

دیدگاه‌های اصولیین در رابطه با فرق بین حکم واقعی و ظاهری

□ حبیب‌الله حسینی *

چکیده

علم اصول، علمی است که از قواعدی بحث می‌کند که نتیجه آن، در طریق استنباط حکم شرعی قرار می‌گیرد.

همان طور که دیدیم در تعریف علم اصول، کلمه حکم آمده است، لذا، یکی از مسائلی که در علم اصول، مطرح است، تقسیمات متعدد حکم است، و یکی از تقسیمات حکم، تقسیم حکم به واقعی و ظاهری است.

بنابر نظریه مخطئه و شیعه، خداوند متعال در مقام جعل، برای مکلفین دو نوع حکم جعل کرده، حکم واقعی و ظاهری. پیرامون این دو حکم بحث‌های متعددی بین اصولیین واقع شده است که یکی از این مباحث، فرق بین حکم واقعی و ظاهری است.

این مقاله در صدد است تا فرق‌هایی که اصولیین بین این دو حکم را بیان نموده، احصا کرده و آن راه‌ها را با نقد و جواب آنها بیان کند. پنج راه حل در این مقاله بیان شده است که عبارت است از: اختلاف در رتبه و موضوع، اجزا و عدم اجزا، مجعولیت حکم واقعی و ظاهری، اشتراک احکام واقعی و عدم اشتراک احکام ظاهری و اجتماع و عدم اجتماع.

کلیدواژه‌ها: حکم واقعی، حکم ظاهری، اجزا، اماره، اصول محرزه، اصول غیر محرزه.

مقدمه

در کلمات متأخرین، از زمان مرحوم وحید بهبهانی به بعد، تقسیمی را در علم اصول ملاحظه می‌کنیم، که ممکن است قبل از زمان مرحوم وحید نیز در بعضی از کلمات باشد؛ اما مسلماً در عدة الاصول مرحوم شیخ، در معارج مرحوم محقق، در الذریعة مرحوم سید مرتضی نمی‌بینیم - و آن، تقسیم حکم به حکم واقعی و ظاهری است. یکی از بحث‌هایی که بین حکم واقعی و ظاهری مطرح است فرق بین این دو حکم از زبان اصولیین است. در این نوشته کوتاه سعی شده فرق‌های بین دو حکم ذکر شود.

فرق اول: اختلاف در رتبه و موضوع

یکی از فرق‌هایی بین حکم واقعی و ظاهری این است که حکم ظاهری به لحاظ مرتبه، متأخر از حکم واقعی است. خواستگاه و منشأ این بحث شبهه‌ای است که ابن قبه در رابطه با حکم واقعی و ظاهری مطرح کرده است، و اصولیین را وادار کرده تا هر کدام راه حلی برای این شبهه و جمع بین حکم ظاهری و واقعی ارائه بدهند. ما در فصل دوم به برخی از محذورات تعبد به ظن و پذیرش حکم ظاهری در کنار حکم واقعی از کتاب کفایه آخوند^{علیه السلام}، اشاره کردیم و یکی از راه‌های آن بزرگوار را بیان کردیم، اما در این فصل، یکی از راه‌های حل‌هایی که شیخ اعظم^{علیه السلام} ارائه کرده که متضمن فرق بین حکم ظاهری و واقعی به لحاظ رتبه است را بیان می‌کنیم. اما قبل از ذکر راه حل، دو اشکالی که شیخ اعظم^{علیه السلام} از زبان ابن قبه، آورده را ذکر و سپس جواب شیخ را می‌آوریم.

دلایل ابن قبه

شیخ اعظم^{علیه السلام} در اول بحث ظن می‌فرماید:

فإنه استدل علی مذهبه بوجهین (الأول: أنه لو جاز التعبد بخبر الواحد فی الإخبار عن النبی صلی الله علیه و آله، لجاز التعبد به فی الإخبار عن الله تعالی، و التالی باطل إجماعاً. الثانی: أن العمل به موجب لتحلیل الحرام و تحریم الحلال؛ إذ لا یؤمن أن یكون ما أخبر بحلیته حراماً و بالعکس. و هذا الوجه - كما ترى - جار فی

مطلق الظنّ، بل فی مطلق الأمانة الغير العلمية وإن لم يفد الظنّ (انصاری، ۱۴۲۲،

ج ۱ ص ۱۰۵)

توضیح کلام شیخ چنین است که ابن قبه بر مدعای خود،-تعبد به خبر واحد- دو لیل آورده:

دلیل اول

اگر در فروع دین، تعبد به خبر واحد ممکن باشد، (فی المثل اگر زرارہ خبری از امام صادق علیه السلام آورد مبنی بر اینکه نماز جمعه واجب است)، به عبارت دیگر، اگر خبر واحد حجت باشد، یعنی کسی بتواند، قول، فعل، و تقریر معصومین علیهم السلام، را نقل کند و این خبر برای ما معتبر باشد به گونه‌ای که بتوانیم به آن ترتیب اثر دهیم، پس باید در اصول دین هم تعبد به خبر واحد هم برای ما حجت باشد، (فی المثل تا شخصی بظاهر موثق ادعا کرد که من پیامبر خدا هستم و از طرف خدا احکامی آورده‌ام باید سخن او را بپذیریم). واللازم باطل فالملزوم مثله.

بیان ملازمه: حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد. چون هر دو خبر واحد ثقہ هستند و خلاصه هر دو بظاهر دارای شرائط و ارکان حجیت هستند پس مناط پذیرش در هر دو موجود است.

بیان ابطال لازم: اجماع همه شرایع و ادیان آسمانی قائم است بر اینکه در اصول دین، تعبد به خبر واحد جایز نیست و با صرف ادعا نتوان نبوت کسی را پذیرفت بلکه معجزه می‌طلبد و دلایل دیگر باید بیاورد. فالملزوم مثله یعنی در فروع دین هم نتوان به خبر واحد متعبد شد.

دلیل دوم

اگر خبر واحد و یا هر اماره‌ای حجت باشد و برطبق آن عمل کنیم لازم می‌آید تحلیل حرام و تحریم حلال، به عبارت دیگر، لازم می‌آید القاء در مفسده و یا تفویت مصلحت، و اللازم باطل چون القای در مفسده یا تفویت مصلحت، قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود فالملزوم مثله، پس تعبد به اماره صحیح نیست.

دلیل دوم ابن قبه همان دلیلی است که در فصل دوم، از کفایه آخوند نقل کردیم. دلیل اول

ابن قبه خاص است و فقط شامل خبر واحد می‌شود، اما دلیل دوم عام است و شامل تمام امارات و مطلق دلیل ظن آور، می‌شود.

جواب شیخ اعظم رحمته الله

یکی از جواب‌هایی که از کلمات شیخ، در اول بحث برائت به دست می‌آید، این است که مرتبه‌ی حکم ظاهری با مرتبه‌ی حکم واقعی اختلاف دارد و وجود دو حکم در دو مرتبه‌ی مختلف به طور هم زمان هیچ اشکالی ندارد (انصاری، ۱۴۲۲، ج ۲ ص ۱۰).^۱

توضیح: موضوع حکم واقعی، ذات شیء بما هو است؛ یعنی قطع نظر از تعلق علم و جهل به آن، اما موضوع حکم ظاهری، ذات شیء با قید شک و عدم العلم است. پس در موضوع حکم ظاهری شک در حکم واقعی اخذ شده و بدین لحاظ، حکم ظاهری، دو مرتبه متأخر از حکم واقعی است؛ یکی از موضوع خودش که شک در حکم واقعی است، و دیگری اینکه شک در حکم واقعی که موضوع حکم ظاهری است از خود حکم واقعی که معروض و موصوف آن، است هم متأخر است. پس حکم ظاهری یک مرتبه از موضوع خود متأخر است و مرتبه‌ی دیگر از متعلق موضوع خود متأخر است. کما اینکه موضوع حکم ظاهری هم به دو مرتبه، متأخر از موضوع حکم واقعی است.

مثال: فرضاً شرب توتون در واقع حلال است اما مکلف چون دلیل معتبری بر حکم شرب توتون نیافته، در حکم شرب توتون شک کرده و بر اساس ادله برائت، حکم به حلیت شرب توتون می‌کند. در این مثال حلیت که مؤدای اصل عملی و حکم ظاهری است از حکم واقعی، متأخر است؛ چون حکم ظاهری حلیت شرب توتون در صورت شک در حکم واقعی آن ثابت است، و از طرف دیگر هم شک در حکم واقعی فرع بر وجود حکم واقعی است. پس حکم ظاهری به دو مرتبه متأخر از حکم واقعی است. مرحوم شیخ اگرچه این سخن را در مفاد اصول عملیه و حکم ظاهر به معنای متعارف آن، ذکر کرده اما نظیر این سخن در امارات هم جاری است؛ زیرا امارات، چون کاشف از حکم واقعی است پس متأخر از آن است.

^۱. مرحوم مشکینی و صاحب منتهی الدرایه این راه حل را به سید محمد اصفهانی نیز نسبت داده اند، خراسانی، محمد کاظم،

کفایة الاصول (با حواشی مشکینی) ج ۳ ص ۱۸۳، جزایری، محمد جعفر، منتهی الدرایه، ج ۴ ص ۲۴۴.

مثال: اگر فرض کنیم که در واقع و در لوح محفوظ، حکم شده باشد به طهارت اهل کتاب، یا وجوب اقامه نماز، اما مکلف به واقع دست رسی نداشته باشد و نسبت به حکم واقعی جاهل باشد، اینجا باید به دستور شارع که می‌فرمایید: اذا جائکم فاسق بنبأ... (حجرات، ۶) به خبر واحد معتبر، عمل کند و حکم کند به طهارت کتاب و وجوب اقامه نماز. در این مثال، وجوب یا طهارت که مؤدای خبر واحد است و حکم ظاهری (اصطلاح غیر متعارف) محسوب می‌شود از حکم واقعی، به دو مرتبه متأخر است؛ زیرا اول حکم واقعی باید ثابت باشد و در مرتبه‌ی بعد، مکلف نسبت به آن، جاهل باشد تا به خبر واحد عمل کند و در نتیجه حکم ظاهری ثابت شود.

