

تحلیل محذورات خطابي تعبد به أمارات ظنيه^۱

عباس تقوائی *

محمد تقی فخلعی **

چکیده

بحث از حجیت أمارات ظنیه (به معنی صحت و قابلیت استناد به آنها) بطور عام و حجیت خبر واحد بطور خاص از دیرباز در کهن‌ترین متون اصولی ما مورد توجه قرار گرفته و به مرور و کم کم دامنه‌ی آن گسترش یافته و مواردی نظیر حجیت ظواهر، شهرت فتوایی، قول لغوی، اجماع منقول و قیاس را نیز در بر گرفته است. در بررسی این قضیه لامحاله به تحلیل دیدگاه مخالفان تعبد به ظنون (ضمن بررسی دلایل آنها در منع از حجیت ظنون و عدم امکان تعبد به آنها با طرح محذورات ناشی از این تعبد) و موافقان حجیت آن بطور مطلق و یا بنا بر تفصیل (که دلایل و محذورات مطرح شده را توهمی دانسته و به رد محذورات مطرح شده یا مقدر ناشی از تعبد به ظنون پرداخته اند) توجه می شود. در این مقاله نیز ضمن پرداختن به سابقه تاریخی و تطور مباحث مربوطه که منجر به توسعه دیدگاه‌های علی‌الخصوص موافقان و در نتیجه طبقه‌بندی آنها گردیده و به بررسی دسته بندی‌های موجود از محذورات ذکر شده ناشی از تعبد به أمارات ظنیه یعنی اجتماع حکمین اعم از متمثلین یا متضادین و رد آنها پرداخته شده است. بدیهی است با روشن شدن این مباحث و اختیار دیدگاه تفصیلی، نقش اساسی و مقدماتی در مباحث دیگر نظیر حجیت اماراتی مانند ظواهر و خبر واحد ثقه و همچنین رد حجیت برخی دیگر از امارات نظیر قیاس خواهد داشت.

کلید واژه‌ها: حجیت أمارات ظنیه، محذورات خطابي، محذورات ملاکی، اجتماع مثلین، اجتماع

ضدین، اجتماع مصلحت و مفسده، القای در مفسده و تفویض در مصلحت.

۱- تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۶/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱/۳

* دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، پردیس بین‌الملل، مشهد، ایران
taghvae.abbas@yahoo.com

** استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی - فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

۱- مقدمه

سابقه طولانی بحث از یک موضوع در مباحث اصولی نشانگر اهمیت و جایگاه ویژه آن در علم اصول می‌باشد و این سابقه، در خصوص موضوع مورد بحث، بطور واضح قابل مشاهده بوده و از کهن‌ترین متون اصولی تا آثار بجای مانده از اصولیان متأخر، بخش‌هایی از مباحث اصولی را به خود اختصاص داده است که این بحث‌ها در قالب‌ها و عناوین متنوعی نظیر «امکان یا عدم امکان تعبد به ظن، حجیت یا عدم حجیت ظنون، اثبات قابلیت ظن برای حجیت، امکان تعبد به آماره غیر علمیه، اماراتی که شرعاً یا عقلاً واجد اعتبار می‌باشند، امکان یا عدم امکان عمل به غیر علم، جایگاه ظن نسبت به قطع و شک و مهمتر از همه رابطه میان حکم واقعی با حکم ظاهری (که موضوع بحث مهم دیگری نظیر «اجزاء» را نیز تشکیل می‌دهد و مبحث مهمی نظیر «تصویب و تخطئه» را نیز تحت تأثیر خود واقع می‌سازد)» مطرح گردیده است.

بررسی سیر تحول تاریخی نگاه به این موضوع با تأکید بر بررسی محذورات خطایی ناشی از تعبد به ظن که توسط مخالفین حجیت ظنون مطرح و توسط مخالفین آنها (یعنی عموم اصولیان) مردود دانسته شده، به عنوان موضوع اصلی مورد بحث ما در این مجال، از اهمیت ویژه‌ای در این رابطه برخوردار است.

۲- نگاهی به دیدگاه‌های کلی موجود

در ابتدا باید توجه داشته باشیم که در خصوص امکان تعبد به ظن دو دیدگاه کلی قابل مشاهده می‌باشد که عبارتند از:

دیدگاه اول - قول به عدم حجیت ظنون به طور مطلق؛

دیدگاه دوم - قول به تفصیل یعنی در حالتی که راهی دیگر برای رسیدن به حکم شرعی وجود داشته باشد، ظن فاقد اعتبار و حجیت بوده و در صورتی که راهی دیگر وجود نداشته باشد (یعنی قول به ظن انسدادی)، واجد حجیت می‌باشد.

آیت ... مشکینی پس از بیان دو دیدگاه فوق‌الذکر قول به عدم حجیت ظنون بطور مطلق (قول اول) را اقوی می‌شمرد و چنین استدلال می‌کند که چون بدون شک، ظن همانند قطع در اقتضائش دارای حجیت، نمی‌باشد بنابراین اثبات حجیت برای آن نیازمند جعل جاعل است (مشکینی، ۱۴۰۶، ۱۵۹-۱۵۷).

البته استدلال ایشان برای دیدگاه اول بطور آشکاری قابل تأمل می‌باشد لذا دیگر اصولیان ضمن قبول این استدلال، الزاماً به این دیدگاه گرایش نداشته اند. به عنوان نمونه شیخ انصاری در رسائل (فرائد الاصول) امکان تعبد به ظن را میان دانشمندان اصولی امری معروف دانسته و عدم امکان تعبد به آن در فرض انسداد را به منزله عدم وجود حکم در آن قضیه و رها کردن مکلف همانند دیوانگان و چارپایان دانسته که از جانب شارع مقدس بعید می‌باشد (انصاری، ۱۳۸۵، ۱، ۴۱-۴۰) و مسلماً نتیجه این سخن شیخ پذیرش دیدگاه دوم یعنی دیدگاه تفصیلی در این رابطه است.

۳- سابقه بحث با نگاهی به سیر تطور آن در کتب اصولی

قبل از ورود به دیدگاه‌های متأخرین، باید توجه داشته باشیم که عموم اصولیانی که به این موضوع پرداخته اند، اعم از متقدمین و متأخرین، اشکالات مطرح شده توسط ابوجعفر محمد بن عبدالرحمن رازی معروف به ابن قبه راه، به عنوان مهمترین مخالف حجیت خبر واحد (به عنوان أحد از ظنون)، مبنای ورود به آن قرار داده اند (به عنوان نمونه رک به: ۱- حلی، ۱۴۰۳، ۱۴۱؛ ۲- قمی، بی تا، ۴۳۲ و ۳- انصاری، ۱۳۸۵، ۱، ۴۰). ابن قبه رازی فقیه و متکلم مشهور شیعی در اوایل سده چهارم هجری است که ظاهراً اولین بار آرای او در کتاب معارج الاصول محقق حلی مطرح و نقد گردیده است (گذشته، ۱۳۷۰، ۴، ۴۴۶؛ حاج سید جوادی، ۱۳۶۶، ۱، ۳۵۸).

پرداختن متکلم مشهوری نظیر ابن قبه به این موضوع نشان از وجه کلامی آن دارد کما اینکه ضمن بحث از حجیت ظنونی نظیر خبر واحد، از عوارض آن نیز بحث می‌شود که مرتبط با افعال خداوند در اعطای ثواب یا عقاب (در صورت موافقت یا مخالفت ظن یا قطع با واقع) می‌باشد و می‌دانیم که این موضوع کاملاً جنبه کلامی دارد و شاید بهمین جهت باشد که این مباحث را «أشبهه» به مسائل علم کلام دانسته اند (خراسانی، ۱۳۸۴، ۲، ۳۳۰؛ خمینی، ۱۴۱۳، ۱، ۳۳-۳۴).

با رصد نمودن تاریخچه‌ی علم اصول و کتب اصولی چنین بنظر می‌رسد که بحث از حجیت ظن، در ابتدا ضمن بحث از حجیت خبر واحد و امکان تعبد به آن آغاز شده باشد. از قدیمی‌ترین کتب اصولی که به این موضوع پرداخته اند، «الذریعه» سید مرتضی علم الهدی (متوفای ۴۳۶ هـ) می‌باشد. ایشان در بخشی تحت عنوان «فصل فی أن خبر الواحد لا یوجب العلم» به این امر توجه نموده و پس از آن نیز، ضمن ذکر

دلالات وارده بر جواز تعبد به خبر واحد، به رد ایرادات وارده بر تعبد به آن پرداخته است (علم الهدی، ۱۳۴۸، ۲، ۵۲۷-۵۱۷).

از دیگر منابع اصولی اولیه که به این موضوع پرداخته، «عده الاصول» اثر شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰ هـ) می‌باشد که ضمن بحث از اخبار و اقسام خبر و کیفیت حصول علم از خبر، از گروهی بنام «سمنیه» نام می‌برد که منکر وقوع علم از اخبار بودند و سپس به ذکر خبر واحد و اختلافات موجود در آن می‌پردازد که آیا موجب علم می‌شود یا نمی‌شود و در هر صورت آیا عمل به آن جایز می‌باشد یا خیر؟ (طوسی، ۱۴۰۳، ۳۶۷-۲۳۰).

