند ارتکاز عقلا هم این است که اینگونه ظنون را مثل نظر کارشناس یا خبر ثقه اینها را در ارتکابشان علم می‌دانند و شارع هم اینگونه نیست که فقط عمل را تأیید کرده باشد بلکه عمل با آن ارتکاز را تأیید می‌کند. بنابراین دو مطلب را اگر توجه بکنید حکومت بدون مشکل می‌شود، البته اگر آن مبنا را کسی بپذیرد و آن دو مطلب عبارت است از:

الف) سیره بما هی هی حجت بلکه سیره‌ای که شارع هم بگوید من هم این را قبول دارم پس وصل به شارع شد که این قبول شارع گاهی تصریحی است و گاهی با مقدمات عقلی فهمیده می‌شود که شارع می‌گوید من قبول دارم ولی نهایتاً شارع می‌گوید که من این را قبول دارم.

ب) نکته متمم و دوم این است که آنچه که شارع قبول دارد فقط عمل نیست بلکه این سیره یک ارتکازی هم در هسته ذات خودش دارد و آن سیره این است که عقلا می‌گویند ما عمل می‌کنیم و اگر از آن‌ها بپرسیم چرا؟ می‌گویند برای اینکه این مانند علم است و یا به هر دلیلی نمی‌توانیم بگوییم علم نیست.

با این دو نکته می‌شود این اشکال را دفع کرد.

آن نکته اول در مقام دفع اشکال که بسیار روشن است که سیره با امضاء می‌شود کلام مولا، مهمان نکته دوم است که بگوییم امضاء شارع روی سیره قرارگرفته است با تمام ابعاد آن و ارتکازات و هسته درونی این سیره. آن هسته و ذات این سیره و ارتکاز عقلا این است که ما تعبداً و از باب ناچاری این را علم می‌دانیم چراکه اگر علم ندانیم زندگی مختل می‌شود. در حقیقت عقلا در عالم خودشان قبل از اینکه به شرع برسیم یک حکومت دارند که می‌گویند به ظن نباید عمل بکنیم ولی درعین‌حال می‌گویند که یک سلسله از ظنون در حقیقت به خاطر تمام آن مصالحی که وجود دارد اینها را ظن نمی‌دانم بلکه علم می‌دانم.

بیان تکمیلی‌تر از این قصه این است که خودِ عقلا بین خود، حکومتی دارند که می‌گویند نباید به ظن عمل کرد و فقط باید به دنبال علم بود، ولی بنا به مصالحی برخی از ظنون را علم می‌دانند و می‌گویند به اینها می‌شود عمل کرد و وقتی‌که شارع این سیره را امضاء می‌کند می‌گوییم این حرف شارع می‌شود البته با ارتکاز اینکه این هم علم است امضاء می‌کند و لذا به این شکل حکومت درست می‌شود.

ما معتقدیم که حکومت را هم می‌شود بین همان احکام عقلایی پیدا کرد و هم اینکه بعدازاینکه شارع آن را امضاء کرده است حکومت در لسان شرع هم تمام‌شده است.

یک جمله دیگر هم‌عرض کنم و آن اینکه به این مطلب هم توجه داشته باشید که همان عبارت **«إِنَّ الظَّنَّ لاَ یغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیئاً»[[7]](#footnote-7)** این هم خودش یک مسأله عقلایی بود، منتهی در اینجا آن امر عقلی و عقلایی را شارع صراحتاً می‌گوید که لا یغنی من الحق شیئا و **«وَ لا تَقْفُ ما لَيْسَ‏ لَكَ‏ بِهِ‏ عِلْم‏»[[8]](#footnote-8)**. در اینجا شارع به‌صراحت تأیید کرده است حالا در طرف خبر و یا حجیت فتوا ممکن است بگوییم که به‌صراحت نیست اما خود سیره و یا عدم رد، موجب تأیید شارع است.

این جوابی است که ممکن است به این اشکال و مناقشه دوم داده شود.

