



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



الرحمن
علیهما صلوات

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

ایمان اور ایمان

رسالی متن

کتابت حضرت محمد ﷺ

حضرت آیت اللہ العظمیٰ ناصر مکارمی

تعلیم سید محمد حسینی نقوی

ایمان اور ایمان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ایضاح الکفایه: درسهای متن کفایه الاصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی

نویسنده:

محمد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

دارالکتاب

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۵	ایضاح الکفایه: درسهای متن کفایه الاصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی جلد ۶
۱۵	مشخصات کتاب
۱۶	اشاره
۱۸	مقدمه:
۱۸	اشاره
۱۸	اینک متذکر چند مطلب می شوم:
۲۰	ادامه مقصد هفتم
۲۰	ادامه استصحاب
۲۰	ادامه تنبیهات استصحاب
۲۰	تنبیه یازدهم اصالت تأخر حادث
۲۰	اشاره
۲۲	مقام اول
۲۶	مقام دوم
۵۰	تعاقب حالتین
۵۴	تنبیه دوازدهم استصحاب امور اعتقادی
۷۱	تنبیه سیزدهم استصحاب حکم مخصّص
۸۲	تنبیه چهاردهم مقصود از «شک» در باب استصحاب چیست؟
۸۲	اشاره
۸۵	نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدس سره
۹۱	مقام اول در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است
۹۱	اشاره
۹۵	حاکم به اتحاد قضیتین در باب استصحاب کیست؟
۱۰۲	مقام دوم علت تقدم «اماره» بر «استصحاب» چیست؟

- ۱۰۲ اشاره
- ۱۰۳ آیا علت تقدم اماره بر استصحاب، «ورود» است؟
- ۱۰۹ آیا علت تقدم اماره بر استصحاب «حکومت» است؟
- ۱۱۰ آیا مقتضای جمع بین ادله، تقدم اماره بر استصحاب است؟
- ۱۱۲ خاتمه: نسبت بین استصحاب و اصول عملیه و تعارض بین استصحابین
- ۱۱۲ اشاره
- ۱۱۲ ۱- آیا استصحاب بر سائر اصول عملیه «وارد» است؟
- ۱۱۵ ۲- تراجم استصحابین
- ۱۱۵ اشاره
- ۱۱۷ اصل سببی و مسببی
- ۱۲۵ تعارض استصحابین
- ۱۲۶ آیا اصول عملیه در اطراف علم اجمالی جاری می شود یا نه؟
- ۱۲۷ نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدس سره
- ۱۳۲ تذنیب: بین استصحاب و قواعدی که در شبهات موضوعیه، جاری می شود چه نسبتی هست؟
- ۱۳۶ تقدم استصحاب بر قرعه
- ۱۴۳ مقصد هشتم: تعارض ادله و امارات تعادل و تراجم
- ۱۴۳ فصل: در معنای تعارض
- ۱۴۳ اشاره
- ۱۴۴ یادآوری:
- ۱۴۴ «تعادل و تراجم» یا «تعادل و ترجیح»؟
- ۱۴۵ معنای لغوی تعارض
- ۱۴۶ معنای اصطلاحی تعارض
- ۱۵۱ مواردی که تعارض، محقق نیست
- ۱۵۱ ۱- حاکم و محکوم:
- ۱۵۳ ۲: توفیق عرفی:
- ۱۵۳ اشاره

- ۱۵۷ وجه تقدم امارات بر اصول
- ۱۵۹ نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدس سزه
- ۱۶۸ ۳- حمل ظاهر بر اظهر:
- ۱۷۲ مواردی که تعارض، محقق است
- ۱۷۴ فصل: أصالة التساقط
- ۱۷۴ مقتضای قاعده اولی در خبرین متعارضین، بنا بر طریقت چیست؟
- ۱۷۶ نفی ثالث به وسیله متعارضین
- ۱۷۸ مقتضای قاعده اولی در خبرین متعارضین بنا بر سببیت چیست؟
- ۱۷۸ اشاره
- ۱۷۹ برای تمسک به یک روایت باید به سه مسئله، متعبد شد
- ۱۷۹ اشاره
- ۱۷۹ ۱- اصالت الظهور:
- ۱۷۹ ۲- اصالت الجهات:
- ۱۸۰ ۳- اصالت السند:
- ۱۸۸ آیا قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» دلیلی دارد؟
- ۱۹۳ فصل: مقتضای قاعده ثانوی شرعی در خبرین متعارضین چیست؟
- ۱۹۳ اشاره
- ۱۹۵ اخبار علاجیه
- ۱۹۵ اشاره
- ۱۹۶ ۱- اخبار تخییر
- ۱۹۹ ۲- اخبار توقف
- ۱۹۹ ۳- اخبار احتیاط
- ۲۰۰ ۴- اخبار ترجیح
- ۲۰۳ نقد و بررسی اخبار ترجیح
- ۲۰۳ اشاره
- ۲۰۳ الف: مقبوله عمر بن حنظله

- ب: مرفوعه زراره ۲۰۴
- با وجوه دیگری بر وجوب ترجیح، استدلال شده ۲۱۸
- اشاره ۲۱۸
- ۱- اجماع ۲۱۸
- ۲- ترجیح راجح بر مرجوح به حکم عقل ۲۲۰
- آثار تخییر، بین خبرین متعارضین ۲۲۴
- آیا تخییر بین خبرین، بدوی هست یا استمراری ۲۲۷
- فصل: تعدی یا عدم تعدی از مرجحات منصوصه ۲۳۱
- فصل: آیا اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی هم می شود یا نه؟ ۲۴۷
- فصل: مرجحات نوعیه دلالتیه ۲۵۸
- اشاره ۲۵۸
- ۱- ترجیح عموم بر اطلاق ۲۶۰
- ۲- دوران امر، بین تخصیص و نسخ ۲۶۴
- تخصیص عمومات کتاب و سنت ۲۶۸
- فصل: در انقلاب نسبت ۲۷۲
- فصل: رجوع تمام مرجحات به سند روایت است ۲۸۹
- اشاره ۲۸۹
- آیا لازم است بین مرجحات، ترتیب را رعایت نمود؟ ۲۹۳
- نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدس سره ۲۹۷
- نقد و بررسی کلام محقق رشتی ۳۰۶
- فصل: مرجحات خارجیہ ۳۱۸
- اشاره ۳۱۸
- اقسام مرجحات خارجیہ ۳۱۸
- اشاره ۳۱۸
- ۱- مرجحات خارجی غیر معتبر: ۳۱۸
- ۲- مرجحات خارجی معتبر: ۳۱۸

۳۴۳	خاتمه: اجتهاد و تقلید
۳۴۳	اشاره
۳۴۳	فصل: در معنای اجتهاد
۳۴۳	معنای لغوی اجتهاد:
۳۴۵	معنای اصطلاحی اجتهاد:
۳۵۲	فصل: اطلاق و تجزی در اجتهاد
۳۵۲	اشاره
۳۵۲	اجتهاد بر دو قسم است:
۳۵۲	اشاره
۳۵۴	۱- اجتهاد مطلق:
۳۵۴	۲: تجزی:
۳۵۶	احکام اجتهاد مطلق
۳۵۶	۱- امکان وقوعی آن
۳۵۸	۲- حجیت آراء مجتهد مطلق برای عمل خودش
۳۵۸	۳- حجیت آراء مجتهد مطلق انفتاحی، نسبت به مقلدین
۳۵۸	اشاره
۳۵۹	تقلید فرد جاهل از مجتهد انسدادی، چگونه است؟
۳۶۸	۴- نفوذ قضاء مجتهد مطلق انفتاحی
۳۷۴	احکام تجزی در اجتهاد
۳۷۴	اشاره
۳۷۴	۱- امکان وقوعی تجزی در اجتهاد
۳۷۴	اشاره
۳۷۵	مصنف قدس سره سه وجه برای امکان تجزی بیان کرده اند
۳۷۵	اشاره
۳۷۵	۱- ابواب فقه از نظر مدرک و سند، مختلف است
۳۷۵	۲- اشخاص از نظر مهارت در مدارک احکام، مختلفند

۳- عاداتاً محال است برای کسی اجتهاد مطلق قبل از تجزی حاصل شود ۳۷۵

قائلین به امتناع تجزی در اجتهاد به دو وجه تمسک نموده اند: ۳۷۷

وجه اول: ۳۷۷

اشاره ۳۷۷

رد وجه اول: ۳۷۷

وجه دوم: ۳۷۸

اشاره ۳۷۸

رد وجه دوم: ۳۷۸

۲- حجیت آراء مجتهد متجزی برای عمل خودش ۳۷۹

۳- تقلید از مجتهد متجزی، چگونه است؟ ۳۸۰

اشاره ۳۸۰

وجه جواز: ۳۸۰

وجه عدم جواز: ۳۸۱

۴- نفوذ یا عدم نفوذ قضاء مجتهد متجزی ۳۸۲

فصل: مبادی اجتهاد ۳۸۴

برای اجتهاد و استنباط، چه علومی نیاز است؟ ۳۸۴

فصل: تخطئه و تصویب ۳۸۸

اشاره ۳۸۸

اتفاق علماء بر تخطئه در عقلیات ۳۸۸

اختلاف علماء بر تخطئه و تصویب در شرعیات ۳۹۰

اقسام تصویب ۳۹۲

اشاره ۳۹۲

احتمال اول: ۳۹۲

اشاره ۳۹۲

رد احتمال اول: ۳۹۲

احتمال دوم: ۳۹۴

۳۹۴ اشاره

۳۹۴ رد احتمال دوم:

۳۹۶ احتمال سوم:

۳۹۹ فصل: تبدیل رأی مجتهد

۳۹۹ اشاره

۴۰۶ نقد و بررسی کلام صاحب فصول قدس سزه در محل بحث -

۴۰۶ اشاره

۴۰۸ دلیل اول:

۴۰۸ اشاره

۴۰۸ رد دلیل اول:

۴۱۰ دلیل دوم صاحب فصول:

۴۱۰ اشاره

۴۱۰ رد دلیل دوم:

۴۱۰ الف: جواب حلی:

۴۱۰ ب: جواب نقضی:

۴۱۴ فصل: تقلید

۴۱۴ اشاره

۴۱۴ احکام تقلید

۴۱۴ معنای لغوی تقلید:

۴۱۶ معنای اصطلاحی تقلید:

۴۱۶ تعریف مصنف رحمه الله:

۴۱۸ ادله جواز تقلید

۴۱۸ اشاره

۴۱۹ ۱- اجماع:

۴۱۹ اشاره

۴۱۹ رد اجماع:

۲- ضرورت دین: ۴۲۱

اشاره ۴۲۱

ردّ ضرورت: ۴۲۱

۳- سیره متشرعه: ۴۲۱

اشاره ۴۲۱

ردّ سیره: ۴۲۳

۴: آیات: ۴۲۳

اشاره ۴۲۳

الف: آیه نفر: ۴۲۳

ب: آیه سؤال: ۴۲۳

ردّ استدلال به آیات: ۴۲۵

۵: اخبار: ۴۲۶

اشاره ۴۲۶

الف: اخبار دال بر وجوب اتباع قول علما: ۴۲۶

ب: بعضی از اخبار دلالت دارند که عوام باید از علماء تقلید نمایند ۴۲۸

ج: اخباری که «مفهوما» دال بر جواز افتاء هست: ۴۲۸

د: اخباری که منطوقاً دال بر جواز افتاء هست: ۴۲۹

الكلام حول الاستدلال بدلیل الانسداد علی جواز التقليد ۴۳۱

فائدين به حرمت تقليد ۴۳۳

وجوهی که بر عدم جواز تقلید به آن تمسک شده ۴۳۴

اشاره ۴۳۴

الف: عمومات وارده در کتاب و سنت که از اتباع غیر علم نهی نموده ۴۳۵

ب: آیاتی از کتاب و «سنت»، دال بر مذمت از تقلید می باشد ۴۳۵

اشاره ۴۳۵

اشکال مشترک، نسبت به دو دلیل مذکور: ۴۳۵

اشکال مختص دلیل دوم: ۴۳۵

ج: قیاس مسائل فرعی با اصول اعتقادی: ۴۳۷

اشاره ۴۳۷

رد دلیل سوم: ۴۳۷

فصل: تقلید از اعلم ۴۳۹

اشاره ۴۳۹

الف: درباره مقلد ۴۴۰

ب: درباره مجتهد ۴۴۱

وجوهی که بر جواز تقلید از غیر اعلم، به آن استدلال شده ۴۴۲

وجه اول: ۴۴۲

وجه دوم: ۴۴۳

وجه سوم: ۴۴۳

ادله وجوب تقلید از اعلم ۴۴۷

اشاره ۴۴۷

۱- اجماع: ۴۴۷

اشاره ۴۴۷

ردّ اجماع: ۴۴۷

۲- اخبار دال بر ترجیح قول اعلم: ۴۴۹

اشاره ۴۴۹

رد اخبار دال بر ترجیح: ۴۵۱

۳- دلیل یا وجه سوم به این نحو، مرکب از یک صغرا و یک کبرا هست: ۴۵۱

اشاره ۴۵۱

رد وجه سوم: ۴۵۲

فصل: تقلید میت ۴۵۶

اشاره ۴۵۶

ادله جواز تقلید میت ۴۵۹

اشاره ۴۵۹

٤٤١ - استصحاب: - - - - -

٤٤١ - اشاره - - - - -

٤٤١ - رد استصحاب: - - - - -

٤٧٢ - اطلاق ادله لفظيه: - - - - -

٤٧٤ - دليل انسداد: - - - - -

٤٧٤ - اشاره - - - - -

٤٧٤ - رد دليل انسداد: - - - - -

٤٧٧ - سيره مشرعه: - - - - -

٤٧٧ - اشاره - - - - -

٤٧٧ - رد سيره مشرعه: - - - - -

٤٨١ - فهرستها - - - - -

٤٨١ - الفهرس الموضوعى - - - - -

٤٩١ - فهرست موضوعى - - - - -

٥٠٠ - درباره مرکز - - - - -

ایضاح الکفایه: درسهای متن کفایه الاصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی جلد ۶

مشخصات کتاب

سرشناسه: فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

عنوان قراردادی: کفایه الاصول. شرح

عنوان و نام پدیدآور: ایضاح الکفایه: درسهای متن کفایه الاصول حضرت آیه الله فاضل لنکرانی / بقلم محمد حسینی قمی.

مشخصات نشر: قم: دارالکتاب، ۱۳۷۳ -

مشخصات ظاهری: ۶ ج.

شابک: ۳۵۰۰ ریال؛ ۹۰۰۰ ریال (ج. ۴، چاپ دوم)؛ ۱۶۵۰۰ ریال: ج. ۴، چاپ سوم ۹۶۴-۵۵۹۴-۱۱-۱:

یادداشت: کتاب حاضر شرحی بر کفایه الاصول محمد کاظم آخوند خراسانی است.

یادداشت: ج. ۴ (چاپ دوم: ۱۳۷۴).

یادداشت: ج. ۴ (چاپ سوم: ۱۳۷۸).

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: حسینی قمی، محمد، ۱۳۳۵ -، گردآورنده

شناسه افزوده: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه الاصول. شرح

رده بندی کنگره: ۱۵۹/۸/BP۳۳ک۳۲۱۶/۱۳۷۳

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۴-۸۴

بسم الله الرحمن الرحيم

«سپاس خدایی را که سخنوران در ستودن او بمانند و شمارگران، شمردن نعمت های او ندانند، کوشندگان، حقّ او را گزاردن نتوانند.

بوده و هست، از نیست به هستی درنیامده است. با هر چیز هست، و همنشین و یار آن نیست، و چیزی نیست که از او تهی است»^(۱).

«درود بر فرستاده اش که پیامبر رحمت است و پیشوای راهنمایان ملت و چراغ فروزان امت، گزیده دودمان بزرگواری است. درود بر خاندان او که چراغ های فروزانند و امت ها را نگهبان، نشانه های روشن دینند و معیارهای فضیلت، درود خدا بر همه آنان، درودی درخور بزرگی آن بزرگواران».

شکر، ایزد منان را که این کمترین، توفیق یافت، ششمین جلد از کتاب ایضاح الکفایه را تنظیم و به رشته تحریر درآورد، امید است مورد عنایت صاحب اصلی حوزه ها، حضرت بقیه الله الاعظم روحی و ارواح العالمین له الفداء قرار گیرد و برای علاقمندان به آشنایی با کتاب کفایه الاصول، مفید باشد.

اینک متذکر چند مطلب می شوم:

۱- محتوای این کتاب- تا پایان بحث استصحاب- تدریس و تحقیق جلد دوم کفایه الاصول

ص: ۳

۱- ترجمه قسمتی از خطبه اول نهج البلاغه.

است که توسط حضرت آیت الله العظمی فاضل لنکرانی «دام ظلّه العالی» انجام شده، لکن چون نگارنده در بحث های «تعادل، تراجیح، اجتهاد و تقلید» استاد معظم شرکت نداشته و مطالبی از معظم له در اختیار نبود تا از آن در این کتاب استفاده شود لذا نویسندگان برای تکمیل و تنظیم مباحث مذکور از شروح مختلف کتاب کفایه الاصول و از بعضی اساتید معظم حوزه استفاده نموده و آن را به رشته تحریر درآورده لذا نگارنده، مطالب فراوانی را از سایر شروح کفایه در پاورقی یا متن این کتاب درج نموده تا اینکه مطالب کتاب کفایه الاصول به نحو مبسوط برای خوانندگان محترم بیان شود.

۲- در سایر جلدهای این کتاب از مراجعه کنندگان به ایضاح الکفایه تقاضا نمودم هرگاه به اشتباهی در تنظیم و تحریر مطالب کتاب برخورد نمودند بر اینجانب منت گذارده و او را آگاه فرمایند، مجددا همان مطلب، خواسته نگارنده است.

«عسی الله ان ینفعنی یومَ لا ینفَعُ مالٌ و لا بُنُونٌ»

لا حول و لا قوه الا بالله العلی العظیم و السلام علی عباد الله الصالحین

الحادى عشر: لا إشكال فى الاستصحاب فيما كان الشك فى أصل تحقق حكم أو موضوع [١].

و اما إذا كان الشك فى تقدمه و تأخره بعد القطع بتحقيقه و حدوثه فى زمان (١):

- شرح :

ادامه مقصد هفتم

ادامه استصحاب

ادامه تنبيهات استصحاب

تنبيه يازدهم اصالت تأخر حادث

اشاره

[١]- قبلا متذكر مى شويم كه: اگر در اصل حدوث يك حادث تردید نمائيم - خواه حكم (٢) باشد يا موضوع ذى حكم (٣) - مسلما استصحاب عدم تحقق حادث جريان پیدا مى كند به عبارت ديگر: در دوران امر، بين حدوث و عدم حدوث، استصحاب عدم، جارى مى شود (٤).

ص: ٥

١- كالشك فى حيوة زيد يوم الخميس بعد القطع بموته يوم الجمعة او الشك فى وجوب شىء كذالك او حرمة كذالك ففيه تفصيل فانه اما ان يكون التقدم و التأخر ملحوظا بالاضافه الى اجزاء الزمان و اما ان يكون ملحوظا بالاضافه الى حادث آخر علم بحدوثه ايضا مع الشك فى تقدم ذاك الحادث عليه و تأخره عنه. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٢/ ٢٧٨.

٢- كالشك فى طهاره شىء بعد العلم بنجاسته، كما اذا شك فى طهاره ثوبه بدون العصر مثلا

٣- كالشك فى موت غائب و غيره من الموضوعات ذوات الاحكام الشرعيه فانه لا اشكال فى استصحاب عدم تحققه و ترتيب آثار حياتيه من وجوب الانفاق على زوجته و حرمة تقسيم امواله و غيرهما من احكام الحياه]. ر. ك: منتهى الدرايه ٧/ ٥٩٣.

٤- فيستصحب عدم الازلى. ر. ك: حقائق الاصول ٢/ ٤٩٦

فإن لوحظ بالإضافة إلى أجزاء الزمان، فكذا لا إشكال في استصحاب عدم تحققه في الزمان الأول، و ترتيب آثاره (١) لا آثار تأخره عنه، لكونه بالنسبة إليها مثبتا (٢) إلا بدعوى خفاء الواسطه، أو عدم التفكيك في التنزيل بين عدم تحققه إلى زمان و تأخره عنه عرفا كما لا تفكيك بينهما واقعا [١].

- شرح :

[١]- اگر اصل حدوث حادثی- اعم از حکم یا موضوع ذی حکم- مسلم باشد یعنی:

بدانیم حالت سابقه عدمیه اش به حالت وجود، منتقض شده لکن زمان حدوثش برای ما مشکوک باشد، ابتداء دو صورت برای آن بیان می کنیم که هر کدامش منشأ اقسامی هست.

١- گاهی آن حادث را با اجزاء زمان مقایسه می کنیم (٣) و به شیء دیگری عنایت نداریم، مثلا حدوث فلان شیء برای ما مشخص است لکن نمی دانیم آیا اول صبح، حادث شده یا اول ظهر.

٢- گاهی مسئله و حادث دیگری هم مطرح است مثلا نمی دانیم حادث اول، نسبت به حادث دوم چه نسبتی دارد، آیا قبل از حادث دوم تحقق پیدا کرده یا بعد از آن، محقق شده- لازم به تذکر است که مقصود ما از حادث «اول» این است که اول و ابتدا لحاظ شده نه ابتدا حادث شده و همچنین منظور از حادث «دوم»

ص: ٦

١- ان كان لعدم تحققه في الزمان الاول آثار شرعية ضروره عدم الفرق في جريانه بين ان يكون المستصحب مشكوك البقاء و الارتفاع رأسا و بين ان يكون مشكوك البقاء و الارتفاع في جزء من الزمان مع العلم بارتفاعه بعد ذلك ففي المثال يترتب على استصحاب عدم موت زيد يوم الخميس آثاره الشرعية.

٢- فلا يترتب على استصحاب عدم موت زيد يوم الخميس تأخره الى يوم الجمعة لان عدم موته يوم الخميس ملزوم اتفاقي هنا لتأخره الى يوم الجمعة كما انه لا يترتب عليه آثار حياته قبل يوم الجمعة و لا موته بعد يوم الخميس ان كان الاثر الشرعي مترتبا على احد العنوانين و ذلك لانها كلها من العناوين الانتزاعيه و اللوازم العقلية للمستصحب «الابدعوى خفاء الواسطه ...» [ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ٢/ ٢٧٩ و ٢٧٨.