دیگر فقیه و اصولی معروف که به این موضوع پرداخته محقق حلی (متوفای ۶۷۶ هـ) می‌باشد که در اثرش «معارج الاصول» آورده که «تعبد به خبر واحد بر خلاف نظر این قبه از علمای شیعه و برخی دیگر از علمای کلام که آن را جایز ندانسته اند، عقلاً جایز می‌باشد» کمالینکه مشابه چنین بحثی را (البته با مناقشه بیشتر و نتیجه دیگر) در مورد قیاس مطرح کرده است (حلی، ۱۴۰۳، ۱۴۱ و ۱۸۲).

در دوره‌های بعد هم، این بحث تا حدود زیادی در همین محدوده باقی مانده است کمالینکه صاحب معالم (متوفای ۱۰۱۱ هـ) نیز مهمترین مباحث در این رابطه را در باب «حجیت خبر واحد» مطرح نموده و اذعان داشته که «غیر از مخالفتی که محقق حلی از این قبه نقل نموده، هیچ مخالفتی در این رابطه میان علمای امامیه سراغ نداریم» سپس با استناد به پذیرش حجیت خبر واحد توسط سید مرتضی، ابن زهره، قاضی ابن براج، ابن ادریس حلی و جمهور متأخرین، به ادله موجود در این رابطه نظیر آیات و روایات و عمل قدمای از اصحاب ائمه در عمل مطابق با اخبار آحاد و اعتنای به حال راویان اخبار در حال مسدود بودن باب قطع علمی به احکام شرعی، پرداخته است (جمال الدین حسن، ۱۴۱۵، ۱۹۴-۱۸۹). مشابه همین بحث، با اختلاف در نقل ذکر شده از جانب فقهای فوق الذکر (در کتاب معالم)، در کتاب «زبده الاصول» شیخ بهایی (متوفای ۱۰۳۰ هـ) قابل مشاهده می‌باشد که در آن علاوه بر دلایل فوق در تعبد به حجیت خبر واحد، به اجماع علمای امامیه نیز استناد شده و بعلاوه به شرایط عمل به خبر آحاد نیز پرداخته است (عاملی، بی تا، ۹۲-۹۱). این روند در کتب اصولی متأخر نیز پا بر جا مانده کمالینکه میرزای قمی (متوفای ۱۲۳۱ هـ) صاحب قوانین نیز با ذکر اشکالات منسوب به ابن قبه و البته پس از بحث از حجیت اجماع منقول، به این موضوع پرداخته است (قمی، بی تا، ۳۸۴ و ۴۳۲).

۴- دسته‌بندی محذورات ناشی از عمل به ظنون

چنین بنظر می‌رسد که دسته بندی محذورات ناشی از عمل و تعبد به ظن، ناشی از گسترش مباحث مربوط به آن و از ویژگیهای اصولیان معاصر باشد. اول کسی را که دست به این ابتکار زد، میرزای نائینی دانسته اند. علامه نائینی محذوره‌های ناشی از تعبد به ظن از نگاه قائلین به آن، را در دو دسته اصلی قرار می‌دهد که عبارتند از:

دسته اول - لزوم محذور از ناحیه ملاک؛

دسته دوم - لزوم محذور از ناحیه خطاب.

ایشان در دسته اول از تفویض مصلحت و القای در مفسده و تحلیل حرام و تحریم حلال (اشکال ابن قبه) و در دسته دوم یعنی محذوره‌های خطابی از اجتماع حکمین متضادین یا متناقضین (در صورت مخالفت أماره یا اصل با واقع) و اجتماع حکمین مثلین (در صورت أصابت أماره یا اصل به واقع) نام می‌برد (نائینی، بی تا، ۲، از ص ۶۲ به بعد و همو، ۱۴۰۴، ۳، از ص ۸۹ به بعد).

آیت ... خوبی (که خود یکی از مهم ترین تقریر کنندگان مباحث علامه نائینی است) نیز ضمن بررسی محذوره‌های ناشی از تعبد به ظن، استحاله را به دو وجه بر می‌گرداند:

وجه اول - به ملاک؛

وجه دوم - به تکلیف.

بنظر ایشان صور اشکال از ناحیه ملاک سه تاست:

۱- أماره دال بر حرمت یا وجوب آنچه که واقعاً مباح است، باشد؛

۲- أماره دال بر اباحه آنچه که واقعاً حرام یا واجب است، باشد؛

۳- أماره دال بر وجوب حرام واقعی یا حرمت واجب واقعی باشد.

در وجه دوم که موضوع بحث ماست، ایشان به دو صورت مهم اشاره می‌کند که عبارتند از:

۱- مؤدای أماره موافق حکم واقعی است که در اینجا از حجیت آن به لزوم اجتماع مثلی می‌رسیم؛

۲- مؤدای أماره مخالف با حکم واقعی می‌باشد که در اینجا اجتماع ضدین لازم می‌آید.

سپس ایشان به دفع توهم اجتماع مثلین و اجتماع ضدین می‌پردازد (خویی، ۱۴۱۷، ۲، ۹۲-۹۱) که با

نظرات ایشان در این رابطه آشنا خواهیم شد.

از دیگر دسته بندی‌های قابل توجه بعمل آمده از محذورات ناشی از تعبد به ظنون در زمان معاصرما، دسته بندی حضرت امام خمینی (قدس سره) است. ایشان طبق تقریر آیت ... سبحانی، محذورات متوهمه از عمل به ظنون را در یک دسته بندی چهار گانه به شرح زیر قرار می‌دهد:

دسته اول - محذوراتی که به ملاکات احکام بر می‌گردد مثل اجتماع مصلحت و مفسده ملتزمین (بدون کسر و انکار)؛

دسته دوم - محذوراتی که به مبادی خطابات بر می‌گردد مثل اجتماع اراده و کراهت واراده و حب و بغض؛

دسته سوم - محذوراتی که به نفس خطابات بر می‌گردد مثل اجتماع ضدین و نقیضین و مثلین؛
دسته چهارم - محذوراتی که به لازم‌الخطاب بر می‌گردد مثل القای در مفسده و تفویت در مصلحت.
بنظر ایشان این تقسیم چهارگانه نشان می‌دهد که تقسیم حصری محذورات به ملاکی و خطابی صحیح نیست همچنانکه محسوب نمودن مورد اخیر به عنوان محذور ملاکی عاری از اشکال نمی‌باشد (خمینی ، بی‌تا، ۲ ، ۱۳۱).

آیت ... مکارم شیرازی نیز ضمن بیان دو محذور ذکر شده از ابن قبه، از دل محذور دوم مطرح شده توسط وی (یعنی تحلیل حرام و تحریم حلال)، پنج محذور زیر را استخراج می‌کند که جملگی آنها در صورتی واقع می‌شوند که مؤدای آماره به واقع اصابت نکند:

۱- اجتماع نقیضین؛

۲- اجتماع ضدین در نفس مولی؛

۳- اجتماع ضدین از مصلحت و مفسده؛

۴- تکلیف بما لایطاق؛

۵- القای در مفسده و تفویت در مصلحت (مکارم شیرازی، ۱۴۲۰، ۲، ۲۹۹-۲۹۸).

آیت ... سید محمد صادق روحانی ضمن ذکر شش صورت ممکن از عمل به ظن، محاذیر قابل

تصور از صورت های مذکور را سه دسته می‌داند:

۱- صورت نقض غرض؛

۲- صورت محذوره‌های ملاکی؛

۳- صورت محذوره‌های خطابی (روحانی، ۱۴۱۲، ۳، ۸۸-۸۴).

۵- مروری اجمالی بر محذوره‌های ذکر شده در تعبد به ظن

به عقیده فقیهان شیعه ادله لزوم وفای به شرط همان‌طور که شامل شروط ضمن عقد می‌شود، شروط ابتدایی غیر مندرج در آن را نیز در بر می‌گیرد که آیات ذیل منبعث از مطلب مزبور می‌باشد. آیات مربوط به هر چند ابن قبه به عنوان قدیمی‌ترین مخالف با حجیت ظنون، فقط دو محذور را در این رابطه طرح کرد ولی بعدها و البته ضمن مباحث کسانی که با وی مخالفت نمودند، این محذورها بسط و گسترش داده شد و از محدوده‌ی اولیه بحث یعنی از حجیت خبر واحد، اجماع و قیاس فراتر رفته و تحت عنوان کلی بحث از حجیت ظنون در کتب اصولی معاصر شامل حجیت ظواهر، قول لغوی، شهرت فتوایی و ... نیز گردید لذا از مجموع گفته‌های مخالفین حجیت ظنون به علاوه استدلال کسانی که به رد محذورات ذکر شده توسط مخالفین پرداخته‌اند که در عموم کتب اصولی قابل مشاهده است (انصاری، ۱۳۸۵، از ص ۱۴۰ به بعد؛ نائینی، ۱۴۰۴، ۳، از ص ۸۹ به بعد؛ آخوند خراسانی، ۱۳۸۳، ۲، ص ۲۸۰ به بعد؛ نائینی، بی تا، ۲، ص ۶۲ به بعد؛ خمینی، بی تا، ۲، ص ۱۳۰ به بعد؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۰، ۲، ص ۲۹۶ به بعد؛ حیدری، ۱۴۲۹، ص ۱۲۳ به بعد؛ حکیم، بی تا، ۲، ص ۶۵ به بعد؛ روحانی، ۳، ص ۸۴ به بعد)، می‌توان موارد زیر را در این رابطه احصاء نمود:

- ۱- «اجتماع مثلین» در صورتی که مؤدای أماره به واقع اصابت بکند مثلاً حکم واقعی موجود در لوح محفوظ دال بر وجوب باشد و مؤدای أماره یا اصل عملی (دلیل ظنی ما) نیز وجوب باشد، یا اینکه هر دو دال بر حرمت باشند. در این حالت دو حکم متمائل (در حالت اول دو واجب و در حالت دوم دو حرام) داریم.
- ۲- «اجتماع ضدین» در حالتی که مؤدای أماره به خطا برود و به واقع اصابت نکند مثلاً حکم تحریمی واقعی داشته باشیم (مثل حرمت نماز جمعه در زمان غیبت) و بعد أماره بیاید و بر وجوب نماز جمعه در عصر غیبت دلالت بکند پس بر اثر أماره به حکمی وجوبی می‌رسیم و یا اینکه برعکس، حکم واقعی نفس الامری وجوب و حکم ناشی از مودای أماره تحریمی باشد.
- ۳- «اجتماع اراده و کراهت شارع» در حالتیکه نتیجه أماره به خطاء برسد مثلاً اگر حکم نماز جمعه در واقع وجوب باشد یعنی فعل نماز جمعه مطلوب شارع است و اراده شارع به آن تعلق گرفته و در صورتی که أماره دال بر حرمت نماز جمعه باشد باید طبق مؤدای ظن عمل نمود و در این حالت نماز جمعه را مورد کراهت شارع دانست و نماز ظهر خواند.
- ۴- «اجتماع مصلحت و مفسده» (که اراده و کراهت از آن ناشی می‌شود) در صورتی که مؤدای أماره باز به واقع نرسد و به خطاء اصابت بکند، که این اجتماع باید بدون کسر و انکسار باشد چرا که در صورت

کسر و انکسار، هیچگونه محذور عقلی ایجاد نمی‌شود. طبق نظر مشهور، احکام تابع مصالح و مفاسد بوده و مصلحت و مفسده به منزله‌ی علت برای حکم می‌باشند لذا در فرض پیشین مثلاً اگر نماز جمعه واجب باشد یعنی دارای مصلحت است و اگر حرام باشد یعنی دارای مفسده می‌باشد.

۵- «تصویب» یعنی اگر تعبد به ظن ثابت بشود یا حکم واقعی داریم که در این صورت براساس آنکه مؤدای أماره به واقع اصابت بکند یا نکند، محذورات فوق الذکر (۱ الی ۴) ایجاد می‌شود و یا اینکه حکم واقعی نداریم که این همان «تصویب» است و این یعنی برای امر واقع شده هیچ حکمی غیر از حکم ناشی از مؤدای أماره وجود ندارد در صورتیکه تصویب نزد امامیه مردود است و علیرغم عدم امتناع عقلی، اجماع بر بطلان آن وجود دارد.

۶- «طلب ضدین» که در آن بر خلاف اجتماع ضدین (که در آن تضاد میان دو حکم است)، تضادی میان دو حکم وجود ندارد بلکه تضاد میان متعلق دو حکم است مثل وجوب نماز جمعه و وجوب نماز ظهر در حالیکه ما به دلیل شرعی قطعی رسیده ایم که در روز جمعه فقط یک نماز بر ما واجب می‌باشد و حال در اینجا حکم واقعی بر یکی و مؤدای أماره بر دیگری دلالت می‌کند. در این حالت تضاد از مطلوب (نماز جمعه و نماز ظهر) به طلب (وجوب یکی و حرمت دیگری) سرایت و در نتیجه می‌شود همان اجتماع اراده و کراهت مولی یعنی اگر نماز جمعه مطلوب است اراده مولی به آن تعلق گرفته و در نتیجه ضد آن یعنی نماز ظهر مشمول کراهت مولاست و برعکس.

۷- «تفویت مصلحت و القای در مفسده» چرا که از نظر ما (شیعه امامیه) احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد موجود در متعلق حکم می‌باشند لذا چون مثلاً نماز فی نفسه دارای مصلحت است، امر به وجوب آن شده و چون مشروب فی نفسه دارای مفسده می‌باشد، حکم به حرمت آن شده است. حال اگر حکم واقعی وجوب نماز جمعه باشد و أماره به حرمت آن و یا وجوب نماز ظهر دلالت بکند، تفویت مصلحت صورت گرفته و برعکس، اگر حکم واقعی حرمت باشد و أماره ما را به وجوب نماز جمعه رهنمون بشود (که به دلیل نهی از آن دارای مفسده می‌باشد) القای در مفسده صورت می‌گیرد.

۸- «تکلیف مالایطاق» که در حالتی است که أماره ما را به حکمی مغایر با حکم واقعی نفس الامری برساند. در این حالت حکم واقعی ما اگر دال بر وجوب باشد، ما را مکلف به فعل مفروض در کلام مولی می‌کند در صورتی که حکم ظاهری ناشی از أماره یا اصل عملی ما را مکلف به ترک آن می‌سازد و یا برعکس اگر حکم واقعی دال بر حرمت باشد ما مکلف به ترک عمل هستیم در حالی که مؤدای أماره یا

اصل عملی ما را مکلف به انجام آن می کند و امر به این دو (در هر دو حالت مذکور) عقلاً قبیح و از جانب حکیم محال می باشد.

۶- مروری بر ادله وارده بر رد محذورهای خطابی متوهمه از عمل به ظنون

در انتهای این مبحث مروری اجمالی بر جواب های ذکر شده در مقابل محذورهای خطابی ناشی از ظن که از سوی موافقان امکان تعبد به ظنون و حجیت آنها ایراد گردیده، خواهیم داشت:

الف) شیخ انصاری (۱۲۸۱): ایشان علی‌رغم آنکه اصل در ظنون را عدم اعتبار آنها می داند، ضمن طرح دیدگاه ابن قبه، نظر معروف را امکان عقلی تعبد به ظنون می شمارد و با این وجود استدلال مشهور در این رابطه (یعنی قطع به اینکه از تعبد به ظن محالی لازم نمی آید) را با عبارت «وفی هذا التقرير نظر» زیر سؤال می برد. بنظر شیخ با توجه به عدم احاطه عقل بر جمیع ملاکات محسنه و مقبحه، بهتر آنست که گفته شود «ما با عقل خودمان و بعد از فحص و تأمل، نتوانستیم به چیزی که دال بر محال بودن تعبد به ظن باشد، برسیم» و این امر را یک روش و مسلک عقلایی دانسته که عقلاً هرگاه پس از فحص به استحاله چیزی نرسند، حکم به امکان آن می کنند. سپس به جواب دو دلیل ابن قبه در عدم حجیت مطلق ظنون (با طرح مسأله در مورد خبر واحد)، می پردازد که خلاصه پاسخ ایشان در مورد محذور خطابی در بحث سلوک أماره و بر مبنای پاسخ شیخ به قسمت دوم ایراد ابن قبه (تحلیل حرام و تحریم حلال)، چنین می باشد که ایشان با طرح تفکیک میان حکم واقعی با حکم ظاهری، امکان تلاقی میان آن دو را زیر سؤال می برد. بنظر ایشان حکم واقعی در حق غیر ظان به خلاف آن «فعلی» و در حق ظان به خلاف آن «شأنی» (انشایی) می باشد (انصاری، ۱۳۸۵، ۱، ۴۴-۴۰). بنابراین ماحصل نظر ایشان چنین می شود که حکم واقعی و نفس الامری، شأنی بوده و به مرحله فعلیت نرسیده تا با حکم ظاهری ناشی از مفاد أماره یا اصل، که فعلی است، تلاقی پیدا بکند و به این ترتیب بحث اجتماع دو حکم متمائل یا متناقض متنفی می شود.

ب) آخوند خراسانی (۱۳۲۹): از جمله اصولیانی است که در کتاب گرانقدر «کفایه الاصول» به طور مبسوط به محذورات ناشی از تعبد به ظن پرداخته است. ایشان نیز اصل را بر حرمت عمل به ظن، به عنوان مصداقی از عدم العلم، می داند مگر آنکه این ظن مثلاً بتواند از دلیلی قطعی کسب اعتبار بکند. ایشان را می توان از جمله اولین اصولیانی شمرد که به دسته بندی محذورات طرح شده و یا مقدر (با عبارت «ما

قیل اُویمکن اُن یقال» در سه دسته پرداخته که از داخل این سه دسته حداقل پنج محذور بیرون می‌آید و عموم محذوره‌های خطابی را بدون استفاده از این عنوان، در دسته اول قرار می‌دهد. پاسخ ایشان در رد این محذورها نیز در دو دسته قرار می‌گیرد:

اول - پاسخ کلی که طبعاً محذوره‌های ملاکی رانیز در بر می‌گیرد. ایشان در این پاسخ، وقوع تعبد به اُماره را بهترین دلیل بر این می‌شمرد که اولاً از تعبد به اُماره محذوری لازم نمی‌آید و ثانیاً اگرهم لازم آید، باطل نیست.