نتیجه جمع: اگر مرتبه دو حکم با هم مختلف باشد، اجتماع دو حکم فعلی هیچ اشکالی ندارد و محذوری پیش نمی‌آید.

مرحوم نائینی رحمته الله فرموده:

این راه حل را شیخ در بحث تعادل و تراجیح، بیان کرده و فرموده موضوع حکم ظاهری مغایر با موضوع حکم واقعی است، و این تغایر در موضوع برای رفع تضاد و تناقض، کافی است و این محذور را بر طرف می‌کند (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳ ص ۱۰۱). البته این راه حل، در صدد حل محذوراتی غیر القای در مفسده و تفویت مصلحت است و ناظر به این محذور نیست و برای حل این محذور هم شیخ راه حل‌های دیگری ارائه داده که از بیان آنها به علت عدم ربط به بحث خود داری می‌شود.

آیت الله خویی رحمته الله نیز در تقریر این راه حل فرموده:

در تضاد، مانند تناقض، هشت وحدت شرط است؛ زیرا استحاله تضاد به استحاله تناقض بر می‌گردد، به اعتبار اینکه وجود هر کدام از ضدین، مانند نقیضین، ملازم با عدم و نبود دیگری است و ضدین مثل نقیضین در محل واحد، جمع نمی‌شوند. یکی از وحدت‌های هشت گانه، وحدت در موضوع است؛ و اگر هر کدام از ضدین دارای دو موضوع باشند، تضادی بین آنها رخ نخواهد داد، و چون موضوع حکم ظاهری با موضوع حکم واقعی مختلف و متفاوت است، با هم تضاد و تناقض

ندارند (خویی، ۱۴۲۰، ج ۱ ص ۱۰۰)

شیخ انصاری رحمته الله علیه در اول بحث تعادل و تراجیح می فرماید:

ذكروا: أنَّ التعارض تنافى مدلولى الدليلين على وجه التناقض أو التضاد. وكيف كان، فلا يتحقق إلا بعد اتحاد الموضوع وإلا لم يمتنع اجتماعهما. ومنه يعلم: أنه لا تعارض بين الاصول و ما يحصله المجتهد من الأدلة الاجتهادية؛ لأنّ موضوع الحكم فى الاصول، الشىء بوصف أنه مجهول الحكم، و فى الدليل نفس ذلك الشىء من دون ملاحظة ثبوت حكم له، فضلا عن الجهل بحكمه، فلا منافاة بين كون العصير المتّصف بجهالة حكمه حالا على ما هو مقتضى الأصل، و بين كون نفس العصير حراما كما هو مقتضى الدليل الدالّ على حرمة (انصارى، ۱۴۲۲، ج ۴ صص ۱۱ و ۱۲).

خلاصه کلام شیخ این است که تعارض بر وجه تناقض و تضاد در صورتی رخ می دهد که موضوع دو دلیل، واحد و یکی باشد، لذا بین اصول عملیه و ادله ی اجتهادی، تعارضی نیست؛ زیرا موضوع این دو با هم مختلف و متفاوت است.

نتیجه: از بعضی از عبارات های شیخ رحمته الله علیه، بدست می آید که حکم واقعی و ظاهری در مرتبه، با هم متغایر هستند و حکم ظاهری به دو مرتبه از حکم واقعی متأخر است، اما از بعضی عبارات های ایشان این طور استفاده می شود که تغایر این دو حکم به لحاظ موضوع است و از نظر موضوع، این دو حکم باهم فرق دارند؛ زیرا موضوع حکم واقعی، ذات اشیاء بما هو است و موضوع حکم واقعی ذات اشیاء با قید شک در حکم واقعی است اما این دو عبارت به نحوی مکمل یکدیگر هستند و نظر شیخ رحمته الله علیه به تغایر در رتبه این دو حکم است و منشأ اختلاف در رتبه هم این است که این دو حکم از نظر موضوع با هم تغایر دارند و این اختلاف در موضوع سبب می شود که حکم ظاهری به دو مرتبه از حکم واقعی متأخر باشد.

اشکال آخوند بر سخن شیخ رحمته الله علیه

مرحوم آخوند رحمته الله علیه به راه حل شیخ اشکال کرده و توضیح اشکال چنین است:

نبود حکم ظاهری در تمام مراتب حکم واقعی را قبول داریم، ولی نبود حکم واقعی در مرتبه حکم ظاهری را نمی پذیریم و می گوئیم که حکم واقعی در مرتبه حکم

ظاهری هست؛ زیرا شک و جهل و سایر حالات مکلف در بود و نبود حکم واقعی دخیل نیست، زیرا حکم واقعی، اطلاق دارد و هر دو صورت را شامل می‌شود. آنگاه در مرتبه شک که حکم ظاهری به فعلیت می‌رسد، یا باید قائل شویم که حکم واقعی نیست و با پیدایش حکم ظاهری، حکم واقعی از بین می‌رود؛ یعنی خداوند متعال در واقع یا اصلاً حکم ندارد یا احکامی را جعل کرده که موقت می‌باشند و تا وقتی اماره بر خلاف آن، قائم نشده، آن حکم در لوح محفوظ باقی است اما اگر اماره بر خلاف حکم واقعی، قائم شد، آن حکم واقعی از بین می‌رود و این حکم ظاهری جای آن را می‌گیرد. این احتمال منجر به تصویب است که در نزد امامیه باطل و محال است. پس باید بپذیریم که با آمدن حکم ظاهری، حکم واقعی از بین نرفته و در لوح محفوظ ثابت است، که در این صورت یا باید قائل شویم که حکم واقعی، انشائی است و حکم ظاهری، فعلی که این احتمال را هم رد کردیم و گفتیم لازمه‌ی این سخن این است که اگر اماره هم بر طبق آن حکم واقعی قائم شد، امتثال واجب نباشد؛ زیرا حکم واقعی بنابر این فرض، انشائی است و حکم انشائی وجوب امتثال ندارد، در حالیکه همه قبول دارند که مؤدای اماره، وجوب امتثال دارد و باید بر طبق آن عمل کرد. یا باید بگوییم حکم واقعی فعلی است، که در این صورت، حکم واقعی در مرتبه حکم ظاهری وجود دارد و محذور اجتماع متنافیان هم دوباره بر می‌گردد و با این جواب، نمی‌توان این محذور را بر طرف کرد (خراسانی، ۱۴۳۴، ج ۲ ص ۴۴).

تقریر دیگری از جواب شیخ رحمته الله

مرحوم قوچانی اشکال آخوند را وارد ندانسته و در صدد جواب بر آمده و خواسته با بیان دیگری سخن شیخ را تقریر کند تا اشکال آخوند بر آن وارد نباشد، و توضیح کلام این بزرگوار نیز چنین است:

موضوع حکم واقعی، شیء با عنوان واقعی است، و شیء با این عنوان، نمی‌تواند موضوع حکم ظاهری باشد. از طرفی هم موضوع حکم ظاهری شیء با عنوان مشکوک الحکم است، و شیء با این عنوان نمی‌تواند موضوع حکم واقعی قرار

بگیرد؛ زیرا شیء در موضوع حکم واقعی، نسبت به علم و عدم علم، مطلق نیست تا بگویید موضوع حکم واقعی صورت عدم علم و جهل را می‌گیرد و در این مورد، حکم واقعی با حکم ظاهری جمع می‌شوند؛ زیرا اطلاق در جایی است که تقیید ممکن باشد و در اینجا تقیید ممکن نیست؛ چون روشن است که نمی‌توان شیئی را که مقید به شک در حکم واقعی است، بگوییم دارای حکم واقعی است؛ چون مسلزم دور است. پس چون موضوع حکم واقعی با موضوع حکم ظاهری تغایر دارند با هم جمع نمی‌شوند و در صورت جهل به حکم واقعی فقط حکم ظاهری وجود دارد و لاغیر و لذا اشکال آخوند^{رحمه} بر این بیان وارد نیست (مشکینی، ۱۴۱۳، ج ۳ ص ۱۸۳).

اشکال صاحب منتهی الدرایه بر تقریر

صاحب منتهی الدرایه اشکال آخوند را وارد دانسته و در جواب کلام مرحوم قوچانی فرموده: اولاً این جواب شما مستلزم خلف است؛ زیرا فرض ما بر این است که در صورت جهل به حکم واقعی، حکم واقعی وجود دارد و اگر نه تصویب لازم می‌آید. ثانیاً: مراد آخوند از اطلاق، اطلاق دلیلی لحاظی اثباتی نیست بلکه اطلاق نتیجی ثبوتی است که ناشی از امتناع اهمال ثبوتی است. توضیح: مولا در مقام لحاظ و ثبوت، ممتنع است که حکمی را جعل کند اما موضوع آن را مطلق یا مقید نکند، (اگرچه در مقام اثبات، اهمال صحیح است و از راه عدم القید نمی‌توان به اطلاق رسید) بلکه می‌تواند مطلق یا مقید لحاظ کند و با نتیجه اطلاق یا تقیید از آن کشف به عمل آورد، و چون موضوع حکم واقعی، ذات شیء بدون لحاظ شک است، نتیجه اطلاقش این است که حکم واقعی در همه حالات مکلف حتی در حالت شک نیز موجود می‌باشد. پس در حالت شک هم حکم واقعی است و هم حکم ظاهری، پس اشکال ابن قبه با این بیان دفع نشد. (جزایری، ۱۴۱۵، ج ۴ ص ۲۴۶)

مرحوم فشارکی و اختلاف در موضوع

یکی از بزرگان که به اختلاف حکم واقعی و ظاهری، توجه کرده و خواسته با این مطلب، شبهه

ابن قبه را جواب بدهد، مرحوم سید فشارکی است که مرحوم حائری رحمته الله این توجیه را از ایشان نقل می‌کند.