٣- كما اذا علم ان زيدا ميت لا محاله و لم يعلم انه مات يوم الخميس او مات يوم الجمعة. ر. ك: عنايه الاصول ٥/ ١٨٥.

به عبارت واضح تر: نسبت به حدوث حادثین یقین داریم لکن در متقدم و متأخر، شاک هستیم مثلاً می دانیم پدر و فرزندى در يك حادثه رانندگى مرده اند لکن نمی دانیم آیا اول، پدر فوت کرده تا فرزندش عنوان وارث داشته باشد یا اینکه ابتدا پسر مرده تا پدر، عنوان وارث پیدا کند.

اینک به ترتیب در دو مقام به بیان هریک از دو قسم مذکور می پردازیم:

مقام اول

اگر اصل حدوث حادثی مسلم باشد و آن را با اجزاء زمان، مورد لحاظ قرار دهیم - صورت اولی که اخیراً بیان کردیم - ابتدا باید ببینیم در آنچه که موضوع برای حکم شرعی قرار گرفته چه خصوصیتی اخذ شده به عبارت دیگر: آن شیء که حدوثش مردد است بین اینکه صبح، حادث شده باشد یا ظهر، از نظر موضوعیت برای دلیل شرعی، چه خصوصیتی در آن اخذ شده که مسئله، دارای صورتی هست:

الف: گاهی موضوع برای اثر شرعی، عنوان «عدم» حدوث آن حادث؛ در اول صبح هست.

در فرض مذکور می توان استصحاب عدم جاری نمود و معنایش (۱) این است که آن حادث، اول صبح تحقق نداشته و فرض ما هم این بود که اثر بر عدم تحقق در اول صبح، مترتب شده لذا استصحاب عدم، موضوع دلیل شرعی را ثابت می کند و مانعی برای جریانش مطرح نیست.

ب: گاهی موضوع برای اثر شرعی، امر «وجودی» هست که خود بر دو گونه است:

۱- ممکن است موضوع اثر شرعی، عنوان «تأخر» باشد یعنی: موضوع برای اثر

ص: ۷

۱- نه، لازمه اش.

شرعی، متأخر بودن آن حادث از اول صبح هست- نه حادث نشدنش در اول صبح که یک امر عدمی هست.

جریان استصحاب در فرض مذکور و اثبات امر وجودی به وسیله استصحاب عدم تحقق در اول صبح از قبیل اصول «مثبت» هست به عبارت دیگر: شما در صدد هستید به وسیله استصحاب عدم تحقق در اول صبح، لازم عقلی آن را ثابت کنید که لازم عقلیش متأخر بودن حدوث آن حادث از اول صبح است- فرض ما هم این بود که: اثر شرعی بر عنوان تأخر، مترتب شده- لذا می گوئیم: اصل مذکور، مثبت و فاقد حجیت است.

تذکر: در تنبیه هشتم استصحاب بیان کردیم که اصل مثبت، حجت نیست مگر در دو مورد:

۱- در موردی که واسطه، «خفی» هست (۱).

۲- در موردی که واسطه، جلی باشد (۲).

ص: ۸

۱- مثلاً- در مورد وضو یا غسل- اگر انسان تردید نماید، آیا مانعی در بدن هست که مانع رسیدن آب به بشره شود یا نه- مخصوصاً در مواردی که مانع از دید چشم، خارج است- در این صورت، استصحاب عدم مانع جاری می شود. در فرض مذکور اگر بخواهیم مسئله را با تجزیه و تحیل عقلی بررسی نمائیم، استصحاب عدم حاجب فائده ای ندارد زیرا عدم الحاجب که موضوع حکم شرعی نیست بلکه موضوع حکم شرعی، رساندن آب به تمام بشره- ایصال الماء الی جمیع المواضع- هست. آری لازمه عقلی عدم الحاجب، وصول الماء الی تمام المواضع هست لکن این لازم عقلی به قدری مخفی و خارج از دید عرف است که او می گوید وقتی در بدن، حاجب و مانعی نباشد، اثر شرعی- که عبارت از آن تکلیف الهی و تحقق مأمور به باشد- مترتب می شود و توجهی نمی کند که: لازمه عقلی عدم الحاجب، وصول الماء الی جمیع البشره است و اثر بر وصول الماء الی جمیع البشره بار شده نه بر عدم الحاجب. و نیز ر. ک: ایضاح الکفایه ۴۴۷/۵.

۲- معنای جلی بودن واسطه، این است که: آن قدر، بین واسطه و ذی الواسطه، اتصال و ارتباط-- برقرار است که عرف می گوید همان طور که در عالم تکوین و واقع نمی توان بین واسطه و ذی الواسطه تفکیک نمود در عالم تعبد و تنزیل هم جدائی بین آن دو امکان ندارد، خواه منشأ ارتباط آن دو، لازم و ملزوم بودن باشد یا چیز دیگر، لکن شدت اتصال به حدی است که عرف، راضی نمی شود که حتی در مقام تعبد و تشریح، آن دو از هم جدا شوند و هنگامی که بین آن دو جدائی نبود، شارع مقدس که ما را به مقتضای «لا تنقض الیقین» متعبد به بقاء موضوع نموده، در این صورت هم کأنّ دلیل تعبد را توسعه می دهد و می گوید معنای تعبد به موضوع، تعبد به لازم و ملازمش هم هست و اگر ما متعبد به لازم شدیم، اثر شرعی لازم- مانند وجود تصدق- هم ثابت می شود. در حقائق الاصول همچین آمده: «و مثل له فی الحاشیه بالمتضایفات کالابوه و البنوه فان التعبد بابوه زید لعمر و ملازم عرفا للتعبد ببنوه عمرو و لیزید». ر. ک: حقائق الاصول ۴۸۵/۲.

ولا- آثار حدوثة فی الزمان الثانی، فإنه نحو وجود خاص، نعم لا بأس بترتیبها بذاک الاستصحاب، بناء علی أنه عبارة عن أمر مرکب من الوجود فی الزمان اللاحق و عدم الوجود فی السابق [۱].

- شرح :

[۱]- ۲: گاهی ممکن است اثر شرعی بر حدوث در زمان ثانی- مثلا اول ظهر- مترتب شده باشد.

سؤال: آیا به وسیله استصحاب عدم تحقق در اول صبح می توان موضوع دلیل شرعی و عنوان حادث شدن در اول ظهر را ثابت نمود؟

جواب: باید ملاحظه نمود که حدوث یک امر مرکب است یا مقید.

الف: اگر حدوث، مرکب و دارای دو جزء باشد، مانعی برای جریان استصحاب وجود ندارد به عبارت دیگر: یک احتمال، این است که حدوث، دارای دو جزء باشد- ۱- عدم تحقق تا زمان ظهر. ۲- وجود در زمان ظهر که در این صورت، یک جزء را با یقین و وجدان و جزء دیگر را با استصحاب ثابت می کنیم زیرا یقین داریم آن شیء در اول ظهر تحقق دارد منتها نمی دانیم در اول ظهر، حادث شده یا اینکه اول صبح، حادث گشته و تا اول ظهر بقا دارد پس اصل وجود در اول ظهر برای ما مسلم است لذا می گوئیم یک جزء

ص: ۹

و إن لوحظ بالإضافة إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضا، و شك في تقدم ذاك عليه و تأخره عنه، كما إذا علم بعروض حكيم أو موت متوارثين(١)، و شك في المتقدم و المتأخر منهما، فإن كانا مجهولي التاريخ:

فتاره كان الأثر الشرعي لوجود أحدهما بنحو خاص من التقدم(٢) أو التأخر أو

- شرح :

را بالوجدان و با يقين ثابت نمودیم و جزء دیگر- یعنی عدم تحقق تا اول ظهر- را با استصحاب.

نتیجه: عدم تحقق تا اول ظهر با استصحاب ثابت شد و تحقق در اول ظهر هم بالوجدان و با ضمیمه نمودن آن دو به یکدیگر معنای حدوث، محقق است لذا می گوئیم در این فرض هم می توان استصحاب را جاری نمود.

ب: اگر حدوث، یک امر مقید و معنایش «الوجود المقید بكونه مسبقا بالعدم» باشد، نمی توان استصحاب را جاری نمود زیرا اگر با استصحاب عدم تحقق تا اول ظهر بخواهید آن امر مقید را ثابت کنید، اصل مذکور «مثبت» است یعنی: لازمه عقلی نبودن تا اول ظهر، این است که اول ظهر «الوجود المقید بكونه مسبقا بالعدم» تحقق پیدا می کند و فرض ما هم این بود که اثر بر همین حدوث، مترتب شده لذا استصحاب از اصول «مثبت» و فاقد حجیت است پس نمی توان اثر شرعی مترتب بر حدوث را ثابت نمود.

ص: ۱۰

- ۱- او تحقق جمعیتین فی اقل من فرسخ او فرسخین او تحقق رجوع المرتهن عن الاذن فی البیع.
- ۲- كالعيب الحادث فی المبيع قبل العقد و كالثبوه الحادته فی المرأه المعقوده بشرط كونها بکرا قبل العقد فانه مع الشك فی تاریخهما لا سبب للفسخ و ان لم یکن الحكم بتأخر العيب او الثبوه عن العقد لان الخيار لا یثبت الا اذا علم سببه و هو تقدم العيب او الثبوه علی العقد و لو فرض حصول العلم بتاریخ العيب او الثبوه و شك فی زمان العقد فلا- خيار ایضا و ان كان الاصل تأخر العقد فان اصاله تأخر العقد لا یثبت تقدم العيب و ان كانا متلازمین عقلا لان ثبوت احد المتلازمین عقلا بالاصول الشرعیه الظاهریه لا- یثبت الآخر و بالجمله لا یحکم بالخيار الا اذا علم تقدم العيب او الثبوه علی العقد. [ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۷۹].

التقارن، لا- للآخر و لا له (١) بنحو آخر (٢)، فاستصحاب عدمه صار بلا- معارض، بخلاف ما إذا كان الأثر لوجود كل منهما كذلك (٣) أو لكل من أنحاء وجوده (٤)، فإنه حينئذ يعارض، فلا مجال لاستصحاب العدم في واحد، للمعارضه باستصحاب العدم في آخر، لتحقق أركانه في كل منهما. هذا (٥) إذا كان الأثر المهم مترتبا على وجوده الخاص الذي كان مفاد كان التامه.

و اما إن كان مترتبا على ما إذا كان متصفا بالتقدم، أو بأحد ضديه الذي كان مفاد كان الناقصه، فلا مورد هاهنا للاستصحاب، لعدم اليقين السابق فيه، بلا ارباب [١].

- شرح :

مقام دوم

[١]- گفتیم (٤) اگر اصل حدوث حادثی- اعم از حکم یا موضوع ذی حکم- مسلم لکن زمان حدوثش مشکوک باشد، گاهی آن حادث را با اجزاء «زمان» مقایسه می کنند که شرح و اقسامش را بیان کردیم و گاهی آن را با حادث دیگری ملاحظه می کنند (٧) که ابتداء

ص: ١١

١- ای لاحدهما.