دوم - پاسخی که به طور ویژه به محذوره‌های اجتماع دو حکم متماثل یا متناقض یا طلب ضدین می‌دهد که این پاسخ نیز سه گانه می‌باشد و پس از طرح پاسخ در دو مرحله، در هر مرحله از آن استدراک نموده تا به پاسخ سوم می‌رسد. خلاصه نظر ایشان به شرح زیر است:

پاسخ اول - تعبد به اُماره بخاطر جعل حجیت برای آن است که این جعل مستلزم انشای حکم تکلیفی نیست بلکه صرفاً موجب «تنجز تکلیف» (در موردی که اُماره به واقع اصابت بکند) و «عذرآوری تکلیف» (در جایی که مؤدای اُماره به خطا برود) می‌باشد همچنانکه در فرض اخیر (عدم اصابت به واقع) اثر حجیت تکلیف آن است که مخالفت با آن موجب «تجری» و موافقت با آن موجب «انقیاد» و روح تسلیم‌پذیری مکلف می‌باشد، کما اینکه شأن حجیت غیر معموله یعنی قطع نیز چنین (همین آثار چهارگانه) است. بنابراین تنها جعلی که در مورد اُماره صورت گرفته، جعل یک حکم وضعی یعنی حجیت با آثار فوق‌الذکر می‌باشد و جعل حکمی صورت نمی‌گیرد تا اجتماع دو حکم متماثل یا متضاد و یا طلب ضدین (و حتی اجتماع مصلحت و مفسده و یا اراده و کراهت) لازم آید.

پاسخ دوم - در صورتی که جعل حجیت برای اُماره، حکم تکلیفی را به دنبال داشته باشد و یا آنکه اصلاً جعل حجیت را به معنای جعل حکم تکلیفی بدانیم، پاسخ فوق‌الذکر نه تنها کافی نیست بلکه غلط از آب در می‌آید چرا که قطعاً نتیجه امر، اجتماع دو حکم می‌شود. با این حال بنظر مرحوم آخوند نمی‌توان این دو حکم را متماثل یا ضد هم دانست زیرا یکی از این دو «طریقی» بوده و از مصلحتی که در آن حکم است و موجب انشای آن شده، حکایت دارد که این مصلحت نیز موجب منجزیت و معذرت آن حکم می‌باشد و در ورای این مصلحت، هیچ مصلحت و کراهتی در متعلق آن حکم وجود ندارد در صورتی که آن دیگری، حکم واقعی حقیقی است که در متعلق آن مصلحت یا مفسده وجود دارد. در این جا مرحوم صاحب کفایه با تقسیم حکم به دو قسم یعنی «حکم واقعی حقیقی» که در لوح محفوظ است و «حکم طریقی»

(که موضوع خود آن مصلحت و مفسده نیست بلکه با امتثال آن می توان به حکم واقعی رسید) که مودای أماره می باشد، مشکل اجتماع را حل می کند چرا که بین این دو حکم در صورت اختلاف، تضاد و در صورت اتفاق، اجتماع مثلین رخ نمی دهد، همچنانکه اجتماع اراده و کراهت واقع نمی شود.

پاسخ سوم- در برخی از اصول عملیه مانند اصالت اباحه شرعی (کل شیء لک حلال حتی تعلم بأنه حرام) کار مشکل می شود زیرا اجازه به اقدام و اذن در ارتکاب فعل، (البته در حالتی که حکم واقعی حرمت باشد) با منع از فعل در تنافی است بنابراین راه حل های گذشته، مشکل را در اصول عملی مرتفع نمی سازد همچنانکه در جمع میان اراده و کراهت نیز مشکل به قوت خود باقی بوده است. بنابراین لزومی ندارد مطابق نظر شیخ رفتار کنیم که برای رفع تنافی میان دو حکم، حکم واقعی را انشایی (نه فعلی) دانست که متعلق اراده و کراهت مولی نیست و در حقیقت صرفاً اذن مستفاد از اصل را مورد اراده شارع دانست و بدین صورت سعی نمود که منافات میان حکم واقعی با حکم ظاهری ناشی از اصل را مرتفع کند. نتیجه آن که حکم واقعی (بر خلاف نظر شیخ) انشایی نیست بلکه آن هم فعلی است ولی فعلی قبل از علم و قبل از تنجز، که بعد از آنکه مکلف به آن علم پیدا کرد، منجز می شود و همین حکم واقعی، متعلق اراده شارع است ولی اذن مستفاد از اصل در حقیقت متعلق اراده شارع نمی باشد بلکه صرفاً تکلیفی صوری است. نتیجه آن که اگر أماره یا اصل عملی بر خلاف احکام واقعی (مشترک میان عالم و جاهل) باشد، حکم ناشی از آن أماره یا اصل عملی (که به مرحله تنجز راه پیدا کرده و علم واصلی در مورد آن وجود دارد) یعنی حکم ظاهری ما حکم فعلی «تنجیزی» است در صورتی که حکم واقعی ما حکم فعلی «تعلیقی» است که ملکف به آن علم ندارد لذا در اینجا اجتماع دو حکم واقعی نداریم همچنانکه چون اراده فقط به سمت حکم واقعی رفته، اجتماع اراده و کراهت هم نداریم (آخوند خراسانی، ۱۳۸۴، ۲، ۲۸۶-۲۷۸).

ج- علامه میرزا محمد حسین نائینی (متوفای ۱۳۵۵ هـ.ق): ایشان دیگر اصولی معاصر است، که به عنوان اولین شخصی که بطور مشخص محذورات خطابی و ملاکی را از یکدیگر متمایز نموده، به دفع این محذورات پرداخته است. ایشان پس از ذکر محذوره های خطابی اجتماع حکمین متضادین یا متناقضین در صورت مخالفت أماره یا اصل با واقع، اشکال را مختص به حالت مخالفت اماره با واقع ندانسته و معتقد است که «شاید گفته شود در صورتی که اماره به واقع اصابت بکند و به وجوب آنچه که واجب است بینجامد، محذور اجتماع مثلین رخ می دهد» و بعد پاسخ می دهد که «در برخی از مباحث قطع شرح دادیم که اجتماع موجب تأکد می باشد و وقتی وجوب با حکم مماثلش جمع شد، تأکید کننده و نشانگر ملاک

أقوی است» و به عنوان مثال اگر هر دو دال بر وجوب باشند، وجوب مورد تاکید قرار گرفته و در مورد مؤدای أماره، مراتب حکم افزایش می یابد لذا بنظر ایشان «اشکال اجتماع متلین چیز مهمی در خود ندارد» (نائینی، ۱۴۰۴، ۳، ۱۰۰-۹۹).

علامه نائینی سپس به محذور اجتماع ضدین می پردازد و این اشکال را بر مبنای اشاعره که قایل به عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد می باشند، مردود می شمارد و در ادامه سه راه حل برای فرار از این مشکل در قالب سه صورت، طرح و سپس رد می کند. مثلاً در صورت سوم که به بعضی از اساطین منسوب می کند، به حمل احکام واقعی بر شأنییه و انشائییه [قول شیخ انصاری] اشاره می کند (نائینی، ۱۴۰۴، ۳، ۱۰۱-۱۰۰). بنظر ایشان التزام به حکم شأنی به معنای معقول آن، ما را به «تصویب» می رساند که باطل است. از طرف دیگر «حال موضوعات به اضافه احکام آن ها همچون حال علل بعلاوه معلول های آن هاست و همچنانکه وجود معلول بدون وجود علت محال می باشد و بر عکس، وجود موضوع بدون فعلیت حکم آن محال است و برعکس». علامه تاکید می کند که مقتضای احکام واقعی، در حق جاهلین به آن حکم همچون عالمان به آن، فعلی است چرا که موضوعات آن به علم مقید نشده است (نائینی، بی تا، ۲، ۷۳-۷۴). سپس ایشان خود موارد تضاد و تناقض میان حکم واقعی با حکم ظاهری را به سه قسم زیر تقسیم می کند (نائینی، ۱۴۰۴، ۳، ۱۱۰-۱۰۵ و همو، بی تا، ۲، ص ۷۴ به بعد):

قسم اول- مواردی که طرق و أمارات معتبره به خلاف حکم واقعی بینجامد؛

قسم دوم- مواردی که مؤدای اصول محرزه یا اصول تنزیلیه (که بطور نسبی احراز واقع می کنند) مثل استصحاب و مانند آن منافی حکم واقعی باشد؛

قسم سوم- مواردی که مقتضای اصول غیر محرزه (که اساساً در مقام احراز واقع نیستند) مثل اصل برائت شرعی و مانند آن مغایر با واقع درآید.

به نظر علامه برای رهایی از اشکال‌های سه گانه فوق‌الذکر، ابتدا باید ببینیم که «حکم مجعول شرعی در اینجا چیست؟» تا عدم ضدیت آن با حکم واقعی ثابت در مورد همان قضیه، آشکار گردد و مقتضای تحقیق این است که آنچه در باب أمارات مجعول است همان محرزیت و وسطیت در اثبات (بدون احکام وضعی تکلیفی بعثی و زجری) است، یعنی شارع أماره را برای ما طریق قرار داده و اصلاً در باب أماره، حکم تکلیفی نداریم و فقط حکم وضعی «طریقیت و واسطیت در اثبات» را داریم. در نتیجه جعل شارع بالاصاله به دو حکم تعلق گرفته یکی حکم تکلیفی واقعی و دومی حکم وضعی وسطیت و محرزیت و طریقیت که

میان این دو تضادی واقع نمی‌شود. در همین جا شاهد پیدایش نظریه « متمم کشف » توسط نائینی هستیم که برای أماره کاشفیتی از واقع (که در مقایسه با کاشفیت قطع ناقص می باشد) قایل می‌شود و معتقد است که با جعل محرزیت و کاشفیت و طریقت برای أماره، آن جهات نقص أماره (نسبت به قطع) منتفی شده و أماره هم تراز قطع قرار داده می‌شود.