1. جواب دیگری که در کلمات ایشان آمده است این است که این بحث و اشکالی که شما کرده‌اید که حاکم و محکوم هر دو از یک متکلم نیست –که البته جواب داده شد- این در صورتی است که حجیت فتوا سیره باشد و الا ما بعضی از ادله لفظی را هم قبول کردیم، خب حالا اگر نتوان حکومت را در سیره جاری کرد در ادله لفظی حکومت تمام است. چون دلیل حجیت فتوا که فقط سیره نبود، آیاتی بود مثل آیه ذکر، آیه نقل و در آیات نیز چندین طایفه را موردبررسی قراردادیم. امام(ع) می‌فرمایند «برو در مسجد بنشین و فتوا بده» «أفتی للناس» و یا می‌فرمایند «من دوست دارم که مانند شما بروم و فتوا بدهم» و یا ارجاع به روات که می‌دهند و... که اگر آن‌ها را بپذیریم آن‌ها ادله لفظیه هستند.

البته ادله لفظیه ظاهرش این است که برو به آن مراجعه کن یا برو فتوا بده، اما آن‌ها یک مدلول التزامی داشت که آن حجیت است و حجیت هم فرض بر این است که می‌گوییم: «جعل الظن بمنزلة کاشف تام» و یا «تنزیل منزلة العلم» و به این ترتیب این اشکال هم قابل پاسخ باشد.

حاصل کلام: این است که بنابراین اگر دلیل حجیت را سیره بگیریم با آن بیانی که عرض کردیم که سیره امضاء شرع دارد سیره درست می‌شود. و اگر هم دلیل را ادله لفظیه یعنی آیات و روایات حجیت بگیریم که روشن‌تر است.

اما آن مبنا که بحث اولی بود داستانی است که در جای خودش بحث می‌شود.

بنابراین ما معتقدیم که برخلاف آنچه برخی از دوستان گفته‌اند، اگر کسی حجیت امارات را به معنای تتمیم کشف و تنزیل منزله العلم بگیرد و مبنا را بپذیرد، اشکالی وجود نخواهد داشت، حتی اگر سیره مبنا باشد.

1. راه‌حل بعدی آن چیزی است که از کلام مرحوم آقای خویی استفاده می‌شود که نتیجه آن ورود است و نه حکومت.

ایشان می‌فرمایند که این آیات ناهی از عمل به ظن، ارشاد به عدم حجیت ظن است به خاطر وجود احتمال عقاب و ضرر. پس اینکه می‌گوید عمل به ظن نکن، **«وَ لا تَقْفُ ما لَيْسَ‏ لَكَ‏ بِهِ‏ عِلْم‏»[[9]](#footnote-9)**. یا **«إِنَّ الظَّنَّ لاَ یغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیئاً»** می‌گوید ظنون حجت نیستند به خاطر اینکه با فرض اینکه شما ظن هم دارید نمی‌توانید بگویید که اینجا عقاب منتفی می‌شود، اگر دلیل آمد و گفت که اینجا شما تکلیف ندارید یا دارید شما با این نمی‌توانید خودتان را از تبعات آن عقاب و ثواب واقعی مولا رها کنید. این نکته چسبیده به این ادله است و اگر این نکته چسبیده به این ادله باشد آن‌وقت دلیلی که می‌آید و می‌گوید که فتوا یا خبر حجت است درواقع احتمال عقاب را برمی‌دارد و می‌گوید اگر شما به فتوا عمل بکنید خلافی نکرده‌اید و اگر به خبر عمل بکنید مخالفتی نکرده‌اید و مسیر درست را پیموده‌اید. این دلیل حجیت ظنون خاصه احتمال عقاب را در اینجا برمی‌دارد. البته تعبداً می‌گوید که عقابی در اینجا نیست و شما بر روی این شاه‌راه فتوا جلو برو دیگر عقابی نداری ولی بعدازاینکه این تعبد را انجام داد معلوم است که این آیات این را نمی‌گیرد که این می‌شود ورود.

1. . سوره یونس / آیه 36 [↑](#footnote-ref-1)
2. . سوره اسراء/ آیه 36 [↑](#footnote-ref-2)
3. . سوره اسراء/ آیه 36 [↑](#footnote-ref-3)
4. . سوره یونس / آیه 36 [↑](#footnote-ref-4)
5. . سوره یونس / آیه 36 [↑](#footnote-ref-5)
6. . سوره اسراء/ آیه 36 [↑](#footnote-ref-6)
7. . سوره یونس / آیه 36 [↑](#footnote-ref-7)
8. . سوره اسراء/ آیه 36 [↑](#footnote-ref-8)
9. . سوره اسراء/ آیه 36 [↑](#footnote-ref-9)