البته ایشان در این جواب بیشتر تکیه بر اختلاف در موضوع کرده و همین را سبب تغایر حکم واقعی و ظاهری دانسته است. ایشان ابتدا دو مقدمه را ذکر کرده و سپس به اصل مطلب پرداخته است:

«مقدمه اول: احکام شرعی و مبادی آن مثل حب و بغض، به موضوعات و موجودات خارجی تعلق نمی‌گیرند بلکه به موجودات ذهنی تعلق می‌گیرند، اما نه به مفاهیم صرف بلکه احکام به مفاهیم تعلق می‌گیرند به عنوان اینکه این مفاهیم حکایت از موجودی خارجی می‌کنند. فی المثل حکم وجوب به نمازی که در ذهن است تعلق می‌گیرد نه به نماز خارجی. مقدمه دوم: مولا گاهی این مفاهیم متصور ذهنی را به نحو مطلق تصور می‌کند و گاهی به نحو مقید و بعد حکم را صادر می‌کند و این دو عنوان در آن واحد در ذهن با هم جمع نمی‌شوند.

عنوانی که حکم واقعی به آن تعلق گرفته با عنوانی که حکم ظاهری به آن تعلق گرفته، متفاوت هستند و در ذهن با یکدیگر، جمع نمی‌شوند.

توضیح: مولا در مقام حکم برای نماز جمعه، اول باید عنوان نماز جمعه را تصور کند بعد حکم وجوب را برای آن، جعل کند، اگرچه ممکن است این عنوان در خارج، دارای عوارض و حالات مختلفی باشند اما مولا در مقام جعل این حالات را در نظر نمی‌گیرد و حکم واقعی نسبت به این حالات، مطلق است. پس موضوع حکم واقعی، عنوانی است مطلق که شامل حالات و عوارض مختلف می‌شود. اما مولا وقتی می‌خواهد حکم ظاهری را جعل کند، موضوع را مطلق تصور نمی‌کند بلکه مثلاً نماز جمعه را با قید مشکوک حکمها الواقعی، تصور می‌کند؛ یعنی شارع موضوع حکم ظاهری را این گونه تصور می‌کند که اگر کسی به حکم واقعی، جهل یا شک داشته باشد به حکم ظاهری، عمل کند. پس موضوع حکم ظاهری در صورتی تحقق پیدا می‌کند که حکم واقعی مورد شک واقع شود، اما اگر حکم واقعی باشد و مورد شک و جهل نیز واقع نشود، موضوع حکم ظاهری اصلاً تحقق پیدا نمی‌کند.

اشکال: عنوان موضوع حکم ظاهری اگرچه بنابر این سخن شما، در مقام جعل حکم ظاهری تصور نشده، اما عنوان موضوع حکم واقعی؛ یعنی نماز در صورت جعل حکم ظاهری و ملاحظه‌ی موضوع حکم ظاهری که نماز با قید مشکوک بودن حکم واقعی باشد، تصور شده، پس هر دو عنوان با هم جمع شده اند و وقتی هر دو عنوان لحاظ شد پس به یک اعتبار محبوب مولا و به اعتبار دیگر، مبغوض مولا است، و لازمه این کلام برگشت دوباره اشکال است.

جواب: عنوانی که موضوع حکم واقعی قرار گرفته، نماز بشرط لا است اما عنوانی که موضوع حکم ظاهری است، نماز به شرط شیئی است و این دو لحاظ با هم جمع متفاوت و متغایر هستند و یک جا نمی‌شوند (حائری، ۱۴۱۸، ص ۳۵۱-۳۵۳).

فرق بین سخن فشارکی و شیخ

شیخ انصاری در راه حل خود، فرمود حکم ظاهری به دو مرتبه متأخر از حکم واقعی است؛ زیرا حکم ظاهری در صورت شک و جهل نسبت به حکم واقعی جعل شده و این یعنی رتبه‌ی حکم ظاهری متأخر از حکم واقعی است (انصاری، ۱۴۲۲، ج ۳ ص ۱۸۳).

مرحوم فشارکی هم گفتند که حکم ظاهری برای عنوان نماز با قید شک در حکم واقعی جعل شده، و این سخن به این معناست که حکم واقعی در مرحله قبل باید وجود داشته داشته باشد بعد در آن شک شود تا موضوع حکم ظاهری، تحقق پیدا کند و بعد حکم ظاهری برای آن موضوع جعل شود.

اما محقق کمپانی رحمته الله در مقام فرق گذاشتن بین این سخن این دو بزرگوار فرموده: و هنا تقریب آخر لا من حیث ترتب الحکمین و لا من حیث ترتب السببین بل من حیث تعدد موضوع الحکم الواقعی و الحکم الظاهری حکى عن بعض الأجلة (اصفهانى، ۱۴۲۹، ج ۳ ص ۱۵۷).

یعنی مرحوم شیخ در راه حل خود بحث ترتب حکم ظاهری از حکم واقعی را مطرح می‌کند و می‌گوید حکم ظاهری در طول حکم واقعی است، اما مرحوم فشارکی روی تغایر موضوع دو حکم تأکید کرده و می‌گوید موضوع این دو حکم متفاوت و متغایر هستند.

عبارت شیخ در بحث اول برائت رسائل ناظر به همین سخن محقق کمپانی است اما

عبارت ایشان در بحث تعادل و ترجیح، ناظر به تغایر موضوع دو حکم است نه خود حکم. نص عبارت شیخ در تعادل و ترجیح این است:

أَنَّ التَّعَارُضَ تَنَافِيٌّ مَدْلُولِيٌّ الدَّلِيلِينَ عَلَى وَجْهِ التَّنَاقُضِ أَوْ التَّضَادِّ. وَ كَيْفَ كَانَ، فَلَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا بَعْدَ اتِّحَادِ الْمَوْضُوعِ وَإِلَّا لَمْ يَمْتَنِعْ اجْتِمَاعُهُمَا. وَ مِنْهُ يَعْلَمُ: أَنَّهُ لَا تَعَارُضَ بَيْنَ الْأَصُولِ وَ مَا يَحْصُلُهُ الْمُجْتَهِدُ مِنَ الْأَدَلَّةِ الْاجْتِهَادِيَّةِ؛ لِأَنَّ مَوْضُوعَ الْحُكْمِ فِي الْأَصُولِ، الشَّيْءُ بِوصفٍ أَنَّهُ مَجْهُولُ الْحُكْمِ، وَ فِي الدَّلِيلِ نَفْسُ ذَلِكَ الشَّيْءِ مِنْ دُونِ مِلَاحَظَةِ ثُبُوتِ حُكْمٍ لَهُ، فَضْلًا عَنِ الْجَهْلِ بِحُكْمِهِ (انصاری، ۱۴۲۲، ج ۴ ص ۱۱ و ۱۲).

اینجا شیخ تصریح می‌کند که تغایر حکم واقعی و ظاهری به لحاظ موضوع است نه خود حکم؛ چون موضوع حکم واقعی، فعل است بدون هیچ قیدی و موضوع حکم ظاهری، فعل است با قید شک در حکم واقعی، پس تغایر و تأخر حکم ظاهری از حکم واقعی به اعتبار موضوع است نه خود حکم.

اللهم اینکه بگوییم عبارت شیخ در بحث تعادل و ترجیح ناظر به سخن ایشان در بحث برائت است، و ایشان با این عبارت می‌خواهند بگویند رتبه‌ی خود حکم ظاهری از حکم واقعی، متأخر است، اما علت این تأخر، اطلاق موضوع یک حکم و تقييد موضوع حکم دیگر است.

اشکال اول کلام فشارکی

اشکال این سخن مرحوم فشارکی این است که این وجه فقط در مورد اصول عملیه صحیح است، اما در مورد امارات صحیح نیست؛ چون در موضوع امارات، شک نسبت به حکم واقعی لحاظ نشده است، اگرچه امارات در مورد جهل و شک در حکم واقعی وارد شده اما شک در حکم واقعی در موضوع آن، لحاظ نشده است، لذا این فرق از این جهت مشکل دارد که هر دو مصداق حکم ظاهری را شامل نمی‌شود بلکه یک فرد آن را که اصول عملیه است را شامل می‌شود.

اشکال دوم

محقق کمپانی رحمته الله به اشکال و جوابی که در خاتمه‌ی سخن مرحوم فشارکی بود اشکال کرده و اشکال را با یک مقدمه آغاز کرده است و فرموده:

گاهی ماهیت فقط نظر به ذات و ذاتیات آن، می شود بدون اینکه با هیچ امری خارج از ماهیت مقایسه شود. ماهیت با این لحاظ را ماهیت مهمله، می گویند، که در این لحاظ فقط ذات و ذاتیات شیئی می تواند محمول واقع شود، نه چیزی خارج از ذات و ذاتیات ماهیت؛ زیرا خلف پیش می آید، چون در این لحاظ، چیزی خارج از ذات، لحاظ نشده تا حمل بر این ماهیت شود و اگر چیزی خارج از ماهیت، حمل بر ماهیت شود خلاف فرض پیش می آید.

گاهی هم ماهیت با یک امری خارج از آن، ملاحظه و مقایسه می شود که این ملاحظه بر سه قسم است الف: گاهی آن امر خارج از ماهیت، برای ماهیت اعتبار می شود؛ یعنی ماهیت مشروط و مقید به این امر خارجی است، مثل اینکه انسان با کتابت مقایسه شود. به ماهیت با این لحاظ، ماهیت بشرط شیئی می گویند ب: گاهی ماهیت به شرط عدم و نبود آن امر خارجی لحاظ می شود، مثل مقایسه انسان با کتابت که عدم کتابت، شرط آن شود. به این ماهیت، هم ماهیت به شرط لا می گویند.