در باب اصول علمیه محرزه یا تنزیلیه نیز علامه معتقد است که در اینجا حکم شرعی جعل نشده است بلکه جعل شارع صرفاً عمل به مؤدای این اصول بخاطر «واقع انگاری» آن هاست و چون حکم مجعولی نداریم، ناسازگاری و تضادی هم میان حکم واقعی با آن قابل تصور نمی‌باشد.

در مورد اصول علمیه غیر محرزه که بحث از طریقت و واقع انگاری قابل طرح نیست و بطور مسلم ما با دو حکم روبرو هستیم، مرحوم نائینی برای حل مشکل تضاد به سراغ طرح نظریه « متمم جعل » می‌رود که مطابق با آن شارع ضمن یک اقدام تکمیلی به رفع نارسایی مفاد حکم واقعی در ظرف شک و تردید می‌پردازد و به عنوان مثال اگر نظر شارع بر این است که مصلحت واقع در ظرف شک هم حفظ شود، اصل را بر احتیاط می‌گذارد و اگر بر عکس، از نظر شارع آنچنان اهمیت ندارد که مصلحت آن در ظرف شک هم حفظ بشود، اصل را بر براءت و تریص می‌گذارد (نائینی، ۱۴۰۴، ۳، ۱۱۰-۱۰۵ و همو، بی- تا، ۲، از ص ۷۴ به بعد).

آیت‌ا... خویی: دیگر اصولی است که نظر ایشان در این رابطه حائز اهمیت بوده و آرای ایشان تاحدودی تحت تاثیر استاد یعنی میرزای نائینی قرار دارد. آیت ا... خویی پس از بیان دسته بندی خود و رفع توهم ناشی از استحاله در ناحیه ملاکات، به صور اشکال در ناحیه تکلیف می‌پردازد که همان محذورات خطابی مطرح شده توسط علامه نائینی است و در ادامه به این اشکال در ناحیه تکلیف، در دو مقام پاسخ می‌دهد:

مقام اول- جایی که أماره مطابق با واقع است و دفع توهم اجتماع مثلین؛

مقام دوم- جایی که اماره مخالف با واقع است و دفع توهم اجتماع ضدین.

مقام اول- توهم اجتماع مثلین که بنابر قول به «طریقت» اصلاً مجالی برای توهم اجتماع مثلین نمی‌باشد و در اینجا فقط یک حکم داریم و تعبد فقط در مجرد انشاء، برای وصول به هدف تکلیف می‌باشد مثل حالتی که مولی به عبدش می‌گوید «زید را اکرام کن» ولی مثلاً چون عبد زید را نمی‌شناسد، لذا با دست به زید اشاره و مجدداً می‌گوید «این مرد را اکرام کن». در اینجا کاملاً مشخص است که حکم یکی، ولی ابراز و انشای آن متعدد است پس تعدد انشاء داریم نه تعدد حکم. اما بنا بر قول به «سببیت» مسلماً دو

حکم داریم، که در اینجا نیز فقط به «تأکد» می‌انجامد نه اجتماع مثلین چرا که نسبت میان دو حکم عموم و خصوص من وجه است یعنی یک جا فقط حکم واقعی داریم و یک جا فقط مؤدای أماره، ولی در یک قسمت مشترک که محل تلاقی دو حکم است، حکم واقعی فقط با أماره بدست می‌آید و حکم در اینجا مورد تاکید قرار می‌گیرد مثل اینکه مولی به عبدش بگوید: «هر عالمی را اکرام کن» و سپس بگوید «هر هاشمی را اکرام کن» که در اینجا، عالمی که هاشمی باشد مورد اجتماع هر دو حکم است یعنی مراد مولی این است که عالم هاشمی را به صورت ویژه اکرام کن (نه اینکه دوبار اکرام کن).

مقاوم دوم - توهم اجتماع ضدین که آیت ... خوبی چند وجه برای پاسخ به این توهم قایل است: یکی از وجوه آن است که شیخ انصاری ذکر کرده و خلاصه آن چنین است که در تضاد، هرچه که در تناقض معتبر است، اعتبار دارد از جمله وحدت‌های هشتگانه چرا که محال بودن تضاد به خاطر رجوع آن به تناقض می‌باشد به این اعتبار که وجود هر یک از دو ضد، ملازم با عدم دیگری است. بنابراین با نبود یکی از وحدتهای هشتگانه (که شرط در تناقض هستند)، تضاد هم مرتفع می‌شود و از جمله این وحدتها، وحدت در موضوع است. بنابراین ضدیتی بین حکم واقعی با حکم ظاهری وجود ندارد چرا که موضوع آن‌ها متعدد می‌باشد بدین ترتیب که موضوع حکم واقعی اشیاء با عناوین اولیه خودشان هستند ولی موضوع حکم ظاهری، اشیاء با عناوین ثانویه شان (که مورد شک واقع شده اند) می‌باشند. سپس آیت ... خوبی نظر شیخ را با این استدلال مردود می‌شمارد که اهمال در مقام ثبوت حکم از جانب جعل کننده احکام قابل تصور نمی‌باشد و اینگونه نیست که جاعل حکم در موضوعی نداند که آن حکم مطلق است یا مقید و در اینجا حکم واقعی نسبت به حالت علم و شک از دو حال خارج نیست و یا مطلق است و یا مقید. اگر مطلق باشد منجر به اجتماع ضدین می‌شود چرا که هرچند در این حالت حکم ظاهری در مرتبه حکم واقعی نمی‌باشد، ولی اطلاق حکم واقعی شامل مرتبه حکم ظاهری هم می‌شود و اگر مقید به حالت علم به حکم باشد، این به تصویب می‌رسد که نزد ما باطل است و اجماع و روایات، دال بر اشتراک حکم میان عالم و جاهل هستند. وجه دیگر جوابی است که مرحوم آخوند صاحب کفایه در حاشیه رسائل شیخ و در کفایه ذکر کرده اند که مجعول را در باب أماره، «حجیت» دانسته اند که این حجیت حکم تکلیفی را در پی ندارد. یا اینکه با استدراک از این، می‌گوید که حکم واقعی شأنی و حکم ظاهری فعلی است و یا اینکه می‌گوید حکم واقعی انشایی است و حکم ظاهری فعلی و یا اینکه می‌گوید حکم واقعی از بعضی جهات فعلی است و حکم

ظاهری از جمیع جهات فعلی می‌باشد در حالی که تضاد در صورتی است که هر دو حکم از جمیع جهات فعلی باشند. ایشان سپس به نقد این نظرها پرداخته و در آنها مناقشه می‌کند.

وجه دیگر مورد توجه ایشان آن چیزی است که علامه محقق نائینی ذکر نموده مبنی بر این که مجعول در باب طرق و امارات صرفاً «طریقیت و کاشفیت» است و در اینجا حکم تکلیفی وجود ندارد تا با حکم واقعی تضاد پیدا نکند و حال آماره در اینجا همچون قطع می‌باشد و شارع در عالم تشریح چنین اعتباری برای آن لحاظ نموده است. سپس آقای خوبی به نقد نظر ایشان در باب اصول محرزه و غیر محرزه می‌پردازد.

ایشان در انتهای این مباحث نظر خودشان را در خصوص اجتماع ضدین ارائه می‌دهد. بنظر ایشان بحث از تضاد در میان احکام شرعی، جاری و قابل طرح نیست چرا که احکام چیزی جز اعتباریات نیستند یعنی اعتبار چیزی از فعل یا ترک فعل بر گردن مکلف و واضح است که تنافی در امور اعتباری جاری نمی‌باشد بلکه در امور حقیقی و واقعی جریان پیدا می‌کند. در نتیجه منافات در احکام فقط در دو مورد قابل مشاهده است: در مبدأ و در منتهی.

مراد از مبدأ همان علت حکم یا مصلحت و مفسده ای است که امامیه و معتزله قایل به آن هستند یا شوق و کراهتی که اشاعره قائل به عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، بر آن هستند و مراد از منتهی و غایت حکم، مقام امتثال و فعل مکلف می‌باشد. اما تنافی در ناحیه مبدا به این شکل رفع می‌شود که مصلحت در حکم واقعی، مربوط به متعلق حکم یعنی فعل است (مثل مصلحت موجود در انجام نماز یا مفسده موجود در شرب خمر) در صورتی که مصلحت در حکم ظاهری در خود جعل آن حکم می‌باشد (نه متعلق آن حکم). بنابراین از مخالفت حکم ظاهری با حکم واقعی، اجتماع مصلحت و مفسده لازم نمی‌آید چونکه از یک جنس نمی‌باشند. اما تنافی در ناحیه غایت و منتهی به این شکل رفع می‌شود که موضوع حکم ظاهری شک در حکم واقعی و عدم تنجز آن در حق مکلفی است که به آن علم پیدا نکرده، پس چون حکم واقعی به مکلف واصل نشده، بنابراین عقل نیز حکمی مبنی بر لزوم امتثال آن یا استحقاق عقاب در صورت مخالفت با آن ندارد لذا مانعی برای امتثال حکم ظاهری موجود نیست و اگر هم حکم واقعی به مکلف واصل بشود و عقل حکم به لزوم امتثال آن حکم واقعی و استحقاق عقاب در صورت مخالفت با آن نکند، دیگر مجالی برای حکم ظاهری (بخاطر رفع آن به واسطه رسیدن به حکم واقعی) باقی نمی‌ماند (خوبی، ۱۴۱۷، ۲، ۹۹-۱۱۱).