٢- كما في مسألة الكرية و الملاقيه للنجاسة فان شيخ مشايخنا العظام قد استظهر في كتاب الطهارة من قوله (ع) اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء من جهة رجوع الضمير الى الكر المفروغ كبريته كون سبق الكرية مانعا عن الانفعال لا مجرد وجوده و لو مقارنة لملاقات النجاسة فوجودها الخاص المتقدمى مانع عن التنجس بالملاقات لا مطلق وجودها فعلى هذا يدخل صورته تقارن حدوث الكرية و ورود النجاسة على الماء في المفهوم الذي هو عبارة عن ان الماء اذا لم يبلغ قدر كرية ينجسه شيء لا ما اذا كان قليلا فيحكم بالانفعال.

٣- ای بنحو خاص.

٤- ای وجود كل منهما.

٥- ای جریان الاستصحاب حيث يصح و عدمه حيث لا يصح للمعارضه]. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ٢/ ٢٨٠- ٢٧٩.

٦- «نگارنده» در بیان و توضیح متن مذکور از درس سایر اساتید معظم هم استفاده نموده است.

٧- مثلا می دانیم پدر و فرزندى در يك حادثه رانندگی مرده اند لکن نمی دانیم آیا اول، پدر فوت-- کرده تا فرزندش عنوان وارث داشته باشد یا اینکه ابتدا پسر مرده تا پدر عنوان وارث داشته باشد.

دو صورت برای آن ذکر می‌کنیم: الف: گاهی هر دو حادث، مجهول التاريخ هستند.

ب: گاهی «احدهما» معلوم و دیگری مشکوک است اما مع ذلك در تقدم و تأخرشان تردید داریم که ابتدا به بیان فرض اول و سپس به توضیح فرض دوم می‌پردازیم.

در فرض اول که هر دو حادث، مجهول التاريخ هستند و تردید ما در تقدم و تأخر احد الحادین بر دیگری است، ابتدا باید ملاحظه نمود که دلیل شرعی، اثر را بر چه چیز مترتب نموده (۱) به عبارت دیگر باید توجه نمود که موضوع اثر شرعی چیست ضمناً در محل بحث باید توجه داشت که اگر بخواهیم استصحاب، جاری نمائیم، آن استصحاب «وجودی» نیست بلکه «عدمی» هست پس از یک طرف، مسأله «عدم» مطرح است و از طرف دیگر، مقایسه یکی از حادین با حادث دیگر پس دو نکته مذکور، مسلم است لذا با حفظ آن دو، باید ببینیم، موضوع اثر شرعی چیست.

۱- گاهی اثر شرعی بر وجود یکی از آن دو حادث به نحو خاص - یعنی: در یک حالت مخصوص - مترتب شده. فرضاً اثر بر عدم تقدم (۲) حادث اول (۳) بر حادث دوم، مترتب شده و اصلاً موضوع «ذی الاثر» دیگری نداریم. عدم تقدم حادث دوم بر حادث

ص: ۱۲

۱- تذکر: قبل از ملاحظه دلیل شرعی به بیان دو فرض می‌پردازیم که ممکن است از نظر دلیل شرعی، متفاوت باشند و آن دو، مربوط به «کان» ناقصه و تامه است که: «کان» تامه فقط دال بر اصل تحقق و ثبوت است، معنای «کان زید»، «وجد زید» یا «تحقق زید» می‌باشد اما وقتی «کان» ناقصه را استعمال می‌کنند، اصل وجود زید را محرز می‌دانند و اتصاف زید را به خبر ثابت می‌کنند، «کان زید قائماً»، یعنی، زیدی که وجودش مفروغ عنه هست، متصف به قیام هست.

۲- البته اگر اثر شرعی بر عنوان «تقدم» مترتب شده باشد با استصحاب عدم تقدم، آن اثر را برمی‌داریم و اگر اثر بر نفس عدم تقدم، مترتب شده باشد با استصحاب عدم تقدم، آن را ثابت می‌کنیم پس در این جهت فرقی ندارد که اثر بر عنوان تقدم، مترتب باشد یا بر نفس عدم تقدم.

۳- مجدداً متذکر می‌شویم که مقصود از حادث «اول»، از نظر «لحاظ» است نه زمان.

اول اثری ندارد و همچنین در حادث اول اگر به جای «تقدم»، تأخر- یا تقارن- را در نظر بگیریم، اثری ندارد بلکه در لسان دلیل شرعی فقط یک عنوان، موضوع اثر است و آن هم عدم تقدم حادث اول بر حادث دوم است اما عدم تأخرش اثر ندارد، عدم تقارنش فاقد اثر است و همچنین عدم تقدم حادث دوم، موضوع اثر نیست.

خلاصه: از تمام فروض فقط عدم تقدم حادث اول بر دوم، دارای اثر می باشد و بدیهی است که عدم تقدم به عنوان یک مثال است و امکان دارد، عدم تأخرش «ذی الاثر» باشد یا فقط عدم تقارنش دارای اثر باشد.

سؤال: آیا در فرض مذکور می توان استصحاب نمود یا نه؟

جواب: مانعی از اجرای استصحاب عدم تقدم وجود ندارد(۱).

اگر اشکال کنید که چه زمانی آن حادث وجود داشت و مقدم نبود که اکنون عدم

ص: ۱۳

۱- بحث فعلی در صورتی است که عدم تقدم به صورت «کان» تامه باشد نه «ناقصه» زیرا در صورت اخیر اصلا حالت سابقه ای وجود ندارد، معنای «کان» ناقصه، این است که این حادث باشد و بر حادث دیگر، تقدم نداشته باشد یا تأخر نداشته باشد یا اینکه مقارنت نداشته باشد که هیچ کدامش حالت سابقه ندارد به عبارت دیگر: چه زمانی این حادث بوده و تقدم نداشته، کی این حادث بوده و تأخر نداشته و همچنین چه زمانی این حادث بوده و تقارن نداشته، خلاصه، اینکه اگر مسئله را به صورت «کان» ناقصه مطرح نمائید، موردی برای جریان استصحاب وجود ندارد زیرا اصلا حالت سابقه ای تصور نمی شود که اینک به ذکر مثالی از کتاب شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی- صفحه ۲ / ۲۸۰- می پردازیم: «کما اذا علم بحدوث الکرهیه و ملاقاته النجس للماء و شک فی ان ایهما المتقدم حیث ان الاثر الشرعی ها هنا لیس مترتبا علی نفس تحقق الکرهیه بل علی وجود الکرهیه قبل الملاقاه فحیث لا یصح ان یقال ان الاصل عدم تقدم الکرهیه علی الملاقاه فان التقدم لیس من الحوادث المسبوقه بالعدم فان الکرهیه اما حدث متقدما او متأخرا و ما کان فی زمان لم یکن معه احد الوصفین کی یجری فیه الاستصحاب.

و اخرى كان الأثر (1) لعدم أحدهما في زمان الآخر، فالتحقيق أنه أيضا ليس بمورد للاستصحاب، فيما كان الأثر المهم مترتبا على ثبوته للحادث، بأن يكون الأثر للحادث

- شرح :

تقدمش را استصحاب می کنید، پاسخ می دهیم که مسئله به صورت «کان» ناقصه، مطرح نیست بلکه به نحو «کان» تامه، محل بحث است یعنی: نبودن تقدم، نه، بودن این حادث در حال عدم تقدم. خلاصه، اینکه نبودن تقدم، منشأ اثر است، مسلما «تقدم» در یک زمانی بوده، آن زمانی که حادثین تحقق نداشته، قطعا تقدمی هم مطرح نبوده، اکنون تردیدی می نمائیم که آیا تقدم، مطرح است یا نه، عدم تقدم را استصحاب می نمائیم و همان اثری را که بر عدم تقدم، مترتب شده، ثابت می کنیم.

نتیجه: اگر اثر شرعی بر عدم یک حالت از حالت یکی از دو حادث، مترتب شده باشد، می توان استصحاب جاری نمود و از آن نتیجه گرفت (2).

ص: ۱۴

۱- معطوف علی قوله سابقا: «فتاره كان ... الخ» و هو شروع فی حکم ما لو كان الاثر لعدم احد الحادثین فی زمان وجود الآخر و قسمه الی قسمین (احدهما) ان يكون الاثر لوجود احدهما المتصف بالعدم فی زمان الآخر (و ثانيهما) ان يكون الاثر لنفس عدم احدهما فی زمان الآخر (و حکم الاول) انه لا یجری الاصل لاثبات كون الوجود متصفا بالعدم المذكور لانه يتوقف علی اليقین بكونه متصفا بالعدم فی وقت ثم یشک فی بقاءه علی ما كان من الاتصاف المذكور و لا يتعین اذ الوجود من الازل غیر معلوم الاتصاف لانه ان كان وجد متأخرا عن زمان حدوث الآخر كان متصفا بالعدم المذكور و ان كان متقدما علیه او مقارنا له فهو غیر متصف، و حیث لم یعلم انه متأخر او لا- فقد شک باتصافه بذلك فی جمیع الازمنه (فان قلت) ... (قلت) ... ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۰۱.

۲- اگر وجود هر یک از آن دو حادث در همان حالت خاص «ذی الاثر» باشد- «او کان لاحدهما بجمیع انحائه من التقدم و التأخر و التقارن فان الاستصحاب ح یعارض- اصلا مجالی برای جریان استصحاب عدم، وجود ندارد مثل اینکه هم تقدم موت پدر، دارای اثر باشد و هم تقدم موت فرزند، «ذی الاثر» باشد یعنی: اگر پدر، زودتر فوت نموده باشد، فرزند، عنوان وارث دارد و چنانچه پسر زودتر فوت نموده باشد، پدر، عنوان وارث دارد که در فرض مذکور اگر تردید نمائیم پدر، قبل از فرزند، مرده است یا نه اصل، عدم تقدم است، آیا فرزند قبل از پدر فوت نموده، اصل، عدم تقدم است و نتیجتا هر دو استصحاب با یکدیگر معارض هستند- علم اجمالی به کذب یکی از دو استصحاب داریم.

المتصف بالعدم فی زمان حدوث الآخر لعدم یقین بحدوثه كذلك فی زمان، [بل قضیه الاستصحاب عدم حدوثه كذلك كما لا یخفی] [۱].

و کذا فیما کان مترتبا علی نفس عدمه فی زمان الآخر واقعا، و إن کان علی یقین منه فی آن قبل زمان یقین بحدوث أحدهما، لعدم إحراز اتصال زمان شکه و هو زمان حدوث الآخر بزمان یقینه، لاحتمال انفصاله عنه باتصال حدوثه به.

- شرح :

[۱] ۲: گاهی اثر شرعی بر عدم یکی از حادثین، مترتب می شود (۱) منتها نه «بالاضافه الی اجزاء الزمان» بلکه موضوع اثر شرعی، عدم یکی از حادثین نسبت به حادث دیگر است. (۲). یعنی: نبودن حادث اول (۳) در زمان حدوث حادث دوم.