ج: ماهیت با امر خارجی لحاظ شود اما نه وجود آن، برای ماهیت شرط شود و نه عدم آن امر خارجی. به این ماهیت هم ماهیت لابشرط قسمی می گویند. مقسم این سه لحاظ، را ماهیت لابشرط مقسمی می گویند که خصوصیت این ماهیت این است که اولاً، نسبت به این سه اعتبار، لابشرط است، بر خلاف لابشرط قسمی که نسبت به تقیید و عدم تقیید آن امر خارجی، لابشرط است، و ثانیاً: تعین لابشرط مقسمی به واسطه این سه اعتبار است؛ یعنی این اعتبار اگر بخواهد در خارج محقق شود، در ضمن یکی از این سه اعتبار، تحقق پیدا می کند. دیگر اینکه ماهیت مهمله با ماهیت لابشرط مقسمی متفاوت است، ماهیت مهمله با امری خارج از ذات و ذاتیات، مقایسه نمی شود اما ماهیت لابشرط مقسمی در ضمن یکی از این سه امر، تحقق پیدا می کند که این سه ماهیت نسبت به امری خارج از ماهیت لحاظ و مقایسه می شود.

با توجه به این مقدمه، موضوع هر محمولی، خارج از مقام ذات ماهیت است و با یک چیزی خارج از ماهیت، مقایسه می شود.

در مثال شرب توتون، وقتی شارع می خواهد حرمت را برای این موضوع، جعل و وضع

کند، امکان ندارد، این موضوع، مقید به علم به حرمت و بشرط شیئی شود و گفته شود شرب التّن المقید بالعلم بالحرمة، حرام، و همچنین نمی‌توان موضوع را مقید به عدم العلم و بشرط لا به حرمت کرد، زیرا غیر معقول است. شرت توتون نسبت به علم به حکم و عدم العلم به حرمت، ماهیت مهمله باشد؛ زیرا ماهیت مهمله با امر خارج از ماهیت اصلا مقایسه و لحاظ نمی‌شود، در حالیکه در مانحن فیه، حکم به حرمت خارج از ماهیت شرب توتون است. همچنین شرب توتون نسبت به علم به حکم، ماهیت لابشرط مقسمی نیز نمی‌تواند باشد؛ زیرا لابشرط مقسمی در ضمن یکی از آن سه قسم، تعیین پیدا می‌کند و تعیین جدا و مستقلى از خود ندارد.

باقی می‌ماند اینکه شرب توتون نسبت به علم به حرمت، که خارج از ماهیت آن است، لابشرط قسمی باشد؛ یعنی وقتی شارع، می‌خواهد حکم واقعی حرمت را برای شرب توتون جعل کند، کاری به اینکه مکلفین نسبت به آن علم داشته باشند یا نداشته باشند، ندارد. حال اگر شارع حکم ظاهری را برای این موضوع جعل کند و بگوید در صورتی که مکلف، جهل به حکم واقعی داشته باشد، حلال است، معنای این سخن می‌شود که موضوعی که در حکم واقعی وجود داشت همان، موضوع حکم ظاهری نیز قرار گرفته است پس یک موضوع دارای دو حکم متفاوت و متغایر است پس با این بیان معلوم شد که موضوع در حکم واقعی ماهیت بشرط لا نیست بلکه لابشرط است و موضوع در حکم ظاهری، عنوان شرب توتون بشرط شیئی است و لابشرط یجتمع مع الف شرط، چه برسد به یک شرط (انصاری، ۱۴۲۲، ج ۳ صص ۱۶۰، ۱۵۸).

پس با این بیان محقق کمپانی رحمته الله معلوم شد که موضوع حکم واقعی با موضوع حکم ظاهری، به لحاظ رتبه، متفاوت و متغایر نیستند و همان چیزی که موضوع حکم واقعی است، موضوع حکم ظاهری هم هست. این اشکال محقق اصفهانی رحمته الله همان اشکالی است که آخوند بر سخن شیخ اعظم داشتند و اگر بگوییم که سخن مرحوم فشارکی با کلام شیخ یکی هستند و هر دو ناظر به تغایر موضوع حکم واقعی و ظاهری، هستند، می‌توان نتیجه گرفت که محقق اصفهانی این اشکال را از سخن آخوند گرفته است منتها با بیانی دقیق و فلسفی.

فرق دوم: در ملاک حکم واقعی و ظاهری

یکی از فرق‌های بین حکم واقعی و ظاهری در این است که بنابر بعضی از اقوال، حکم واقعی دارای ملاک مستقل است اما حکم ظاهری مبادی جدا و مستقل از مبادی احکام واقعی ندارند، و همان اموری که ملاک حکم واقعی به حساب می‌آید، ملاک حکم ظاهری نیز است. اساساً این گروه منکر وجود حکم ظاهری است و می‌گویند تقسیم حکم به واقعی و ظاهری صحیح نیست و ما فقط حکم واقعی داریم.

توضیح: بحث است بین اصولیین که تقسیم حکم شرعی به حکم واقعی و حکم ظاهری، تقسیم صحیحی است یا نه؟ به این معنا که آیا شارع مقدس دو جعل دارد و دو حکم جعل کرده: یکی جعل حکم واقعی و دیگری جعل حکم ظاهری یا آنکه شارع مقدس فقط یک حکم شرعی جعل کرده و آن، حکم واقعی است و شارع چیزی به نام حکم ظاهری اصلاً جعل نکرده است. نزاع مذکور در حکم ظاهری به معنای غیر مشهور است و نزاع در این است که آیا بر طبق مؤدیات اصول عملیه و امارات معتبر، غیر از حکم واقعی که در لوح محفوظ قرار دارد، حکم دیگری از سوی شارع تحقق پیدا کرده این است یا نه؟ به عبارت دیگر نزاع در این است که در موارد اصول عملیه و امارات آیا شارع مقدس دو حکم جعل کرده که یکی حکم واقعی و دیگری حکم ظاهری نام دارد یا اینکه در این موارد شارع فقط یک حکم جعل کرده و آن هم حکم واقعی است؟

قبل از ورود به بحث برای روشن شدن این فرق، بیان دو نکته از زبان استاد نور مفیدی (زیدعزه) لازم و ضروری است.

نکته اول

انکار حکم ظاهری به این معناست که حکم ظاهری نه به عنوان حکم حقیقی و نه به عنوان حکم طریقی توسط شارع جعل نشده است. توضیح مطلب: حکم حقیقی حکمی است که به تبع مصالح و مفاسد موجود در ذات افعال و اشیاء جعل شده و مبادی خاص خود را دارد. بر این اساس مخالفت با آن در خصوص احکام الزامی موجب تفویت مصلحت ملزمه و در

نتیجه مستلزم استحقاق عقاب است. اما حکم طریقی حکمی است که مصلحت و مفسده‌ای در متعلق آن نبوده و مبادی خاصی ندارد. البته نفی مصلحت در این قسمت به معنای انکار مطلق آن نیست، بلکه مصلحت یا در نفس جعل نهفته است؛ همان گونه که آخوند^{رحمته‌الله} معتقد است و لذا طبق نظر ایشان حکم طریقی حکمی صوری بوده و امثال و استحقاق عقاب در صورت مخالفت در پی ندارد و یا مصلحت آن همان مصلحتی است که در متعلق حکم واقعی وجود دارد و این حکم صرفاً طریق برای تحصیل آن است.

بهرحال، آنان که حکم ظاهری را انکار کرده و معتقدند حکم شارع یکی بیش نیست، در واقع بر این عقیده اند که حکم ظاهری نه به عنوان حکم حقیقی و نه به عنوان حکم طریقی از سوی شارع جعل نشده است. در مقابل، گروهی از کسانی که بر صحت این تقسیم و وجود حکم ظاهری اصرار دارند، آن را به عنوان یک حکم حقیقی به رسمیت می‌شناسند و گروهی دیگر آن را به عنوان یک حکم طریقی قبول دارند، هرچند گروه دوم نیز از حیث صوری بودن یا نبودن آن اختلاف نظر دارند.» (نورمفیدی، ۱۳۹۳، صص ۲۴، ۲۵)

نکته دوم

انکار حکم ظاهری به معنای انکار جعل با واسطه و بی واسطه‌ی آن است. مقصود از جعل بی واسطه‌ی حکم ظاهری این است که همان گونه که شارع از ابتدا حکم واقعی را که منوط به حالت و فرض خاصی نیست، جعل کرده، حکم ظاهری را هم که مربوط به فرض خاصی است، جعل نموده است. منظور از جعل با واسطه نیز این است که شارع با اعطای اعتبار و حجیت به اماره یا اصل، در واقع حکم شرعی مستفاد از آن دو را جعل کرده است.

بر این اساس پذیرندگان حکم ظاهری چه بسا معتقد به جعل بی واسطه‌ی حکم ظاهری باشند و چه بسا ملتزم به جعل با واسطه‌ی آن شوند، ولی مسأله‌ای که لازم است به آن توجه شود این است که اعتبار بخشیدن و جعل حجیت برای امارات و اصول و بین جعل حکم شرعی مستفاد از آنها ملازمه‌ای نیست.