ه- امام خمینی (قدس سره): دیگر شخصیت اصولی است که بررسی دیدگاه ایشان در این رابطه و علی‌الخصوص در نقد آرای دیگر اصولیان از جمله مرحوم نائینی حائز اهمیت می‌باشد. ایشان در اولین کارهای اصولی خود روش و دیدگاهی مشابه دیدگاه سوم آخوند در کفایه را مطرح و در «أنوار الهدایه» تاکید می‌کند که هرچند خطابات مقید به علم و مختص به عالم نیستند ولی در اینجا خطابات به عناوین تعلق گرفته اند و هدف آن‌ها تحریک مکلف به انجام ماموریه می‌باشد در حالی که تکلیف و خطاب واقعی، فاقد عنصر باعثیت و زاجریت و تحریک به سمت انجام ماموریه می‌باشد چرا که مجهول قابلیت محرکیت ندارد (چون نسبت به آن جهل داریم) و علم شرط عقلی باعثیت و تحریک بوده و انبعاث جاهل غیر ممکن می‌باشد پس خطابات نسبت به جاهلین به صورت انشایی باقی می‌ماند. سپس ایشان می‌گویند که امکان این نیز وجود دارد که احکام واقعی را نیز فعلی (و نه انشایی) بدانیم و برای فعلیت تکلیف دومرتبه قایل شویم بدین صورت که از یک طرف احکام واقعی را «فعلی قبل از علم» (که تکلیف آور نیست) بدانیم که در اینجا نقصان از ناحیه شارع نیست بلکه از جانب مکلف می‌باشد و در صورت رفع موانع از جانب عبد، فعلیت تکلیف تام شده و بر مکلف منجز می‌گردد و از جانب دیگر، احکام ناشی از مودای امارات و اصول عملی را «فعلی بعد از علم» بدانیم که تکلیف در آن فعلی تام و منجز و حتمی می‌باشد. لذا نتیجه آن می‌شود که در اینجا فقط یک وظیفه قطعی داریم و اجتماع ضدین، نقیضین یا مثلین و امثال این‌ها لازم نمی‌آید. البته در این حالت راه حل دیگری هم داریم که «احتیاط» است که چون به حرج و اختلال نظام می‌انجامد، از نظر شارع مردود می‌باشد (خمینی، ۱۴۱۳، ۲۰۱-۱۹۹).

امام (قدس سره) در اثر مهم اصولی خویش که توسط آیت ... سبحانی تقریر گردیده بطور مفصل به این بحث پرداخته و ضمن ارائه دسته بندی خاصی از محذورات متوهم از تعبد به ظن (که به آن اشاره گردید)، با عنوان «المحذور الثانی» به محذورات متوهم از نفس خطابات یعنی «اجتماع الضدین و النقیضین والمثلین» می‌پردازد. ایشان در ابتدا به تبیین معنای حکم پرداخته و تاکید می‌کند که «مراد از حکم، احکام بعثی و زجری است» یعنی حکم باید قدرت انبعاث و برانگیختن مکلف جهت انجام ماموریه را داشته باشد. در این فرض «اگر نماز جمعه در نفس الامر حرام باشد و اماره بر وجوب آن دلالت بکند، در این حالت بر نماز جمعه دو حکم متضاد بار شده است» و مشخص است که در اینجا بحث از احکام متضاد اساس درستی ندارد. ایشان تاکید می‌کند که «ما پاسخ این امر را در بحث از جواز اجتماع امر و نهی داده ایم فلذا به طرح مجدد مشروح آن نیازی نیست»، اما ما ناچاراً در اینجا به مرور آن خواهیم پرداخت:

به نظر حضرت امام (قدس سره) « هرچه که وجود خارجی ندارد، ضدیت میان آن و شیء دیگر، بی-معنی است هم چنانکه ضدیت در اعتباریات که جز در ظرف اعتبار وجود پیدا نمی‌کنند، معنا ندارد» و به همین ترتیب، ضدیتی میان اشیایی که در موضوع واحدی حلول و عروض پیدا نمی‌کنند، وجود ندارد. همه انشائیات از امور اعتباری بوده و فقط در ظرف اعتبار تحقق پیدا می‌کنند و معقول نیست که برای آن‌ها معنای حقیقی تکوینی وجود داشته باشد پس هیئت امر و نهی صرفاً برای بعث و زجر اعتباری (در مقابل بعث و زجر تکوینی) وضع شده اند. وقتی کسی امر به نماز می‌کند (و می‌گوید «صل»)، آن را در معنای بعث و تحریک و برانگیختن اعتباری شنونده استعمال نموده است. پس علت، اعتباری و در نتیجه معلول نیز مانند آن، اعتباری می‌باشد و این که گاهی گفته می‌شود که «انشاء قولی است که از آن قصد ثبوت معنی در نفس الامر شده»، مقصود این است که نفس انشاء، منشایی برای معنی در ظرف اعتبار می‌باشد، بدین شکل که الفاظی که انشاء بوسیله آن‌ها رخ داده (مثل هیئت امر و نهی)، مصادیق ذاتی برای لفظ و عرضی برای معنی ناشی از آن هستند نه اینکه انشاء و لفظ، علل معانی باشند زیرا علیت و معلولیت در اینجا بی‌معنی و نامعقول می‌باشد. بنابراین اساس، احکام تکلیفی کلاً از امور اعتباری هستند که وجود حقیقی ندارند و لذا تضاد در آن‌ها راه پیدا نمی‌کند چرا که تضاد و تماثل و تخالف از مراتب حقیقت هستند و در امور حقیقی و واقعی جریان پیدا می‌کنند، در حالی که برای احکام حظی از موجودیت در عالم خارج نیست (خمینی، بی تا، ۲، ۱۳۷-۱۳۵).

علاوه بر مباحث فوق‌الذکر، حضرت امام (قدس سره) در پاسخ به محذور سوم (که در دسته بندی اولیه ایشان، محذورات متوهم ناشی از مبادی خطابات یعنی اجتماع اراده و کراهت و حب و بعض می‌باشد) نیز جوابی دارند که به نوعی به بحث ما مرتبط می‌باشد. ایشان ضمن این بحث، موضوع مراتب حکم را پیش می‌کشند و همان‌طور که میدانیم احکام در نظر ایشان دارای دو مرتبه انشایی و فعلی هستند: مرتبه اول، مرتبه‌ی انشاء و جعل حکم (مثل همه احکام کلی قانونی) قبل از توجه به مخصصات و مقیدات آن می‌باشد مثل کلیت قول خداوند مبنی بر لزوم وفای به عهد یا حلیت بیع و احکام شرعی نازل شده بر قلب حضرت رسول اکرم (صلی ... علیه و آله) که هنوز زمان اجرای آنها (بواسطه مصالحی که ناشی از سیاست اسلامی است) نرسیده و تا زمان ظهور دولت حقیقی امام زمان (عج) ترک گردیده است؛

مرتبه دوم، مرتبه فعلیت است که در مقابل مرتبه اول قرار دارد و احکام فعلی عبارتند از احکامی که بعد از ورود تقییدات و تخصیصات، تحت اطلاق و عموم باقی مانده اند و به عبارت دیگر احکامی که زمان اجرای آنها فرا رسیده است.

احکام انشایی بین عالم و جاهل یکسان است چه أماره بر آن قایم بشود و چه نشود و چه مکلف به آن وقوف و علم پیدا بکند یا نکند و در هر صورت از حالت خودش خارج نمی‌شود اما در مورد احکام فعلی چنین نیست. بنظر امام مفسد و جوب احتیاط (که به جرح و اختلال نظام می‌انجامد و با مذاق شارع سازگار نمی‌باشد) موجب رفع ید از مقام فعلیت (و اجرای) احکام واقعی در خصوص مواردی می‌شود که مؤدای أماره یا اصول عملی برخلاف آن احکام واقعی می‌باشد و این امر از نظر امام، امر عجیبی نیست چرا که یک نظام و ضابطه کلی در امر قانونگذاری می‌باشد لذا حضرت امام در رد اشکالات وارده، مارا به ملاحظه قوانین موجود در جهان و حتی قوانین مختص به هر نسل و هر قوم فرا می‌خواند که در مقام وضع و انشاء عاری از هر قید و شرطی می‌باشند ولی در مقام اجراء، دارای قیود و شروطی می‌شوند لذا بنظر ایشان «ملاحظه قانونگذاری در قوانین عرفی برای اثبات حرف ما کافی است» (خمینی، بی‌تا، ۲، ۱۴۰-۱۳۸).