مثال: فرض کنید، اول صبح، آب قلیلی داشتیم که هم قلت آن محرز بود و هم عدم ملاقاتش با نجاست لکن بعد از آن، یقین پیدا کردیم که هم با نجاست ملاقات نموده و هم قلت آن به کزیت تبدیل پیدا کرده لکن نمی دانیم آیا اول، کزیت تحقق پیدا کرده تا نتیجتا آن ملاقات، نقشی از نظر نجاست ماء نداشته باشد (۴) یا اینکه اول، ملاقات و سپس کزیت، محقق شده تا نتیجتا ملاقات در تنجیس آب، مؤثر شده پس دو حادث به نام «کزیت» و «ملاقاه مع النجاسه» داریم و فرض کنید اثر شرعی بر «عدم کزیت در زمان ملاقات» مترتب شده به عبارت دیگر: موضوع اثر شرعی، این است که در زمان ملاقات «کزیت» تحقق نداشته باشد.

تذکر: همان طور که مصنف در فرض قبل (۵) «کان» تامه و ناقصه را مطرح نمودند در بحث فعلی هم «لیس» تامه و ناقصه را مطرح و به این تقریب، بحث می کنند که:

ص: ۱۵

۱- تذکر: بحث ما در موردی است که علم به حدوث حادثین داریم لکن در متقدم و متأخر، شاک هستیم - حادثین مجهولی التاريخ.

۲- مقصود، این نیست که «فقط» عدم احدهما در زمان دیگری دارای اثر باشد، اگر «عدمین» هم «ذی الاثر» باشند، بحث فعلی، مطرح می شود به عبارت دیگر: مقصود، این است که عدم احدهما در زمان دیگری دارای اثر باشد، خواه عدم دیگری هم در زمان آن، ذی الاثر باشد یا نباشد.

۳- منظور از حادث «اول» - و دوم - از نظر «لحاظ» است نه زمان.

۴- اگر ملاقات، بعد از کزیت، محقق شده باشد، آن ملاقات از نظر تنجیس ماء اثری ندارد.

۵- که در صفحه ۱۳ مطرح نمودیم.

و بالجمله كان بعد ذاك الآن الذى قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما زمانان: أحدهما زمان حدوثه، و الآخر زمان حدوث الآخر و ثبوته الذى يكون طرفا للشك فى أنه فيه أو قبله، و حيث شك فى أن أيهما مقدم و أيهما مؤخر لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، و معه لا مجال للاستصحاب حيث لم يحرز معه كون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوثه بهذا الشك من نقض اليقين بالشك (١).

- شرح :

الف: گاهی موضوع اثر شرعى، نبودن حادث اول در زمان حدوث حادث دوم- به نحو «ليس» تامه- هست.

ص: ١٦

١- و كتب [المصنف] فى الهامش فى هذا المقام ما هذا لفظه « و ان شئت قلت ان عدمه الازلى المعلوم قبل الساعتين و ان كان فى الساعه الأولى منهما مشكوكا الا- انه حسب الفرض ليس موضوعا للحكم و الاثر و انما الموضوع هو عدمه الخاص و هو عدمه فى زمان حدوث الآخر المحتمل كونه الساعه الاولى المتصله بزمان يقينه او الثانيه المنفصله عنه فلم يحرز اتصال زمان شكه بزمان يقينه و لا- بد منه فى صدق لا- تنقض اليقين بالشك فاستصحاب عدمه الى الساعه الثانيه لا يثبت عدمه فى زمان حدوث الآخر الا- على الاصل المثبت فيما دار الامر بين التقدم و التأخر فتدبر» انتهى. فيستفاد من مجموع المتن و الهامش ان اليقين بحدوثهما مع الشك فى التقدم و التأخر يقتضى فرض قطع ثلث فى الزمان كالساعات او الاسبوع او الاشهر و هكذا قطعه لعدم كل منهما و قطعه لحدوث احدهما و الثالثه لحدوث الآخر فانه لو لا ذلك لما امكن حصول الشك فى المتقدم و المتأخر منهما فحينئذ نفرض كوننا قاطعين بعدم وجود زيد و عمرو كليهما قبل الظهر بساعه و كنا نقطع بوجودهما بعد الساعتين من الظهر مع الشك فى تقدم زيد على عمرو او بالعكس فى هاتين الساعتين فلا مجال ح لاستصحاب عدم وجود زيد فى زمان وجود عمرو اذا كان الاثر الشرعى مترتبا على هذا العدم فان عدم وجوده الازلى و ان كان متيقنا قبل الساعتين و مشكوكا فى الساعه الاولى منهما الا ان الفرض ان هذا العدم ليس موضوعا للحكم و انما الموضوع عدم وجود زيد فى زمان وجود عمرو و يحتمل ان يكون وجود عمرو فى الساعه الاولى المتصله بزمان يقينه او الثانيه المنفصله عنه فلم يحرز اتصال زمان شكه بزمان يقينه و الحال ان الاحراز المزبور مما لا بد منه كى يصدق على رفع اليد عما فى السابق نقض اليقين بالشك كى يكون محرما و فى صوره عدم الاحراز لا- يكون الصدق المزبور محققا لاحتمال ان يحصل فى البين انتقاض و هو ليس بمحرم. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٢/ ٢٨١.

لا يقال: لا شبهه في اتصال مجموع الزمانين بذاك الآن، و هو بتمامه زمان الشك في حدوثه لاحتمال تأخره عن الآخر، مثلا إذا كان على يقين من عدم حدوث واحد منهما في ساعه، و صار على يقين من حدوث أحدهما بلا تعيين في ساعه أخرى بعدها، و حدوث الآخر في ساعه ثالثه، كان زمان الشك في حدوث كل منهما تمام الساعتين لا خصوص أحدهما، كما لا يخفى.

فإنه يقال: نعم، و لكنه إذا كان بلحاظ إضافته إلى أجزاء الزمان، و المفروض أنه بلحاظ إضافته إلى الآخر، و أنه حدث في زمان حدوثه و ثبوته أو قبله، و لا شبهه أن زمان شكه بهذا اللحاظ إنما هو خصوص ساعه ثبوت الآخر و حدوثه لا الساعتين [١].

- شرح :

ب: گاهی هم به این صورت، «عدم»، جنبه وصفی و قیدی پیدا می کند که: حادث اول باشد و در زمان حادث دوم نباشد، یعنی: اتصاف حادث اول به اینکه در زمان حادث دوم نباشد، مثلا- اتصاف ملاقات به اینکه در زمان کزیت نباشد- به نحو «لیس» ناقصه، مانند:

لیس زید بقائم که معنایش این است: زید هست لکن متصف به قیام نیست.

خلاصه: ممکن است، موضوع اثر شرعی، این باشد: حادثی باشد و اتصاف به عدم تحقق در زمان حادث دیگر داشته باشد- حادثی مانند ملاقات، متصف باشد به اینکه در زمان کزیت نباشد.

یادآوری: در فرض اخیر- ب- حکم مسئله، واضح است و استصحاب، جاری نمی شود زیرا حالت سابقه ندارد.

کی حادث اول در زمان حادث دوم نبوده- به صورت متیقن- که ما اکنون بخواهیم بقاء آن را استصحاب نمائیم؟ در محل بحث، کدام حالت سابقه عدمیه متیقنه هست که استصحاب و ادله «لا تنقض» در آن، جاری شود لذا قسم اخیر چون حالت سابقه ندارد، استصحاب هم نمی توان نسبت به آن جاری نمود.

[١]- اینک به بیان صورت اول یعنی: فرض «الف» می پردازیم.

در فرض «الف» موضوع اثر شرعی، نبودن حادث اول در زمان حدوث حادث دوم

ص: ١٧

- به نحو لیس تامه- بود به عبارت دیگر: نبودن احد الحادین در زمان حادث دیگر، موضوع اثر شرعی هست (۱) مثلاً صرف نبودن کزیت در زمان ملاقات، موضوع برای تأثیر و تنجیس الماء هست.

سؤال: آیا در فرض مذکور می توان استصحاب، جاری نمود یا نه؟

جواب: اگر بخواهیم به لحاظ نداشتن حالت سابقه، بحث کنیم باید توجه داشت که در «ما نحن فیه» حالت سابقه وجود دارد زیرا در زمانی که کزیت تحقق نداشت- کزیت در زمان ملاقات نبود- تردید می نمائیم که در زمان ملاقات، کزیت تحقق پیدا کرد یا نه همان عدم کزیت تا زمان ملاقات را ادامه می دهیم و می گوئیم در زمان ملاقات، کزیتی تحقق نداشته و همین، تمام الموضوع برای اثر شرعی هست و از نظر وجود حالت سابقه، اشکالی در جریان استصحاب وجود ندارد. لکن اشکال جدیدی در محل بحث، مطرح است که شاید موردش فقط در «ما نحن فیه» باشد که اینک به بیان اصل اشکال می پردازیم سپس آن را بر محل بحث، منطبق می نمائیم.

اشکال: در باب استصحاب باید زمان شک به زمان یقین، متصل باشد و بین آن دو، انفصالی محقق نشده باشد و علتش این است که دلیل عمده ما در باب استصحاب «لا تنقض الیقین بالشک» و عنوان «نقض» هست.

سؤال: اگر یک حالت یقین به خلاف، بین یقین قبلی و شک فعلی، تحقق پیدا کند، باز هم عنوان نقض یقین به شک، مطرح است؟

جواب: خیر! آنچه در معنای «نقض الیقین بالشک» دخالت دارد، این است که یقین و شک به یکدیگر متصل باشند به نحوی که اگر کسی نسبت به شک، اثری مترتب نماید،

ص: ۱۸

۱- نه اینکه: آن عدم به صورت وصف و قید باشد یعنی: حادثی باشد و اتصاف به نبودن در زمان حادث دیگر داشته باشد- که حالت سابقه ندارد.

و از حالت سابقه صرف نظر کند، صدق نماید که: «قد نقض یقینه بالشک» پس باید حالت دیگری بین زمان شک و یقین، فاصله نشده باشد به عبارت دیگر: باید زمان شک به زمان یقین، متصل باشد.

سؤال: آیا شرط مذکور در محل بحث تحقق دارد یا نه؟

جواب: ممکن است قائلی بگوید در «ما نحن فیه» زمان شک به یقین، متصل است و فاصله ای بین آن دو وجود ندارد.

بیان ذلک: سه زمان به این ترتیب فرض نمائید:

الف: ساعت اول، همان ساعتی هست که یقین داریم، هیچ یک از حادثین در آن ساعت و لحظه تحقق نداشته، همان حالت سابقه عدمیه که یقین داشتیم در آن ساعت نه کربیتی تحقق داشته و نه ملاقاتی، پس ساعت اول، ساعت یقین به نبودن حادثین است.

ب: ساعت دوم، همان ساعتی است که احد الحادثین تحقق پیدا کرد اما نمی دانیم کدامیک از آن دو، محقق شده.

ج: ساعت سوم، همان ساعتی است که حادث دوم تحقق پیدا کرد اما اینکه حادث دوم کدام است، اطلاعی نداریم بلکه فقط می دانیم در ساعت دوم، حادثی محقق شده و در ساعت سوم، حادث دوم تحقق پیدا کرده بدون اینکه حادث اول از حادث دوم- از نظر خصوصیات- برای ما مشخص باشد.