برخی توهّم کرده اند بین این دو ملازمه‌ای بر قرار است و لذا گمان می‌کنند هرکس قائل به

جعل حجیت امارات و اصول باشد، به جعل شرعی حکم مستفاد از آنها نیز باید معتقد باشد، در حالیکه چنین ملازمه‌ای نیست و بعضی از منکرین حکم ظاهری، قائل به جعل حجیت اماره و اصل می‌باشند. به عنوان مثال آخوند^۱ از طرفی معتقد است مجعول در باب امارات، حجیت یا منجزیت است. از طرفی وجود یک حکم ظاهری تکلیفی را در این موارد انکار می‌کند. با توجه به این نکته، موضوع مورد نزاع هر دو قسم جعل را شامل می‌شود و لذا انکار حکم ظاهری هم جعل با واسطه و هم جعل بی واسطه را در بر می‌گیرد (نورمفیدی، ۱۳۹۳، صص ۲۵، ۲۶).

بنابر نظر مشهور که قائل هستند همچنان که ما حکم واقعی داریم، حکم ظاهری هم داریم بین این دو حکم هیچ فرقی وجود ندارد و همچنان که حکم واقعی مجعول شارع است حکم ظاهری هم مجعول شارع است اما بنابر بعضی اقوال، شارع فقط یک جعل دارد اما اینکه مجعول، در امارات و اصول چیست بین این گروه اختلاف شده و هر کدام یک نظری ارائه کرده که ما به این نظریات یک اشاره کوتاه می‌کنیم تا روشن شود اینها چگونه منکر حکم ظاهری شده‌اند.

۱. نظریه مرحوم آخوند^۲

آخوند^۳ از جمله کسانی است که منکر وجود حکم ظاهری خصوصاً در امارات است و در این رابطه می‌فرماید: تعبد به اماره و طریق غیر علمی به معنای جعل حجیت برای اماره است و حجیت نیز از احکام وضعی است که مستقلاً جعل شده است و جعل حجیت هم نه عین حکم تکلیفی است و نه مستلزم حکم تکلیفی است.^۱ و معنای حجیت هم این است که اگر

^۱. این سخن آخوند در باب حجیت امارات غیر علمی، یکی از سه قولی است که در حجیت است اما دو قول دیگر این است: أولهما: أن الحجية التي هي من الأحكام الوضعية وإن كانت قابلة للجعل بنفسها، لكنها مستتجة لأحكام تكليفية كوجوب العمل بمؤدى الأمانة.

ثانيهما: أن الحجية غير مجعولة بنفسها ولكنها مجعولة بتبع جعل منشأ انتزاعها أعنى الأحكام التكليفية، وهو وجوب العمل كما

عليه شيخنا الأعظم^۲. جزایری، محمد جعفر، منتهی الدراية ج ۴ ص ۲۲۲.

اماره به واقع اصابت کرد و مطابق با واقع شد، واقع بر مکلف منجز می‌شود؛ یعنی در صورت عمل به اماره به مکلف ثواب داده می‌شود و در صورت عصیان، عقاب می‌شود. اما اگر اماره خطا کرد و مطابق با واقع نبود، مکلف معذور است؛ و به جهت انجام ندادن حکم واقعی او را عقاب نمی‌کنند.

بنابر نظر آخوند^۱ اگر خبر واحد دلالت بر وجوب دعا وقت رؤیت هلال کرد، به این معنا نیست که شارع بر طبق مؤدای اماره، یک حکم ظاهری جعل کرده بلکه به این معناست که شارع آن خبر واحد را بر مکلف حجت قرار داده و اگر بر طبق آن عمل کرد و آن خبر واحد مطابق با واقع درآمد، به مکلف ثواب داده می‌شود و در صورت عصیان عقاب می‌شود و در صورت عدم مطابقت و عمل بر طبق اماره مکلف معذور است و عقاب نمی‌شود، حجیت اماره بر این اساس مانند حجیت قطع است و همان گونه که بر طبق مفاد قطع حکم جدیدی ثابت نمی‌شود، بر طبق اماره هم حکم جدید تکلیفی ثابت نمی‌شود.

بر این اساس، اماره صرفاً طریق به واقع است مانند قطع که دارای اثری به نام تنجز و تعذر است و بنابر این ما اصلاً حکم ظاهری نداریم و شارع مقدس فقط یک حکم جعل کرده به نام حکم واقعی.

تبصره

اینکه مراد آخوند^۱ از مجعول اماره غیر علمی آیا حجیت است و اثر آن تنجز و تعذر است یا مجعول همان معذرت و منجزیت بین شاگردان ایشان و محشین کفایه اختلاف نظر وجود دارد و منشأ آن هم، عبارات خود مرحوم آخوند^۱ در کفایه است. از بعضی از عبارات ایشان این طور استفاده می‌شود که که مجعول، حجیت است و تنجز و تعذر اثر آن است مثل این عبارت:

لأن التعبد بطريق غير علمي إنما هو بجعل حجته و الحجية المجعولة غير مستتبعة لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى إليه الطريق بل إنما تكون موجبة لتنجز التكليف به إذا أصاب وصحة الاعتذار به إذا أخطأ (خراسانی، ۱۴۳۴: ۴۰/۲).

یعنی در باب امارات آنچه مجعول شارع است همان حجیت است و اثر حجیت، تنجز و

تعذر است و حکم تکلیفی هم نه عین حجیت و نه مستلزم آن است. اما از سایر عبارت‌های کفایه این طور استفاده می‌شود که حجیت همان معذرت و منجزیت است و آنچه مجعول امارات است همان معذرت و منجزت است نه اینکه منجزیت و معذرت اثر حجیت است به این عبارت نظر شود: من أن قضية حجية الأمانة ليست إلا تنجز التكليف مع الإصابة و العذر مع المخالفة كما هو قضية الحجة المعتبرة عقلا كالقطع (همان ص ۲۳۰).

اشکال مرحوم نائینی رحمته الله

مرحوم نائینی رحمته الله می‌فرماید: «اگر ما مجعول اماره را منجزیت بدانیم، و بگوییم که اعتبار اماره از طرف شارع به معنای تنجز آن است.

می‌گوییم این سخن باطل است؛ زیرا معنای تنجز اماره این است که نماز جمعه‌ای که اماره بر وجوب آن قائم شده، گردن مکلف را گرفته و باید به آن عمل کند، حال اگر اماره مطابق با واقع شد و مکلف هم به آن عمل نکرد، باید مولا به جهت مخالفت با واقع او را عقاب کند، چون اماره بنابر نظر آخوند رحمته الله طریق به واقع است و حکمی بر خود اماره مترتب نیست، در حالیکه چنین عقابی عقلا محال است چون مکلف از واقع اطلاع نداشته و اگر عقاب شود عقاب بلا بیان است و عقاب بدون از طرف شارع، محال است، و اگر بگویید قبح عقاب بلا بیان در مورد اماره تخصیص خورده، لازم می‌آید که قاعده‌ی عقلی تخصیص بخورد و هو ایضا محال.» (نائینی، ۱۳۵۲، ج ۲ ص ۷۶ و روحانی، ۱۴۱۳، ج ۴ ص ۱۴۷).

بنابر این اشکال، نفی حکم ظاهری صحیح نیست و نمی‌توانیم بگوییم که مفاد امارات، تنجز و تعذر است نه حکم ظاهری. اما خوشبختانه این اشکال بر مرحوم آخوند رحمته الله وارد نیست؛ زیرا شاید مراد ایشان احتمال دیگر باشد و اینکه مجعول امارات حجیت است و تنجز و تعذر اثر آن است.

اشکال مرحوم اصفهانی رحمته الله

مرحوم اصفهانی رحمته الله نیز طبق احتمال اول بر مرحوم آخوند اشکال دیگری وارد کرده که: «مراد از منجزیت همان استحقاق عقاب است و استحقاق عقاب، فرع قیام حجت بر تکلیف واقعی

و مخالفت با آن تکلیف است، حال اگر حجیت هم مترتب بر تنجز باشد، چون وقتی می‌گوییم اماره منجز است اثرش آن است که حجت است، لازمه اش دور است و الدور باطل.» (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳ ص ۱۲۵ و روحانی، ۱۴۱۳، ج ۴ ص ۱۴۷) پس بازهم انکار حکم ظاهری با این توجیه صحیح نیست.

جواب اشکال مرحوم نائینی^{رحمه‌الله} و اصفهانی^{رحمه‌الله}

محقق روحانی از این دو اشکال هم بر مبنای خود در باب حکم به استحقاق عقاب، جواب داده هم بر مبنای مشهور. ایشان به نائینی طبق مبنای خود چنین جواب داده: «مبنای ما در باب استحقاق عقاب، این است که حاکم به استحقاق عقاب، شارع مقدس است و استحقاق عقاب دائر مدار حکم شارع است، حال اگر دلیلی قائم شد به اینکه عقاب بر ترک واقع مترتب می‌شود خواه مکلف علم به واقع داشته باشد یا نه، و خواه حجتی قائم بر آن شده باشد یا نه، در این صورت عقاب بر مخالفت واقع حرام نیست؛ زیرا در این صورت حکم عقل به قبح عقاب بدون بیان وجود ندارد تا اشکال شما وارد باشد.

اما جواب مرحوم اصفهانی: اگر عقاب را دائر مدار بیان شرعی بدانیم دوری پیش نمی‌آید؛ چون دور در صورتی است که منجزیت و استحقاق عقاب متوقف بر حجیت باشد و حجیت هم متوقف بر منجزیت است و این در صورتی است که استحقاق عقاب را متفرع بر وجود دلیل عقلی بدانیم در حالیکه مبنای ما این است که استحقاق عقاب دائر مدار حکم شرع است نه حکم عقل، پس استحقاق عذاب متوقف بر حجیت نیست و دور یا تخصیص حکم عقل لازم نمی‌آید.