- آیت ... مکارم شیرازی: در انتهای بحث، جا دارد که نظری نیز به دیدگاه یکی از مراجع کنونی داشته باشیم. آیت ... مکارم پس از احصای محذورات متوهم ناشی از تعبد به ظن، متذکر می‌شود که همه محذوره‌های ذکر شده مبنی بر این می‌باشند که حکم واقعی در مورد أماره، به قوت خود و همانگونه که درست است، باقی باشد چرا که ارتفاع حکم واقعی، مستلزم تصویب است که تصویب نیز نزد شیعه امامیه باطل می‌باشد لذا همه علمای پس از ابن قبه به رفع این محذورها و حل آنها پرداخته و حل آنها به طریق خاص را «مسأله جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی» نامیده‌اند که از جمله این روش‌ها، شیوه محقق خراسانی، محقق فشارکی و محقق نائینی می‌باشد و خود ایشان طریقی را که مستفاد از کلمات شیخ انصاری است، بهترین راه برای پاسخ به این این محذورات می‌داند.

با توجه به آنکه آیت ... مکارم ضمن بحث های خود به نقد اقوال مختلف در این رابطه پرداخته، بطور خلاصه (و علیرغم تکراری بودن برخی مطالب) مروری بر مباحث ایشان خواهیم داشت:

۱- نقد قول آخوند خراسانی: که سه راه را برای رفع اشکال جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی اختیار می‌کند:

اول آنکه مؤدای أماره را مجرد منجزیت و معذرت می‌داند نه جعل حکم؛

دوم آنکه مؤدای أماره را حکم طریقی در نظر می‌گیرد؛

سوم آنکه حکم واقعی را حکم فعلی تقدیری محسوب می‌کند و حکم ظاهری ناشی از أماره را فعلی

مطلق.

بنظر آیت ... مکارم پذیرش قول مرحوم آخوند منوط به پذیرش مراتب چهارگانه حکم (اقتضائی یا شانی، انشایی، فعلی و تنجز) است که توسط آخوند مطرح شده در صورتی که خود ایشان اقتضاء و تنجز را جزء مراتب حکم نمی‌داند. ایشان سپس به نقد کلام آخوند پرداخته و چهار ایراد بر او وارد می‌کند:

ایراد اول - تفسیر حجیت به معذرت و منجزیت خلاف ظاهر أدله حجیت أمارات می‌باشد. ایشان با ذکر نمونه‌هایی از این ادله و روایات، فهم عموم فقها و تعبیر آنها در کتب فقهی و رساله‌های عملی را مستند خود قرار داده و نتیجه می‌گیرد که از مفاد أمارات، همان احکام شرعی نظیر وجوب و حرمت درک شده است؛

ایراد دوم - تفاوتی میان فعلی تقدیری و انشایی وجود ندارد چرا که فعلی تقدیری در مورد أماره مادامی که منجر به انبعاث نمی‌گردد، از مرتبه انشاء نیز فراتر نمی‌رود؛

ایراد سوم - که مهم‌ترین ایراد وارد بر آخوند می‌باشد و مربوط به جواب ایشان به محذور تفویت مصلحت و القای در مفسده مبنی بر وجود مصلحت غالب در عمل به أماره است که این منافی بقای حکم واقعی در مرحله فعلیت می‌باشد...؛

ایراد چهارم - طریقی بودن حکم (جواب دوم آخوند) معنای محصلی ندارد چرا که طریقی یا ظن است و یا علم و حکم نیست بنابراین حکم طریقی که ایشان به آن اشاره می‌کنند، فاقد معنا می‌باشد.

۲- نقد قول منسوب به محقق فشارکی در درر الفوائد آخوند: که مبتنی بر تفاوت میان موضوع حکم ظاهری با حکم واقعی می‌باشد و مطابق با آن هر کدام از احکام واقعی و ظاهری بر موضوع واحدی بار نمی‌شوند تا مستلزم اجتماع ضدین یا مثلین باشد. آیت ... مکارم در این کلام نیز از دو جهت مناقشه نموده و متعلق دو حکم ظاهری و واقعی را فقط یک چیز می‌داند (نه دو چیز).

۳- نقد قول دیگر منسوب به محقق فشارکی در درر الفوائد آخوند: مبنی بر اینکه امر ظاهری، امر حقیقی نیست بلکه ارشاد به آن چیزی است که به واقع نزدیک می‌باشد. بنظر آیت ... مکارم ایراد این دیدگاه اینست که ارشادی بودن حکم مجعول در أمارات مورد قبول نمی‌باشد.

۴- نقد قول محقق حائری نقل شده در درر الفوائد آخوند: که بطلان محذورها را مبنی بر عدم جواز اجتماع امر و نهی دانسته با این استدلال که این هم از موارد اجتماع امر و نهی می‌باشد، که در آن امر به عنوان عمل تعلق گرفته، در صورتی که نهی به عنوان دیگری تعلق گرفته است. سپس خود آخوند بر این قول اشکال کرده که مورد بحث ما از باب تعدد جهت و عنوان نمی‌باشد تا از موارد اجتماع امر و نهی محسوب شود. آیت ... مکارم ضمن وارد بودن اشکال آخوند، اشکال دیگری را نیز در این قول وارد می‌داند...

۵- نقد قول محقق نائینی: که احکام را در سه قسم امارات، اصول تنزیلیه (محرزه) نظیر استصحاب و غیر تنزیلیه (غیر محرزه) مورد بررسی قرار داده و به رفع محذورات وارده به شرح زیر پرداخته: اول در باب امارات، شارع حکمی را جعل نکرده و فقط جعل محرزیت و واسطیت در اثبات نموده؛ دوم در مورد اصول تنزیلیه نیز مجعول را صرفاً واسطیت در اثبات قرار داده است و سوم در مورد اصول غیر تنزیلیه که احکام تکلیفی در این اصول را از نظر رتبه متأخر از تکلیف واقعی و متفرع بر آن تکالیف واقعی دانسته لذا تنافی میان آنها را مردود می‌شمارد. آیت ... مکارم هر سه قسم مذکور را قابل مناقشه می‌داند: در مورد اول این که مؤدای اماره چیزی جز امضای طریق عقلا (که اماره را طریق رسیدن به واقع محسوب می‌کنند) نیست را رد نموده و مؤدای اماره نزد عقلاء را حکمی از احکام و قانونی از قوانین می‌داند؛ در مورد دوم این را که موضوع اصول، شک در حکم واقعی است و این که شک طریقی برای رسیدن به واقع است را فاقد معنا دانسته و معتقدند که ممکن نیست شارع چیزی را که طریق نمی‌باشد، واسطه در اثبات و طریق برای رسیدن به واقع قرار داده باشد و در مورد سوم بنظر ایشان تأخر موضوع و تفرع در مورد بحث ما، مشکلی را حل نمی‌کند و حتی اگر موضوع، در ذهن متعدد باشد، در خارج یکی بیشتر نیست.

۶- نقد قول امام (قدس سره) در تهذیب الاصول: که در خصوص شبهه تضاد مطرح و امام (قدس سره) تضاد را در خصوص اشیایی که وجود خارجی ندارند، یعنی اعتباریات، فاقد معنی می‌داند که بنظر آیت ... مکارم اگر مراد از عدم وجود تضاد، تضاد در مرتبه‌ی انشاء باشد مشکلی نیست اما مورد ادعاء، اجتماع ضدین در مرتبه‌ی انشاء نمی‌باشد بلکه نسبت به مرتبه‌ی فعلیت است و در مرتبه‌ی فعلیت اگرچه انشاء یا حکم، امری اعتباری است ولی دارای مبادی و لوازم حقیقی می‌باشد.

آیت ... مکارم پس از طرح و نقد شش نظر فوق، نظر مختار خود را که مقتبس از نظر شیخ انصاری در رسائل می‌باشد مطرح می‌کند و بنظر ایشان کلام بسیاری از بزرگان بهمین نظر بر می‌گردد که ملخص کلام شیخ دو چیز است:

اول - در سلوک اماره مصلحتی وجود دارد که در صورت خطای اماره، جبران کننده مصلحت واقعی فوت شده می‌باشد؛

دوم - حکم واقعی فعلی، در صورتی که اماره معتبری برخلاف آن حکم واقعی اقامه بشود، به انشایی تبدیل می‌گردد.

بنظر ایشان ممکن است که مراد از «مصلحت سلوکی» در کلام شیخ را مصلحت تسهیل و عدم لزوم حرج شدید و اختلال نظام در صورت اعتبار حصول قطع در شرایط انفتاح و اعتبار احتیاط تام در فرض انسداد، دانست که آن احتیاط و حرج حاصل از آن نتیجه ای جز رویگردانی مردم از دین ندارد. بنظر ایشان بدین ترتیب جمیع محاذیر از جمله محذورهای لزوم اجتماع ضدین یا مثلین رفع می‌شود چرا که بر این مبنا، منافاتی میان حکم فعلی و انشایی نیست و مراد از انشایی، حکمی است که دارای مصلحت و مفسده بوده ولی مانع یا مصلحت آقوایی جلوی فعلیت و صدور بعث یا زجر را گرفته باشد. بنظر ایشان همچنانکه جمع بین حکم ظاهری و واقعی با رفع محاذیر متوهم از عمل به امارات ممکن می‌باشد، در اصول عملی نیز چنین است و حکم واقعی انشایی و حکم ظاهری مفاد اصل با وجود مصلحت موجود در سلوک آن و بدون تفاوت میان اصول تنزیلیه و غیر تنزیلیه، فعلی می‌باشد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۰، ۲، ۳۱۵-۲۹۹).