آن قائل، چنین می گوید: همان طور که در سایر موارد جریان استصحاب، زمان شک به یقین، متصل هست در محل بحث هم اتصال دارد زیرا: در ساعت اول، یقین داریم، هیچ یک از حادثین تحقق نداشتند پس وضع ساعت اول، مشخص است.

اکنون به ساعت دوم و سوم توجه می کنیم و آن دو را «مجموعاً» لحاظ می نمائیم، در مجموع آن دو ساعت تردید داریم که مثلاً کربیت تحقق پیدا کرده یا نه، بقاء عدم کربیت را استصحاب می نمائیم- تا آن لحظات آخر که یقین داریم، کربیت تحقق پیدا کرد- و الا قبل

ص: ۱۹

از آن لحظات آخر که یقین به حدوث «کلا- الحادین» برای ما تحقق دارد- قبل از آن لحظات- مجموع ساعت دوم و سوم، زمان شک نسبت به حدوث کریت و همچنین زمان شک نسبت به حدوث ملاقات هست لذا چه مانعی دارد که استصحاب عدم تحقق کریت تا آن لحظات آخر و استصحاب عدم تحقق ملاقات تا آن لحظات آخر را جاری نمائیم و زمان شک ما هم به زمان یقین، متصل است زیرا آن ساعتین به ساعت اول، متصل می باشد و بین ساعت اول و ساعتین، هیچ گونه انفصالی تحقق پیدا نکرده لذا مانعی ندارد که هم استصحاب عدم تحقق کریت، جاری شود و هم استصحاب عدم تحقق ملاقات جریان پیدا کند.

تذکر: شرط جریان استصحابین، این است که هر دو دارای اثر باشند پس اگر هر دو، موضوع اثر شرعی بودند، جریان پیدا می کنند و به سبب تعارض، تساقط می کنند- و منشأ اینکه می گوئیم: استصحاب در «مجهولی التاریخ» مفید نیست، مسأله تساقط می باشد- اما اگر احدهما دارای اثر باشد و دیگری فاقد اثر، همان که ذی الاثر هست، و حالت سابقه هم دارد، اتصال زمان شک به یقین هم در آن، محرز است، چرا جریان پیدا نکنند- معارضه ای مطرح نیست زیرا دیگری اثری ندارد و در جریان استصحاب باید ترتب اثر، منظور باشد.

خلاصه: بعضی گفته اند در محل بحث از نظر اتصال زمان شک به یقین، هیچ مانعی وجود ندارد و مجموع ساعت دوم و سوم، زمان شک در تحقق حادثین است، استصحاب عدم تحقق تا آن لحظات آخر که یقین به حدوث «کلا الحادین» مطرح است، جریان پیدا می کند و در نتیجه یا به علت معارضه، تساقط می کنند و یا خصوص همان استصحابی که دارای اثر هست، جاری می شود.

سؤال: آیا بیان مذکور در باب مجهولی التاریخ- که شیخ اعظم قدس سره هم به همان نحو بیان کردند- صحیح است یا نه؟

جواب: خیر! زیرا اتصال زمان شك به یقین، احراز نشده در حالی که باید محرز باشد تا بتوان استصحاب جاری نمود.

بیان ذلک: شما دو حادثی (۱) را که استصحاب عدم می خواهید در آن جاری نمائید (۲)، نسبت به اجزاء زمان ملاحظه نموده و می گوئید حادثین در مجموع آن دو ساعت، «قبل از لحظات آخر» مشکوک التحق - و «عدم التحق» - هست لذا مانعی ندارد که استصحاب عدم جاری نمائیم که ما هم در بحث قبل - در مقام اول - گفتیم اگر حادثی را نسبت به اجزاء زمان ملاحظه نمائیم - طبق راهی که شما هم پیمودید - مانعی برای جریان استصحاب وجود ندارد لکن این مسئله، خارج از فرض ما هست زیرا بحث ما این بود که:

احد الحادثین را نسبت به حادث دیگر مقایسه کنیم نه نسبت به اجزاء زمان، یعنی: ملاقات را با کریت ملاحظه نمائیم - نه نسبت به ساعت دوم و سوم - آری اگر ملاقات را نسبت به ساعت دوم مقایسه نمائید، استصحاب عدم، جاری می شود، نسبت به ساعت سوم - قبل از لحظات آخر - لحاظ نمائید، استصحاب عدم ملاقات جاری می شود (۳) لکن در بحث فعلی، عنایتی به اجزاء زمان نداریم بلکه ملاقات را با کریت مقایسه می کنیم تا ببینیم زمان شك به یقین، متصل هست یا نه اما شما که ملاقات را نسبت به کریت ملاحظه می کنید، یقین دارید در ساعت اول - که حالت سابقه شما هست - نه ملاقاتی تحقق داشته و نه کریتی اما ساعت دوم، ساعت یقین به حدوث احد الحادثین است و ساعت سوم، ساعت یقین به حدوث حادث دیگر است و شما که مثلا عدم کریت را تا زمان ملاقات استصحاب می کنید آیا احتمال نمی دهید که کریت، همان حادث در ساعت دوم باشد که حدوثش برای شما متیقن است.

ص: ۲۱

۱- یعنی: «کریت» و «ملاقات».

۲- و می گوئید زمان شك و یقین آن، متصل است.

۳- و همچنین در مورد کریت.

اگر این احتمال، مطرح شد، شما یقین به عدم کریت را با شک در بقاء کریت نقض نکردید بلکه با یقین به حدوث کریت نقض نمودید زیرا یقین دارید کریت، حادث شده و احتمال دارد، کریت در ساعت دوم باشد، اگر کریت متیقنه در ساعت دوم، حادث شده باشد، یقین به عدم کریت در ساعت اول با شک، نقض نشده بلکه با یقین، نقض شده منتها مسئله به آن صورت، یقینی نیست یعنی: دارای دو طرف هست: یک طرفش این است که شما یقین به عدم کریت را با شک نقض کنید- در صورتی که کریت در ساعت سوم، حادث شده باشد- و طرف دیگرش این احتمال است که کریت متیقنه در زمان دوم، حادث شده باشد که طبق احتمال اخیر، شما یقین را با شک، نقض نمودید بلکه با یقین نقض کردید.

به عبارت دیگر: همان طور که اگر بخواهید حکم به حرمت یک مایعی نمائید، باید احراز کنید که آن مایع، خمر است یعنی، خمریت که موضوع حرمت است باید محرز باشد و با شک در خمریت نمی توانید حکم حرمت را بر آن مترتب نمائید. در «لا تنقض الیقین بالشک»، حکمی داریم و موضوعی، که موضوع ما «نقض الیقین بالشک» هست و باید در تمام موارد استصحاب، نقض یقین به شک، محرز باشد. باید یقین داشته باشید که اگر استصحاب نمائید و حالت سابقه متیقنه را ادامه ندهید، نقض یقین به شک نموده اید (۱). پس عنوانی که در دلیل «لا-تنقض» به نام «نقض الیقین بالشک» اخذ شده باید در تمام استصحابات، محرز باشد.

سؤال: شما که احتمال می دهید آن حادث در زمان دوم (۲)، عبارت از کریت باشد، اگر عدم کریت در ساعت اول را ادامه دهید آیا این، نقض یقین به شک است یا اینکه

ص: ۲۲

۱- فرضاً چرا حکم می کنید، نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است؟ چون یقین دارید اگر حکم به وجوب نمائید، یقین را با شک نقض کرده اید.

۲- که یقین به حدوثش دارید.

نمی دانیم نقض یقین به شک هست؟

جواب: اگر حادث در زمان دوم، کریت باشد که متیقنا حادث شده، شما نقض یقین به شک نمودید بلکه یقین را با یقین، نقض نمودید اما اگر حادث در زمان دوم، کریت نباشد در این صورت، شما نقض یقین به شک نموده اید پس یک طرف مسئله «نقض الیقین بالشک» هست و طرف دیگرش نقض یقین به شک نیست و حال آنکه در هر موردی، استصحاب بخواید، جاری شود، باید صددرصد «نقض الیقین بالشک» باشد، باید موضوع دلیل، محرز باشد لذا به نظر مصنف در محل بحث، استصحاب جریان پیدا نمی کند و علت عدم جریانش این است که اتصال زمان شک به یقین «محرز» نیست درحالی که در تمام موارد جریان استصحاب باید محرز باشد.

تذکر: تفاوتی هم نمی کند که اثر شرعی بر هر دو عدم، مترتب شده باشد یا بر احدهما، چون مسأله تعارض، مطرح نیست (۱) بلکه مبنای مسئله دچار اختلال و نقص هست زیرا شرط جریان استصحاب - اتصال زمان شک به یقین - محرز نشده و به خاطر عدم احراز نمی توان استصحاب جاری نمود.

استاد معظم: نکته مهم، این است که مصنف بیان کردند: شما حادثین را نسبت به اجزاء زمان مقایسه نکنید بلکه آن دو را با یکدیگر لحاظ نمائید و الا اگر حادثین را نسبت به اجزاء زمان مقایسه کنید، استصحاب عدم هر دو حادث تا لحظات آخری که یقین به حدوث هر دو پیدا می کنید، جاری می شود.

ص: ۲۳

۱- چنانکه در کلام شیخ اعظم، مشاهده می شود- لازم به تذکر است که طبق مبنای شیخ اعظم (فده) باید بین جائی که هر دو عدم، دارای اثر هست یا یک عدم، قائل به تفصیل شد و گفت در صورت اول، تعارض، مطرح است و در صورت دوم- که احدهما دارای اثر هست- استصحاب، جاری می شود.

فانقدح أنه لا- مورد هاهنا للاستصحاب لاختلال أركانه لا أنه مورده، و عدم جريانه إنما هو بالمعارضه، كى يختص بما كان الأثر لعدم كل (١) فى زمان الآخر، و إلا كان الاستصحاب فيما له الأثر جاريا (٢) [١].

- شرح :

خلاصه: با در نظر گرفتن این جهت محل نزاع- یعنی: ملاحظه هر حادث، نسبت به حادث دیگر- استصحاب، جاری می شود که شرحش بیان شد- هذا تمام الكلام فى مجهولى التاريخ.

[١]- توضیح عبارت مذکور، بیان شد لکن فعلا به ترجمه و ذکر نکاتی می پردازیم که: از بیانات گذشته نتیجه گرفتیم در «ما نحن فيه» محلی برای جریان استصحاب وجود ندارد

ص: ٢٤

١- ای کل من الحادثین فى زمان الحادث الآخر کموت الاب و الابن فان لعدم موت کل منهما فى زمان موت الآخر اثرا شرعيا و هو التوریث. ر. ک: منتهی الدرایه ٦٢٧ / ٧.