اما بر مبنای مشهور نیز از اشکال این دو بزرگوار چنین جواب داده: شارع در صورت قیام اماره، بر مخالفت واقع عقاب قرار داده و خود همین بیان محسوب می‌شود و رافع موضوع قبح عقاب بلا بیان است پس نه تخصیص قاعده‌ی عقلی لازم می‌آید و نه مخالفت با آن. و از طرفی هم با این بیان دانسته می‌شود که منجزیت کاشف از حجیت و اعتبار است نه اینکه منجزیت متوقف بر حجیت باشد تا دور لازم بیاید.» (روحانی، ۱۴۱۳، ج ۴ ص ۱۴۸، ۱۴۹ و نورمفیدی،

۱۳۹۳ صص ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴) پس با این بیان محقق روحانی اشکال این دو بزرگوار وارد نیست و سخن آخوند مبنی بر انکار حکم ظاهری با این دو اشکال نقض نمی‌شود.

۲. نظریه مرحوم نائینی رحمته الله

مرحوم نائینی هم یکی از کسانی است که قائل شده که یکی از فرق‌های بین حکم واقعی و ظاهری این است که حکم واقعی مجعول شارع است و حکم ظاهری مجعول شارع نیست، به عبارت دیگر ایشان منکر وجود حکم ظاهری شده اما در رابطه با اینکه پس مؤدای اماره و اصول چیست، ایشان بحث را به سه قسم مؤدای امارات، و مؤدای اصول محرزه و مؤدای اصول غیر محرزه، تقسیم کرده و در هر کدام یک چیز را مجعول شارع قرار داده و فرموده:

۲-۱. امارات

در امارات، اولاً مجعول، حکم تکلیفی نیست بلکه حجیت و طریقت است و حجیت و طریقت از احکام وضعی است نه تکلیفی، و ثانیاً، به نظر ما احکام وضعی کما اینکه شیخ اعظم معتقد است، جملگی منتزع از احکام تکلیفی نیستند بلکه احکام وضعی بردو قسم است، بعضی از آنها منتزع از احکام تکلیفی اند مانند جزئیت و شرطیت، و بعضی از احکام وضعی منتزع از احکام تکلیفی نیستند بلکه مستقیماً مورد جعل شارع قرار گرفته و متأصل در جعل هستند و حجیت نیز از همین قسم دوم است منتها جعل شارع در مورد حجیت و طریقت، تأسیسی نیست بلکه امضایی است؛ زیرا اماراتی که ما می‌شناسیم همه را عقلاً در محاورات و مقاصد خودشان استفاده می‌کنند و حتی آنها را مانند علم فرض می‌کنند و به اینکه شاید این اماره خلاف واقع باشد اصلاً توجه نمی‌کنند و شارع هم با امضای خود تمیم کشف کرده و در عالم تشریع هم به مکلف گفته احتمال خلاف را الغا و به آن، توجه نکنند. پس در مورد امارات ما فقط یک حکم داریم و آن هم حکم واقعی است و چیزی به نام حکم ظاهری در موارد اماره وجود ندارد.

۲-۲. اصول محرزه

در امارات مرحوم نائینی رحمته الله قائل به تمیم کشف شدند، اما در اصول عملیه نمی‌تواند این حرف

را بزند؛ چون در موضوع اصول عملیه شک لحاظ شده و در شک هیچ گونه جنبه کاشفیت از واقع وجود ندارد و اگر به آنها محرزه گفته می‌شود به طور نسبی مراد است و اگر نه شک فی نفسه کاشف از واقع نیست لذا مرحوم نائینی^{رحمه الله} در مورد اصول عملیه نمی‌تواند مجعول را طریقت و وسطیت قرار داده و از راه تمیم کشف، انکار حکم ظاهری رو تصحیح کند. خود مرحوم نائینی^{رحمه الله} هم متوجه این مسأله بوده لذا در مورد اصول محرزه ایشان می‌فرمایند: مجعول در اصول محرزه یا تنزیلیه نه حکم تکلیفی است و نه تمیم کشف بلکه در این موارد مجعول عبارت است از بنای عملی بر یکی از دو طرف شک علی‌انه هو الواقع و الغا و نادیده گرفتن طرف دیگر. بنابر این اگر مجعول در اصول محرزه، بنای عملی بر اینکه یکی از دو طرف شک واقع است، را فرض بگیریم پس آنچه در این موارد ما داریم همان حکم واقعی است و چیزی به نام حکم ظاهری در اصول محرزه نیز نداریم.

۳-۲. اصول غیر محرزه

اصول غیر محرزه مانند اصل احتیاط و براءت و اصل حلیت، اصولی هستند که به هیچ وجه نظر به واقع ندارند و فقط جعل شده اند که مکلف را در مقام عمل از تحیر و سرگردانی خارج کنند و چون هیچ کاشفیتی ندارند لذا باید مجعول را در این موارد چیزی دیگری بگیریم غیر از حکم تکلیفی و تمیم کشف و جری عملی علی‌انه هو الواقع، لذا در این موارد آنچه مجعول شارع است بنا گذاری بر یکی از دو طرف شک است بدون اینکه طرف دیگر را کالعدم و نادیده بگیریم بلکه با حفظ شک، یکی از دو طرف را گرفته و به آن عمل می‌کنیم (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳ صص ۱۰۵ تا ۱۱۲).

پس مرحوم نائینی^{رحمه الله} نیز یکی از کسانی است که بین حکم واقعی و ظاهری در مجعولیت یکی و عدم مجعولیت دیگری فرق گذاشته و در این مورد قائل به میز و جدایی این دو حکم شده.

البته شاگردان و اصولیین بعد از ایشان در سخنان مرحوم نائینی^{رحمه الله} اشکالاتی وارد کرده اند که به جهت طولانی شدن و خارج شدن از محل بحث از بیان آنها خود داری می‌کنیم.

۳. نظریه محقق عراقی رحمته الله علیه

محقق عراقی رحمته الله علیه در این رابطه قائل به تفصیل شده و بر طبق بعضی مبانی، منکر حکم ظاهری شده و تفاوت مذکور را پذیرفته اما طبق بعضی مبانی حکم ظاهری را پذیرفته و قبول کرده که هر دو حکم بر طبق این مبنا مجعول شارع است همان طور که حکم واقعی مجعول شارع است و فرقی بین این دو حکم در این جهت وجود ندارد. ایشان برای جمع بین حکم واقعی و ظاهری چهار مبنا را بیان می کند و طبق هر کدام از این مبانی گاهی به مجعولیت حکم ظاهری رأی دهد و گاهی به عدم مجعولیت حکم ظاهری نظر می دهد. اما این مبانی چهار گانه عبارت از:

۱. زمان انسداد و مبنای طریقت: در این صورت محقق بزرگوار منکر مجعولیت حکم ظاهری شده و فرموده: مقتضای تعبد به اماره، تنجز حکم واقعی است در صورت اصابت و مطابقت اماره با واقع و تعذر است در صورت عدم مطابقت اماره با واقع، و بر طبق این مبنا، در عمل به اماره یا سلوک اماره مصلحتی وجود ندارد تا ما قائل به مجعولیت حکم ظاهری شویم. اشکال های ابن قبه نیز سالبه با انتفای موضوع خواهد بود.

۲. زمان انسداد و مبنای موضوعیت: بر این مبنا ایشان قائل به مجعولیت حکم ظاهری شده و فرموده بر این مبنا بر طبق مؤدای اماره، حکم ظاهری در قبال حکم واقعی جعل شده و ما نمی توانیم منکر مجعولیت حکم ظاهری شویم و بر اساس این مبنا بین حکم واقعی و ظاهری از این جهت فرقی وجود ندارد، اما مشکل اجتماع حکم واقعی و ظاهری را ایشان از راه دیگری حل می کند.

۳. زمان انفتاح و طریقت: در صورتی که مکلف تمکن تحصیل علم را دارد اگرچه با سوال از امام علیه السلام، و ما قائل به طریقت اماره شویم، در این صورت هم ایشان منکر حکم ظاهری شده و اساساً اشکال ابن قبه را وارد ندانسته.

۴. زمان انسداد و موضوعیت: در این صورت هم ایشان وجود حکم ظاهری را قبول کرده و با بیان چهار مقدمه، محاذیر اجتماع حکم واقعی و ظاهری را حل کرده است. پس ایشان در دو مورد حکم ظاهری را منکر شده و مجعول اماره را تنجز و تعذر دانسته و در دو مورد حکم ظاهری را پذیرفته و قبول کرده (عراقی، ۱۴۱۷، ج ۳ ص ۵۹ تا ۶۰).

۴. نظریه مرحوم امام علیه السلام

مرحوم امام علیه السلام نیز جزء منکرین حکم ظاهری است، ایشان بر خلاف نظر نائینی و آخوند که می‌گفتند اماره مجعولی دارد اما آن مجعول حکم ظاهری نیست، فرموده: «اماراتی که بین اصولیین متداول است، همگی از امارات عقلایی است که عقلا در زندگی اجتماعی خود از آنها بهره می‌برند و استفاده می‌کنند، و شارع هم که خود یکی از عقلا است به این امارات عمل کرده و از اینها استفاده کرده و اساسا دلیل حجیت این امارات هم همین عمل عقلا است و شارع هم فقط آمده طریقه عقلا را امضا و حجت دانسته بدون اینکه چیزی با آن اضافه و یا چیزی از آن کم کند و در امارات و طرق عقلایی هم چیزی مجعول این امارات نیست نه حکم تکلیفی، نه حجیت و وسطیت در اثبات و نه حتی حکم به تعبد به این امارات بلکه این طرق صرفا به عنوان اینکه انسان را به واقع می‌رساند مورد استفاده قرار می‌گیرند و شارع هم فقط آن را امضا کرده و بس.» (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱ ص ۱۰۵ و ۱۴۲۰ ج ۱ ص ۴۲۵).

پس مرحوم امام علیه السلام جزء کسانی است که عدم مجعولیت حکم ظاهری را قبول دارد اما ایشان می‌فرماید که امارات بر این اساس هیچ مجعولی و هیچ حکمی در قبال حکم واقعی ندارند.