۷- نتیجه‌گیری

همان طور که ذکر شد داشتن سابقه طولانی در خصوص یک مبحث در کنار توسعه تاریخی دامنه مباحث آن تا زمان ما، نشانگر اهمیت آن موضوع و جایگاه ویژه آن در علم اصول می‌باشد و می‌توان ادعا نمود که از جمله مباحث اصولی که این دو ویژگی را در کنار هم دارا می‌باشد، بحث از حجیت امارات ظنیه و امکان تعبد به آنها و به عبارت دیگر صحت استناد به آنها در جهت دستیابی به حکم شرعی است که در زمان ما دامنه وسیع از مسائلی نظیر حجیت ظواهر، شهرت فتوایی، قول لغوی، اجماع منقول و قیاس را در بر گرفته است.

بطور کلی دو دیدگاه در اینجا قابل مشاهده است: یکی دیدگاه طرفداران عدم حجیت ظنون نظیر ابن قبه رازی و دوم دیدگاه قائلان به حجیت مطلق ظنون که بحث محذورات ناشی از دیدگاه اولی بوده و با استدلالات طرفداران دیدگاه دوم توسعه می‌یابد. علیرغم تسالم فقهای متقدم بر حجیت خبر واحد (به عنوان احد از ظنون) در اثبات گزاره‌های فقهی، گرایش عمومی به عدم اعتبار مطلق ظنون و حجیت آنها بوده و شاید همین گرایش منشاء طرح محذورات ناشی از تعبد به ظنون از سوی کسانی نظیر ابن قبه رازی گردیده باشد. و در نقطه مقابل آن گرایش برخی از معاصرین نظیر صاحب قوانین به حجیت مطلق ظنون است.

در این رابطه، بررسی سیر تحولات مباحث ذکر شده توسط مخالفان تعبد به ظنون و محذورات ناشی از تعبد به این ظنون و در نقطه مقابل دیدگاه موافقان حجیت مطلق تعبد به ظنون که به رد محذورات موجود و حتی مقدر مطرح شده پرداخته اند، برای رسیدن به مبنایی در این خصوص ضروری می‌باشد. با توجه به آنکه قطعاً نمی‌توان گفت که از تعبد به امارات ظنیه محالی پیش نمی‌آید و از طرف دیگر مسلم آن است که محذورات مطرح شده در تعبد به این امارات (که شامل محذورات خطابی موضوع بحث ما نیز می‌باشند) نیز جای مناقشه فراوانی داشته و مردود گردیده اند، لذا اهمیت دستیابی به دیدگاه تفصیلی در این تحقیق، که نظر عموم دانشمندان اصولی امامیه بوده، از آن جهت است که این مبنا خود زمینه مباحث مستقل در خصوص ارایه دلایل ویژه برای حجیت برخی از امارات (مانند ظواهر و خبر واحد ثقه که به واسطه وجود دلیل قطعی کسب اعتبار نموده‌اند) و همچنین رد حجیت برخی دیگر از امارات (مانند قیاس که به واسطه وجود نصوص فراوان مردود شده) گردیده است، که مباحث بسیار مهم و روز اصول محسوب می‌شوند.

به عبارت دیگر وارد شدن در بحث محذورات و رد آنها به انحای مختلف نشانگر آن است که طرح عدم حجیت مطلق ظنون از سوی اغلب علمای ما مورد تردید واقع شده و باید توجه داشته باشیم که طرح این موضوعات موجب شکل‌گیری مباحثی مبنائی با پشتوانه‌های فلسفی گردیده که حائز اهمیت بسیار زیادی می‌باشد. البته سوای این اهمیت نتیجه این بحث‌ها را می‌توان در پذیرش حجیت فی الجمله و به بیان دیگر امکان قابلیت و احتمال حجیت برای ظنون دانست. که چنین حجیتی هیچگونه محذور و امر محالی را به همراه ندارد. در نقطه مقابل چون حجیت ضروری برای امارات ظنیه و جزء لوازم ذات ظنون نیست

باید برای اثبات حجیت برای هریک از ظنون به دنبال دلیل بود و مویدی بود که در باب حجیت ظنون معنبره به آنها استناد کرده اند که از موضوع بحث ما خارج می‌باشد.

فهرست منابع

- ۱- آخوند خراسانی، شیخ محمدکاظم، (۱۳۸۴)، «کفایه الاصول»، الجزء الثانی، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم المشرفه، تحقیق و تعلیق الشیخ عباس بن علی الزارعی السبزواری، (نرم افزار اهل البیت (علیهم السلام)).
- ۲- انصاری، شیخ مرتضی، (۱۳۸۵)، «فرائد الاصول»، الجزء الاول، مطبوعات دینی، چاپ چهارم.
- ۳- جمال‌الدین الحسن، {صاحب معالم}، (۱۴۱۵ هـ)، «معالم الدین و ملاذ المجتهدین»، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم المشرفه، الطبعة العاشره.
- ۴- حاج سید جوادی، احمد و همکاران، (۱۳۶۶)، ابن قبه در «دایره المعارف بزرگ تشیع» جلد ۱، بنیاد اسلامی طاهر، تهران.
- ۵- حکیم، سیدمحسن، (بی‌تا)، «حقایق الاصول»، الجزء الثانی، مؤسسه آل البیت (علیهم السلام) للطباعة والنشر، قم، ایران.
- ۶- حلی، شیخ نجم‌الدین ابی القاسم جعفر بن الحسن الهذلی {محقق حلی}، (۱۴۰۳)، «معارج الاصول»، أعداد محمد حسین المرضوی، مؤسسه آل البیت (علیهم السلام) للطباعة و النشر، مطبعه سید الشهداء، ایران، قم، الطبعة الاولى، (نرم افزار اهل البیت (علیهم السلام)).
- ۷- حیدری، سید کمال، (۱۴۲۹)، «الظن، درسه فی حجیته و اقسامه و احکامه»، تقریر محمود نعمه الجیاشی، مطبعه ستاره، ناشر دار فراقده للطباعة و النشر، قم، ایران، الطبعة الاولى، (نرم افزار اهل بیت (علیهم السلام)).
- ۸- خمینی (قدس سره)، سید روح‌الله الموسوی {امام خمینی}، (۱۴۱۳)، «أنوار الهدایه»، مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمينی قدس سره، (نرم افزار اهل البیت (علیهم السلام)).
- ۹- خمینی (قدس سره)، سید روح‌الله الموسوی {امام خمینی}، (بی‌تا)، «تهذیب الاصول»، الجزء الثانی، بقلم الشیخ جعفر السبحانی التبریزی، (نرم افزار اهل البیت (علیهم السلام)).
- ۱۰- خویی، سید ابوالقاسم الموسوی، (۱۴۱۷)، «مصباح الاصول»، الجزء الثانی، تقریر السید محمد سرور الواعظ الحسینی البهسودی، مکتبه الداودی، قم، ایران، الطبعة الخامسة.
- ۱۱- روحانی، سید محمد صادق الحسینی، (۱۴۱۲)، «زبده الاصول»، الجزء الثالث، نشر مدرسه الامام الصادق (علیه السلام)، المطبعه قدس، الطبعة الاولى.

- ۱۲- طوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن {شیخ طوسی}، (۱۴۰۳)، «عده الاصول»، الجزء الاول، تحقیق: محمد مهدی نجف، مؤسسه آل البيت (عليهم السلام) للطباعة و النشر، مطبعه سيد الشهداء، الطبعة الاولى.
- ۱۳- عاملی، محمدین الحسین بن عبدالصمد الحارثی الهمدانی {شیخ بهایی}، (بی‌تا)، «زبدہ الاصول»، تحقیق فارس حسون، بی‌جا، (نرم افزار اهل بیت (عليهم السلام)).
- ۱۴- علم الهدی، سید مرتضی ابوالقاسم علی بن الحسین الموسوی، (۱۳۴۸)، «الذریعه الی اصول الشریعه»، تصحیح و تعلیق دکتر ابوالقاسم گرگی، انتشارات دانشگاه تهران، (نرم افزار اهل بیت (عليهم السلام)).
- ۱۵- قمی، میرزا ابوالقاسم {میرزای قمی}، (بی‌تا)، «قوانین الاصول» بی‌جا، (نرم افزار اهل بیت (عليهم السلام)).
- ۱۶- گرگی، دکتر ابوالقاسم، (۱۳۷۵)، «تاریخ فقه و فقها» سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، چاپ اول.
- ۱۷- گذشته، ناصر، (۱۳۷۰)، ابن قبه در «دایره المعارف بزرگ اسلامی» زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، جلد چهارم، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول.
- ۱۸- مشکینی، حاج میرزا علی، (۱۴۰۶)، «تحریر المعالم»، دفتر نشر الهادی، الطبعة الرابعة.
- ۱۹- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۰)، «أنوار الاصول»، الجزء الثاني، به قلم احمد القدسی، انتشارات نسل جوان، الطبعة الثالثة.
- ۲۰- نائینی، محمد حسین {میرزای نائینی}، (بی‌تا)، «أجود التقريرات»، الجزء الثاني، تقریر سید ابوالقاسم خویی، بی‌جا، (نرم افزار اهل البيت (عليهم السلام)).
- ۲۱- نائینی، محمد حسین {میرزای نائینی}، (بی‌تا)، (۱۴۰۴)، «فوائد الاصول»، الجزء الثالث، تقریر شیخ محمد علی الکاظمی الخراسانی، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم المشرفه، (نرم افزار اهل بیت (عليهم السلام)).