٢- كما ذهب اليه الشيخ الانصارى حيث قال فى مجهولى التاريخ و اما اصاله عدم احدهما فى زمان حدوث الآخر فهى معارضه بالمثل و حكمه التساقط مع ترتب الاثر على كل واحد من الأصلين و سيجى ء تحقيقه ان شاء الله تعالى انتهى، فعلى ما ذكره الشيخ الانصارى اذا علم بحدوث الكريه و ملاقاه النجاسه للماء و جهل تاريخهما فيحتمل تقديم كل منهما على الآخر و تقارنهما فيحكم بترتب آثار عدم الكريه من جهه استصحاب عدمها كما يحكم بترتب آثار عدم النجاسه من جهه استصحاب عدم حدوث الملاقاه قبل الكريه لا باحكام الكريه و النجاسه فلو غسل بالماء المذكور متنجسا قبل زمان العلم بالكريه و ملاقاه النجاسه يحكم بطهارته اذا فرض ورود الماء على المغسول لا وروده عليه و الا فيحكم بنجاسته و نجاسه الماء الذى غسل به و كذا لو علم بوجود الحدث و الطهاره منه و شك فى المتقدم فيحكم من جهه استصحاب عدم تقدم كل منهما على حكم كل من عدم الحدث و الطهاره ان لم يلزم مخالفه عمليه و لازمه عدم جواز دخوله فى الاعمال المشروطه بالطهاره كما ان لازمه جواز الدخول فى الاعمال الممنوع من الدخول فيها من جهه الحدث و انما قلنا ذلك لثلا يتوهم ان الاطلاق المستفاد من ظاهر كلام الشيخ الانصارى مراد لانا نقطع بانه قد لا يرى مجرد العلم الاجمالى بانقطاع احد الاصلين مناط التعارض و التساقط بل لزوم المخالفه العمليه بهما فلو لم يلزم ذلك لم يمنع عن جريانها. ر. ک: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٢٨٣ / ٢.

و اما (۱) لو علم بتاريخ أحدهما، فلا يخلو أيضا إما يكون الأثر المهم مترتبا على

- شرح :

زیرا ارکان (۲) استصحاب، مختل است و باید عنوان نقض یقین به شک، محرز شود، لکن شیخ اعظم قدس سره از طریق دیگری وارد بحث شدند که ما آن را رد نمودیم.

ما- مصنف- نمی گوئیم: «ما نحن فیه» محلی برای جریان استصحاب هست، حالت سابقه هم تحقق دارد و زمان شک به یقین، متصل است منتها علت عدم جریان استصحاب، تعارض است که اگر بر مسأله تعارض، اتکا نمودیم باید قائل به تفصیل شویم و بگوئیم عدم جریان استصحاب به علت تعارض اختصاص دارد «بما كان الاثر لعدم كل في زمان الآخر» یعنی: هم نبودن این در زمان دیگری دارای اثر باشد و هم نبودن آن در زمان این «ذی الاثر» باشد- که در این صورت، تعارض تحقق دارد- و الا اگر فقط یکی از دو عدم، دارای اثر باشد، استصحاب در همان، جاری هست بدون اینکه به معارض، مبتلا باشد.

خلاصه: طبق نظر شیخ اعظم قدس سره بین آن جایی که هر دو عدم، دارای اثر هست یا یک عدم، باید قائل به تفصیل شد اما طبق آن طریقی که ما طی کردیم، فرقی وجود ندارد و از باب عدم احراز اتصال زمان شک به یقین، محلی برای جریان استصحاب وجود ندارد.

ص: ۲۵

۱- هذا معادل لقوله: «فان كانا مجهولي التاريخ» فالاولی ان يقال: «و ان كان احدهما معلوم التاريخ و الآخر مجهوله» و كيف كان فقد اشار بهذه العبارة الى المقام الثاني المتضمن لمباحث الحادئين المعلوم تاريخ احدهما كما اذا علم بتاريخ الموت و انه يوم السبت و شك في تاريخ الاسلام و انه يوم الجمعة او يوم الأحد و محصله: ان ما تقدم في مجهولي التاريخ من الصور جار هنا لان الاثر الشرعي تارة يترتب على وجود احدهما او كليهما محموليا بنحو خاص من التقدم او التأخر او التقارن و اخرى يترتب على اتصاف احدهما او كليهما باحدى تلك الصفات بنحو الوجود النعتي و ثالثه يترتب على عدم احدهما في زمان الآخر بنحو العدم المحمولى، و رابعه يترتب على عدم احدهما في زمان الآخر بنحو العدم النعتي فالصور أربع نتعرض لاحكامها عند تعرض المصنف «قده» لها. ر. ك: منتهى الدرايه ۶۳۴ / ۷.

۲- شرط جریان استصحاب- اتصال زمان یقین به شک- محرز نشده- نگارنده.

الوجود الخاص من المقدم أو المؤخر أو المقارن، فلا إشكال في استصحاب عدمه، لو لا المعارضه باستصحاب العدم في طرف الآخر أو طرفه، كما تقدم.

و إما يكون مترتبا على ما إذا كان متصفا بكذا، فلا مورد للاستصحاب أصلا، لا في مجهول التاريخ و لا في معلومه كما لا يخفى، لعدم اليقين بالاتصاف به سابقا منهما [١].

- شرح :

[١]- بحث ما در مقام دوم (١) در حادثین «مجهولی التاريخ» پایان پذیرفت.

اینک در همان مقام دوم به بیان فرض دیگر می پردازیم که:

احد الحادثین «معلوم التاريخ» و دیگری «مجهول التاريخ» می باشد (٢). لازم به تذکر است که آن حادث معلوم التاريخ از نظر اجزاء زمان، تاریخش مشخص است اما «بالاضافه» به حادث مجهول التاريخ وضعش مشخص نیست که آیا بر «مجهول التاريخ» تقدم دارد یا نه (٣).

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: تمام فروضی که در «مجهولی التاريخ» بیان کردیم در محل بحث هم جاری هست و تمام احکامشان هم مشترک است مگر در یک فرض که مختلف می باشند.

اینک به نحو اجمال، همان فروض را همراه احکامشان بیان می کنیم و در پایان به بیان آن صورتی که حکمش با «مجهولی التاريخ» مختلف است، می پردازیم.

١- گاهی اثر شرعی بر وجود یکی از حادثین به نحو خاص - و در یک حالت مخصوص - مترتب می شود، مثلا اثر شرعی بر عنوان تقدم (٤) یک حادث بر حادث دیگر، مترتب می شود که خود بر دو قسم است:

ص: ٢٦

١- برای توضیح بیشتر به صفحه ١١ مراجعه نمائید.

٢- یعنی: علم بتاریخ احدهما و شک فی تاریخ الآخر.

٣- یا از آن تأخر دارد یا اینکه با آن، مقارن است.

٤- یا تأخر و یا فرضا تقارن.

الف: ممکن است اثر شرعی به نحو «کان» ناقصه بار شده باشد به عبارت دیگر:

موضوع اثر شرعی، این است که: این حادث باشد و متصف باشد به تقدم بر حادث دیگر^(۱)، فرضاً «ملاقاتی» باشد و اتصاف داشته باشد به تقدم بر «کریت»، مثلاً- موضوع نجاست، این است که: ملاقاتی تحقق داشته باشد و متصف باشد به تقدم بر کریت.

در فرض مذکور، همان طور که در «مجهولی التاریخ» بیان کردیم اصلاً محلی برای استصحاب وجود ندارد زیرا حالت سابقه ندارد. کی و چه زمانی ملاقات بوده و اتصاف به تقدم داشته- یقیناً- که شما آن حالت سابقه یقینیه را استصحاب نمائید؟ در زمان سابق، چه زمانی برای شما متیقن بوده که ملاقاتی تحقق داشته و متصف به تقدم بوده، یا بالعکس که شما بخواهید استصحاب عدمش را جاری نمائید و بگوئید: ملاقات، اتصاف به تقدم نداشته؟

نه اتصاف به تقدم و نه اتصاف به عدم تقدم- هیچ کدامش- حالت سابقه ندارد.

خلاصه: اگر موضوع اثر شرعی به نحو «کان» ناقصه باشد، نه جانب وجود و نه جانب عدمش- یعنی: هیچ کدام- حالت سابقه ندارد و مجرا و مورد استصحاب نیست.

ب: ممکن است اثر شرعی به نحو «کان» تامه، مترتب شده باشد فرضاً موضوع اثر، «تقدم الملاقاه علی الکریه»^(۲) هست نه اینکه ملاقات باشد و تقدم داشته باشد.

در فرض مذکور، مانعی برای جریان استصحاب عدمی وجود ندارد و می توان عدم تقدم ملاقات بر کریت را استصحاب نمود زیرا قطعاً یک ساعت قبل از این، «تقدم الملاقاه علی الکریه» نبود^(۳)، اکنون که ملاقات و کزیت، محقق شده، شما تردید پیدا می کنید که آیا «تقدم الملاقاه علی الکریه» تحقق پیدا کرد یا نه، عدم تقدم ملاقات بر

ص: ۲۷

۱- مانند: «کان زید قائماً» که زید مفروض الوجود، به «قیام» متصف است.

۲- یعنی: مضاف و مضاف الیه، «مبتدا و خبر» نیست بلکه در حکم یک کلمه هست.

۳- به لحاظ اینکه نه ملاقاتی بوده و نه کریتی.

کریت را استصحاب می کنید و حالت سابقه یقینیه را به وسیله استصحاب ادامه می دهید.

تذکر: شرط جریان استصحاب در فرض مذکور، این است که معارض نداشته باشد^(۱) یعنی: موضوع اثر فقط یک عنوان در یک حادث باشد اما چنانچه فرضاً هم «تقدم الملاقاه علی الکریه» در لسان دلیل شرعی، موضوع اثر است و هم تقدم الکریه علی الملاقاه^(۲) در این صورت از جهت حالت سابقه، مانعی برای جریان استصحابین^(۳) مطرح نیست لکن وقتی بخواهیم دو استصحاب را جاری نمائیم، گرفتار معارضه می شود زیرا یقین داریم یکی از آن دو عدم تقدم انتقاض پیدا کرده و به تقدم، متبدل شده، علم اجمالی به کذب یکی از آن دو استصحاب داریم زیرا امکان ندارد، نه ملاقات بر کریت تقدم داشته باشد و نه کریت بر ملاقات، بلکه قطعاً «احدهما» بر دیگری مقدم بوده.

خلاصه: استصحاب در «ما نحن فیه» به علت تعارض کنار می رود نه به عنوان نبودن حالت سابقه.

یادآوری: اگر دو طرف یک حادث هم منشأ اثر باشد، استصحاب از نظر حالت سابقه، نقصی ندارد اما مبتلای به معارض هست.

بیان ذلک: فرض کنید هم «تقدم الملاقاه علی الکریه» دارای اثر هست و هم «تأخر الملاقاه علی الکریه»، ذی الاثر می باشد، در این صورت هم استصحاب از نظر حالت سابقه نقصی ندارد لکن به خاطر ابتلاء به معارض، جریان پیدا نمی کند زیرا اگر بخواهید عدم تقدم را استصحاب نمائید، می گوئیم چرا عدم تأخر را استصحاب نمی کنید^(۴) و چنانچه

ص: ۲۸

-
- ۱- در این زمینه، توجه شما را به پاورقی (۲) صفحه ۱۴ در مورد حادثین مجهولی التاريخ هم جلب می کنیم.
 - ۲- یعنی: اثر بر هر دو «تقدم» مترتب شده.
 - ۳- یعنی: الف: استصحاب عدم تقدم کریت. ب: استصحاب عدم تقدم ملاقات.
 - ۴- چون هر دو، دارای حالت سابقه هستند.