فرق سوم: اشتراک احکام واقعی و عدم اشتراک احکام ظاهری

در این فرق مراد ما از حکم واقعی و حکم ظاهری اصطلاح غیر متعارف آن که در فصل اول گفتیم، است. با توجه به این مطلب، یکی از بحث‌هایی بین اصولیین، این است که آیا احکام بین عالم و جاهل مشترک است یا فقط مختص به عالم است؟. اکثر اصولیین شیعه قائل به اشتراک احکام هستند و می‌گویند احکام واقعی الهی بین عالم و جاهل مشترک است و قاعده دارند به نام قاعده اشتراک احکام.

بر اساس این قاعده، خداوند متعال در عالم واقع احکامی را جعل کرده که شامل تمام مکلفین می‌شوند و علم و عدم علم مکلفین در ثبوت این احکام دخالت ندارد اگرچه در تنجز

و عدم تنجز و عقاب و عدم عقاب مکلفین، دخالت دارد لکن بعضی علم را علت تامه تنجز و بعضی شرط تنجز می‌دانند (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۲ ص ۳۲)، اما بهر حال بدون علم و ظنی که قائم مقام علم می‌شود، حکم تنجز پیدا نمی‌کند و مکلف مستحق عقاب نمی‌شود.

بعضی از اصولیین ادعا کرده‌اند که اخبار متواتر داریم بر اشتراک (همان ج ۲ ص ۳۳) و بعضی مانند مرحوم نائینی^۱ و مرحوم مظفر^۲ ادعای اجماع کرده‌اند (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳ ص ۱۲ و مظفر، ۱۳۷۵ ج ۲ ص ۳۲) و فرموده‌اند اجماع امامیه بر این است که احکام الهی بین عالم و جاهل و مسلمان و کافر و ... مشترک است و حتی مرحوم نائینی^۳ ادعای ضرورت کرده، و فرموده: «اجماع داریم بر اینکه جاهل مقصر به جهت کوشش نکردن در بدست آوردن حکم واقعی و عمل نکردن به آن، عقاب می‌شود، دلیل بر اشتراک است و اگر نه به چه دلیل باید جاهل مقصر باید عقاب شود.» (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳ ص ۱۲).

اما این اجماع ادعایی، اجماع منقول است و اجماع منقول را اکثر اصولیین قبول ندارند و بر فرض هم که اجماع محصل باشد اما مدرکی است و مدرک این اجماع همان روایات متواتر یا دیگر اخباری آحادی است که در این باب نقل شده است.

مرحوم مظفر^۴ از قول شیخ و صاحب فصول نقل کرده که اخبار متواتر داریم بر اشتراک احکام (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۲ ص ۳۳)، اما مرحوم نائینی فرموده ما به این اخبار متواتر دست پیدا نکردیم و فقط به اخبار آحادی که صاحب حدائق در این باب نقل کرده دست یافتیم (نائینی، ۱۳۷۶ ج ۳ ص ۱۲). و به عبارت صاحب فصول هم اگر مراجعه کنیم ایشان این اخبار را در مورد اینکه هر واقعه‌ای حکمی دارد، بیان کرده نه در باب اشتراک احکام (اسلامی، بی تا ص ۵۶).

مرحوم بحرانی نیز در مقدمه پنجم کتاب خویش اخبار متعددی را در زمینه عدم معذوریت جاهل ذکر کرده است (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱ ص ۷۸).

بخش عمده‌ی این اخبار در جزئیات احکام شرعی وارد شده و تنها خبری که اختصاص به حکم خاصی ندارد، این خبر است: قول ابی الحسن^۵ فی مرسله یونس بعد أن سألہ السائل «هل یسع الناس ترک المسألة عما یحتاجون الیه؟ فقال: لا» (همان، ج ۱ ص ۷۸):

آیا مردم در مسائلی که نمی‌دانند و نمی‌پرسند، آزاد گذاشته شده‌اند؟ آن حضرت

می‌فرماید: آزاد و رها گذاشته نمی‌شوند؛ یعنی به دلیل جهل و ترک سؤال، مؤاخذه می‌شوند (اسلامی، بی‌تا، ص ۵۷).

مرحوم خوئی نیز درباره این سخن شیخ فرموده:

و ما عن شيخنا العلامة الأنصاري رحمته الله من أنه قد تواترت الاخبار والآثار على اشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل لعله أراد منها الروايات الدالة على ثبوت الأحكام مطلقاً أو أراد اخبار الاحتياط والبراءة أو ما شاكلها مما يدل بالالتزام على الاشتراك، و الا فلم ترد رواية واحدة تدل على أن الأحكام الواقعية مشتركة بين العالمين بها والجاهلين (خوئی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۷۱). ایشان می‌فرمایند با توجه به اینکه مرحوم شیخ فقط ادعای وجود چنین اخبار متواتری را می‌کند بدون اینکه کوچکترین اشاره به این اخبار بکند، اما شاید مراد شیخ همان چیزی باشد که صاحب فصول فرمودند؛ یعنی اخبار متواتر داریم بر عدم خلّوهر واقعیه از حکم، یا شاید مراد ایشان اخبار باب احتیاط یا برائت است که با التزام دلالت بر اشتراك احکام می‌کند نه بالمطابقه، و اگر نه ما حتی یک روایت هم نداریم که بالمطابقه، دلالت بر اشتراك احکام بکند.

غیر از این اخبار متواتری که شیخ ادعای وجود چنین اخباری را کردند، اصولیین برای اثبات اشتراك احکام به اخبار آحادی تمسک کرده اند که بر وجوب تعلم و حسن احتیاط دلالت دارند، و بالملازمه، دال بر اشتراك احکام است نه بالمطابقه.

در توضیح کلام مرحوم خوئی رحمته الله می‌توان گفت:

روایاتی که دالّ بر قاعده‌ی اشتراك احکام می‌کند یکی از این دو طایفه اند: یا همان روایاتی اند که کمال شریعت و عدم خلّو واقعه از حکم را می‌فهمانند. به ضمیمه این نکته که تقیید حکم واقعی به قید علم، ممکن نیست و البته در این صورت روایات مذکور دلیل مستقل نخواهند بود و جهت اثبات قاعده اشتراك، به آن دلیل دیگر که اثبات عدم تقیید می‌کند باید نظر کرد؛ و یا روایاتی اند که بر وجوب تعلم و عدم معذوریت جاهل دلالت دارند (همان، ص ۵۷).

و دلیل دیگر اصولیین نیز اطلاق ادله احکام واقعی است که قید به علم زده نشده اند و

همین اطلاق، دلیل بر اشتراک احکام است. و همچنین برای اثبات اشتراک احکام به ادله عقلی مانند اینکه اگر حکم واقعی را مختص به عالم بدانیم دور، و خلف، و تناقض و غیره پیش می‌آید، تمسک کرده‌اند.

اصولیین از این قاعده چند مورد را استثنا کرده‌اند از جمله مسأله جهر و اخفات و قصر اتمام است که این دو مورد دلیل خاص داریم که این دو حکم مختص به عالم است و اگر کسی ندانسته در موضع جهر، نماز را با اخفا خواند یا بالعکس و در جایی که باید نماز را قصر بخواند تمام خواند یا بالعکس، نماز او صحیح است و اعاده و قضا ندارد و ادله‌ی حکم واقعی تخصیص خورده. اما مرحوم مظفر فرموده: «در این دو مورد شارع بر مکلف جاهل، منت گذاشته و از اعاده و قضای جاهل گذشته و حکم واقعی در این صورت هم شامل جاهل شده و تخصیص به علم نخورده» (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۲ ص ۳۶).

پس نظر مشهور بر این شد که علم جزء شرایط تکلیف نیست و شرایط عامه تکلیف بلوغ، و عقل و قدرت است و لذا جهل به تکلیف، رفع تکلیف نمی‌کند و رفع مسئولیت نمی‌کند و در نتیجه تکالیف نسبت به جاهل هم وجود دارند و تحصیل علم به آنها واجب بر جاهل واجب است.

در مقابل این قول، اشاعره بر این باور هستند که علم شرط تکلیف است و کسی که عالم نباشد در واقع مکلف هم نیست، اینها علم را جزء شرایط اولیه تکلیف می‌دانند و معتقدند کسی که عالم نباشد در واقع مکلف هم نیست. معنای اختصاص احکام به عالم این است که هر حکمی، به عالم آن حکم اختصاص دارد؛ یعنی در موضوع حکم؛ علم به آن حکم لحاظ شده لذا اگر کسی نسبت به آن حکم جاهل باشد یا حتی اگر شک در ثبوت آن حکم داشته باشد، آن حکم برای او ثابت نیست (کاظمی گلوردی و اسکی، ۹۲، ص ۱۲۶ و ۱۲۷) فی المثل اینکه شارع گفته باشد نماز جمعه برای کسانی که علم به وجوب آن دارند واجب است و اگر کسی علم به وجوب نماز جمعه نداشته باشد اصلاً حکمی برای او ثابت نیست. پس طبق نظر اشاعره، وجوب برای نماز جمعه بعد از علم به آن، تحقق پیدا می‌کند و قبل از علم، وجوبی نیست زیرا موضوع حکم تحقق پیدا نکرده و تحقق حکم منوط به تحقق موضوع آن است.

اما احکام ظاهری و مفاد امارات و اصول، مشترک بین عالم و جاهل نیستند بلکه احکامی

که مفاد امارت و اصول هستند بر فرض جهل و شک در حکم واقعی است و در این صورت است که مکلف می‌تواند به آنها مراجعه و به آنها عمل کند. پس حکم ظاهری فقط مختص به جاهل به حکم واقعی است و مشترک بین عالم و جاهل نیست؛ یعنی شارع مقدس امارات و اصول را در صورتی جعل کرده که مکلف راهی برای بدست آوردن حکم واقعی ندارد و نمی‌داند که حکم فلان واقعه و حادثه چیست؟ در این صورت است که می‌تواند به خبر واحد یا ظاهر آیات قرآن کریم یا به اصول عملیه مراجعه کرده و به مفاد آنها عمل کند، اما در صورتی که می‌تواند به حکم واقعی علم پیدا کند و دست رسی به امام معصوم دارد و می‌تواند حکم فلان واقعه را از او بپرسد، عمل به خبر واحد برای جایز نیست؛ زیرا احتمال خطا در خبر واحد وجود دارد.

فرق چهارم: اجتماع و عدم اجتماع

یکی از فرق‌هایی که بعضی از علما مطرح کرده اند این است که: «مشهور اصولیین، قائل هستند که اجتماع دو حکم واقعی چه تکلیفی و چه وضعی، بر موضوع واحد محال است و فرقی نمی‌کند که دو حکم، هر دو وجوب باشند یا هر دو حرمت یا متغایر باشند؛ - اگرچه بعضی مانند آخوند^۱ قائل شده اند که استحاله اجتماع، ذاتی است و بعضی مانند محقق اصفهانی قائل شده اند که استحاله، عرضی است (حسینی میلانی، ۱۴۲۸، ج ۴ ص ۴۳۹) - زیرا احکام تکلیفی، با یکدیگر تغایر دارند و اگر دو حکم متغایر بر موضوع واحد اجتماع کنند، اجتماع مثلین یا اجتماع ضدین پیش می‌آید.

اما در احکام ظاهری، اگر ما قائل شدیم که شارع مقدس، همچنان که حکم واقعی را جعل کرده، حکم ظاهری نیز مجعول او است و حکم ظاهری در قبال حکم واقعی است، بنابر این مبنا، اجتماع دو حکم ظاهری ممکن است و محال نیست اما به دو شرط:

شرط اول: ما قائل شویم که مبادی حکم ظاهری، مثل مصلحت و مفسده و اراده و کراهت، در خود جعل است نه در متعلق؛ یعنی بگوییم اگر اماره‌ای بر حرمت نماز جمعه قائم شد، مفسده‌ای در خود نماز جمعه نیست بلکه مصلحت در خود جعل چنین حکمی است.

شرط دوم: هر دو حکم به مکلف واصل نشده باشند، بلکه یکی از آن دو حکم به او رسیده و واصل شده باشد. در صورت تحقق این دو شرط، اجتماع دو حکم ظاهری محال نیست؛ زیرا مصلحت در خود جعل حکم است نه در متعلق آن، در این صورت هر حکمی دارای مصلحتی است که در خود جعل است و بین این دو تنافی وجود ندارد؛ مثلاً جعل اباحه‌ی ظاهری برای یک شیء، دارای یک مصلحتی است و جعل حرمت ظاهری برای همان شیء نیز دارای مصلحت دیگری است. و به لحاظ امثال نیز بین این دو تنافی وجود ندارد؛ چون یکی از دو حکم واصل شده و به مکلف رسیده و دیگری به او نرسیده است.

اما اگر ما قائل شدیم که چیزی به نام حکم ظاهری از طرف شارع جعل نشده است، دیگر جایی برای بحث از اجتماع دو حکم ظاهری، باقی نمی‌ماند؛ چون سالبه به انتفای موضوع است» (نورمفیدی، ۱۳۹۳، صص ۹۷، ۹۸)

نتیجه

در این فصل از زبان اصولیین، چهار فرق بین حکم واقعی و ظاهری بیان شد

شیخ اعظم فرمودند که یکی از فرق‌ها، این است که حکم ظاهری به لحاظ موضوع، دو مرتبه، متأخر از حکم واقعی است؛ لذا می‌توان گفت که حکم واقعی با حکم ظاهری هیچگاه، جمع نمی‌شوند. مرحوم آخوند این سخن شیخ را نپذیرفتند و گفتند اینکه حکم ظاهری در مرتبه حکم واقعی نیست را می‌پذیریم اما حکم واقعی در مرتبه حکم ظاهری موجود است و در این مرتبه دو حکم با یکدیگر جمع می‌شوند. بزرگانی مانند مرحوم قوچانی خواستند، از اشکال آخوند جواب بدهند اما بعضی دیگر، توجیه این بزرگوار را مردود دانسته و قائل شدند که اشکال آخوند وارد است.

مرحوم فشارکی هم قائل شدند که یکی از فرق‌های بین این دو حکم، اختلاف در موضوع است که می‌توان گفت علت اختلاف در رتبه، اختلاف در موضوع است.

این سخن مرحوم فشارکی نیز از سوی مرحوم اصفهانی مورد خدشه قرار گرفته و رد شد.

فرق دومی که اصولیین ذکر کرده‌اند، حکم واقعی دارای ملاک مستقل است اما حکم

ظاهری، ملاک مستقلى ندارد و همان ملاک حکم واقعی در حکم ظاهری هم موجود است. مرحوم آخوند قائل شده اند که مؤدای امارات، حجیت است و حجیت از احکام وضعی است نه تکلیفی.

مرحوم نائینی هم در امارات فرموده که مجعول شارع در این موارد، حجیت و طریقت است و در اصول محرزه، مجعول، بنای عملی بر یک از دو طرف شک بنابر اینکه آن طرف واقع است، و الغای طرف دیگر، می‌باشد، و در اصول غیر محرزه هم مجعول، بنا گذاری بر یکی از دو طرف شک بدون الغای طرف دیگر است.

محقق عراقی هم در زمان انسداد و بر مبنای طریقت، مجعول، تنجیزیت و تعذریت است و بر مبنای موضوعیت، مؤدای امارات حکم ظاهری است و در زمان انفتاح و بر مبنای طریقت، هم ایشان منکر حکم ظاهری شده و بر مبنای موضوعیت نیز، وجود حکم ظاهری را پذیرفته است.

مرحوم امام هم فرموده در امارات حکم ظاهری وجود ندارد اما بر خلاف دیگران که در این موارد قائل بودند که پس مجعول چیز دیگر است، ایشان اساساً منکر مجعولیت هر چیزی شده اند.

فرق چهارم هم این است که حکم واقعی بین عالم و جاهل مشترک است اما حکم ظاهری چنین ویژگی ندارد بلکه فقط مختص به اشخاص عالم است و ادله‌ی نیز برای اثبات این فرق ذکر کرده اند.

فرق دیگری که می‌توان بین این دو حکم ذکر کرد این است که اجتماع دو حکم واقعی ممکن نیست، اما احکام ظاهری با دو شرط قابل اجتماع است. نتیجه اینکه فرق اول صحیح نیست و فرق دوم نیز با قابل قبول بوده و فرق سوم و چهارم نیز قابل پذیرش است.

کتابنامه

- اسلامی، رضا، بررسی تطبیقی ماهیت حکم ظاهری با تکیه بر آرای شهید صدر، مؤسسه بوستان کتاب، قم - ایران، چاپ اول (بی تا).
- اصفهانی، محمد حسین، *نهایة الدراية فی شرح الکفاية*، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، بيروت - لبنان، چاپ دوم، ۱۴۲۹ق.
- انصاری، مرتضی، *فرائد الاصول*، مجمع الفكر الاسلامی، قم - ایران، چاپ دوم، صفر المظفر ۱۴۲۲ق.
- بحرانی، یوسف، *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
- جزایری، محمد جعفر، *منتهی الدراية*، مؤسسه دار الکتاب، قم - ایران، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ق.
- حائری یزدی، عبدالکریم، *درر الفوائد*، مؤسسه النشر الاسلامی، قم - ایران، چاپ ششم، ۱۴۱۸ق.
- حسینی میلانی، علی، *تحقیق الاصول*، نشر الحقایق، قم - ایران، چاپ دوم، ۱۴۲۸ق.
- خراسانی (هروی)، محمد کاظم، *کفاية الاصول*، مجمع الفكر الاسلامی، قم - ایران، چاپ چهارم، ۱۴۳۴ق.
- خمینی، روح الله، *انوار الهداية فی التعليقة علی الکفاية*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله، تهران ایران، چاپ دوم، ۱۴۱۵ق.
- خمینی، روح الله، *معتمد الاصول*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله، تهران ایران، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
- خویی، ابوالقاسم، *محاضرات فی اصول الفقه*، دار الهادی للمطبوعات، قم - ایران، چاپ چهارم، ۱۴۱۷ق.
- روحانی، سید محمد، *منتقى الاصول*، نشر دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی، قم - ایران، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- عراقی، ضیاء الدین، *نهایة الافکار*، مؤسسه النشر الاسلامی، قم - ایران، چاپ پنجم ۱۴۳۰ق.
- مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، اسماعیلیان، قم - ایران، چاپ پنجم، ۱۳۷۵ش.

دیدگاه‌های اصولیین در رابطه با فرق بین حکم واقعی و ظاهری □ ۱۴۱

مشکینی، ابوالحسن، کفایه الاصول (با حواشی مشکینی)، انتشارات لقمان، قم-ایران، چاپ اول، ۱۴۱۳.

نائینی، محمد حسین، اجود التقریرات، مطبع العرفان، قم-ایران، چاپ اول، ۱۳۵۲.
نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم-ایران، چاپ اول، ۱۳۷۶ ش.

نور مفیدی، سید مجتبی، حکم ظاهری پذیرش یا انکار؟، مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، قم-ایران، چاپ اول، ۱۳۹۳ ه. ش.

کاظمی گلوردی، محمدرضا و اسکی، محمد شفیق، کیفیت تأثیر علم و جهل در احکام واقعی و ظاهری از دیدگاه امامیه و عامه، فصلنامه پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، شماره ۳۱، بهار ۹۲.