و إما يكون مترتبا على عدمه الذي هو مفاد ليس التامه في زمان الآخر، فاستصحاب العدم في مجهول التاريخ منهما كان جاريا(1)، لاتصال زمان شكه بزمان يقينه، دون معلومه(2) لانتفاء الشك فيه في زمان، و إنما الشك فيه بإضافه زمانه إلى الآخر، و قد عرفت جريانه فيهما تاره(3) و عدم جريانه كذلك أخرى(4) [1].

- شرح :

بخواهید هر دو استصحاب را جاری نمائید، علم اجمالی به کذب «احدهما» دارید زیرا امکان ندارد، «ملاقات» نه تقدم داشته باشد و نه تأخر پس در صورت مذکور هم استصحابین، معارض هستند و ساقط می شوند.

[1]- 2- گاهی اثر شرعی بر عدم یکی از حادثین- در زمان حدوث دیگری- مترتب می شود(5)- فرضا موضوع اثر شرعی، نبودن کزیت در زمان ملاقات است(6)- که خود دارای دو فرض است:

الف: گاهی موضوع اثر شرعی، نبودن حادث اول(7) در زمان حدوث حادث دوم- به نحو «لیس» ناقصه- است(8) مثلا کزیت باشد و در زمان ملاقات نباشد یا بالعکس.

ص: 29

1- کالشک فی وجود زید فی زمان وجود عمرو مع معلومیه تاریخ وجود عمرو فیستصحب العدم الازلی لزید فی زمان وجود عمرو فنرتب آثار العدم علیه و ذلك لاتصال زمان شکه

2- کما اذا کان الحکم مترتبا علی عدم عمرو المعلوم تاریخ وجوده فی زمان وجود زید المجهول تاریخ وجوده و ذلك لانتفاء الشک فيه فی زمان

3- اذا کان الاثر الشرعی لعدم احدهما بنحو خاص لا للآخر و لا له بنحو آخر.

4- اذا کان الاثر لکل منهما كذلك او لکل من انحاء عدمه للمعارضه[. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی 2/ 283.

5- نه «بالاضافه الی اجزاء الزمان» بلکه موضوع اثر شرعی، عدم یکی از حادثین نسبت به حادث دیگر است.

6- مسأله تقدم، تأخر یا تقارن، مطرح نیست.

7- منظور از حادث «اول»- و دوم- از نظر «لحاظ» است نه زمان.

8- یعنی: «عدم» جنبه وصفی و قیدی پیدا می کند.

در فرض مزبور استصحاب، جاری نمی شود زیرا حالت سابقه وجود ندارد(۱).

ب: گاهی موضوع اثر شرعی، نبودن حادث اول در زمان حدوث حادث دوم- به نحو «لیس» تامه- هست(۲)، مثلا نبودن کزیت در زمان ملاقات(۳) یا نبودن ملاقات در زمان کزیت.

سؤال: در «مجهولی التاريخ» گفتیم اصلا(۴) نمی توان استصحاب جاری نمود زیرا اتصال زمان شک به یقین، محرز نیست اما آیا در بحث فعلی(۵)- و در فرض مذکور- هم نمی توان استصحاب جاری نمود؟

جواب: نسبت به حادث معلوم التاريخ نمی توان استصحاب جاری نمود اما جریان استصحاب درباره مجهول التاريخ، مانعی ندارد که اینک به ترتیب به توضیح هریک از آن دو قسم می پردازیم:

الف: معلوم التاريخ از مجرای استصحاب، خارج است و تعلیل مصنف قدس سره این است که: از نظر «زمان» تردیدی در آن نیست و فرض مسئله، این است که آن حادث، «معلوم التاريخ» و مشخص است که چه زمانی نبوده و کی حادث شده. چنانچه بخواهید آن را نسبت به حادث دیگر مقایسه کنید در حادث معلوم التاريخ، همان اشکال قبل یعنی: عدم

ص: ۳۰

۱- همان طور که در حادثین مجهولی التاريخ بیان کردیم- و نیز به صفحه ۱۷ مراجعه نمائید.

۲- بحث مهم ما درباره فرض «ب» می باشد.

۳- یک کلمه، نه یک جمله که از آن، اتصاف استفاده شود و به وجود موضوع احتیاج داشته باشد.

۴- درباره هیچ یک از دو مجهولی التاريخ، استصحاب جاری نمی شود.- البته در فرض که شبیه فرض مذکور بود.

۵- که «احدهما»، معلوم التاريخ و دیگری مجهول التاريخ است.

احراز اتصال زمان شک به یقین، مطرح است (۱).

به عبارت دیگر: چنانچه بگوئید: قبول داریم که فرضاً زمان ملاقات، معلوم است لکن از نظر اضافه به کریت نمی دانیم چه وضعی دارد، آیا ملاقات در زمان کریت نبوده یا این که در زمان کریت تحقق داشته و چه مانعی دارد که استصحاب عدم ملاقات را در زمان کریت جاری نمائیم (۲)، اشکال ما- مصنف- این است که: اتصال زمان شک به یقین، محرز نشده زیرا شما احتمال می دهید که کریت متیقنه، قبل از ملاقات تحقق پیدا کرده باشد و اگر چنین باشد، آن حالت سابقه عدمیه به یقین انتقاض پیدا کرده. البته این مسئله به نحو قضیه شرطیه است لکن گفتیم اتصال زمان شک به یقین باید محرز باشد یعنی: در هیچ یک از دو طرف احتمال، آن حالت سابقه عدمیه به یقین، نقض نشده باشد اما اگر طبق یک صورت، احتمال بدهید به یقین نقض شده، اتصال زمان شک به یقین را احراز نکردید، شما در «ما نحن فیه» احتمال می دهید، کریت متیقنه، قبل از ملاقات واقع شده باشد که در این صورت، آن حالت سابقه عدمیه به شک انتقاض پیدا نکرده بلکه به یقین، نقض شده. آری اگر کریت، بعد از ملاقات باشد، به شک، انتقاض پیدا کرده.

خلاصه اینکه: یک طرف مسئله، احتمال انتقاض یقین به یقین و طرف دیگرش احتمال نقض یقین به شک هست و این مقدار در باب استصحاب کفایت نمی کند بلکه باید مسئله، محرز باشد.

خلاصه: جریان استصحاب در مورد حادث معلوم الحادث معلوم التاريخ با همان اشکال قبل، مواجه است.

ص: ۳۱

۱- که در حادثین مجهولی التاريخ در صفحه ۲۰ مشروحا بیان کردیم.

۲- گرچه «ملاقات»، معلوم التاريخ است.

ب(۱): در «ما نحن فيه» جریان استصحاب، نسبت به حادث مجهول التاريخ، مانعی ندارد.

مثال: فرض کنید اول صبح، نه ملاقاتی بوده و نه کریتی، لکن اول ظهر، ملاقات، تحقق پیدا کرد یعنی، یقین داریم زمان ملاقات، اول ظهر است بعد هم می دانیم که کریتی بوده لکن مشخص نیست، قبل از ظهر بوده یا بعد از ظهر.

در فرض مذکور اگر بخواهیم استصحاب عدم کریت را تا زمان ملاقات- یعنی: ظهر- جاری نمائیم، اشکال ندارد.

به عبارت واضح تر: در محل بحث، طرف معلوم التاريخ در حقیقت، حکم اجزاء زمان را پیدا می کند زیرا تاریخش مشخص است و لذا مانعی ندارد که استصحاب عدم کریت را در زمان ملاقات جاری نمود و نمی توان گفت اتصال زمان شک به یقین، احراز نشده چون اول صبح یقین داریم کریت نبوده، اول ظهر قطعاً ملاقات، حادث شده، شک داریم در فاصله بین صبح و ظهر آیا کریت تحقق پیدا کرده تا نتیجتاً در زمان ملاقات، کریت هست یا نه، عدم کریت را تا ظهر- که زمان ملاقات هست- استصحاب می نمائیم.

تذکر: همان طور که اخیراً اشاره کردیم، نکته مسئله، این است که: چون «ملاقات»، حادث معلوم التاريخ است کأن حکم زمان بر آن جاری می شود یعنی: هنگامی که می خواهید عدم کریت در زمان ملاقات را استصحاب نمائید، مثل این است که می خواهید عدم کریت را نسبت به اجزاء زمان جاری کنید و استصحاب عدم کریت، نسبت به اجزاء زمان، مانعی ندارد- که در این باره، ابتدای تنبیه یازدهم مشروحاً بحث کردیم.

ص: ۳۲

۱- تذکر: حکم فروضی را که تاکنون بیان کردیم با حادثین مجهولی التاريخ، مشترک بود اینک به بیان فرض دیگری می پردازیم که حکمش با آنچه در مجهولی التاريخ گفتیم، مختلف است.

فانقدح(۱) أنه لا- فرق بينهما، كان الحادثان مجهولي التاريخ أو كانا مختلفين، و لا بين مجهوله و معلومه فى المختلفين، فيما اعتبر فى الموضوع خصوصيه ناشئه من إضافه أحدهما إلى الآخر بحسب الزمان من التقدم، أو أحد ضديه و شك فيها، كما لا يخفى [۱].

- شرح :

سؤال: آیا در محل بحث می توان عدم ملاقات را- در زمان کريت- استصحاب نمود؟

جواب: خیر! زیرا احتمال می دهیم کريت، قبل از ظهر تحقق پیدا کرده باشد و محتمل است کريت، بعد از ظهر، محقق شده باشد و چنانچه قبل از ظهر تحقق پیدا کرده باشد، انتقاض مذکور، انتقاض یقین به شک نیست بلکه انتقاض یقین به یقین است.

خلاصه: فقط حکم فرض اخیر- ب- با فروض بحث مجهولی التاريخ، مختلف بود.

[۱]- تذکر: از بیانات گذشته ما مشخص شد که هیچ فرقی بین حادثین

ص: ۳۳

۱- هذا حاصل ابحاث الحادثین من مجهولی التاريخ و المختلفین و تعریض بشیخنا الاعظم « قده » حیث إنه اقتصر فى مجهولی التاريخ على جریان اصاله العدم فیهما، و لم یفصل بین کیفیه موضوعیتها للآثر الشرعی من حیث الوجود المحمولی و النعتی، و کذا العدم بمفاد لیس التامه و الناقصه، مع أنه لا بد من جریان الاستصحاب فى احدهما بلا مانع اذا ترتب الاثر علیه فقط دون الحادث الآخر و دون ترتب الاثر على نحو آخر من انحاء ذلك الحادث و الا- ىجرى الاستصحاب فیهما او فى نحوى ذلك الحادث و یسقط بالتعارض، فاطلاق کلامه فى جریان اصاله العدم فى مجهولی التاريخ لا یخلو من الغموض. و اقتصر « قده » ایضا فى الحادثین المجهول تاریخ احدهما دون الآخر على جریان اصل العدم فى المجهول دون المعلوم، مع انک قد عرفت التفصیل بین ترتب الاثر على وجود خاص من التقدم و ضديه محمولیا و بین ترتب الاثر على الوجود الخاص نعتیا بجریان الاستصحاب فى الاول دون الثانى. و غرض المصنف « قده » بیان اختلاف وجه عدم جریان الاستصحاب فى الحادثین او احدهما من مجهولی التاريخ و المختلفین و هو احد امور ثلاثه: اولها: اختلال اول رکنی الاستصحاب اعنى یقین السابق ... و ثانیها: اختلال شرطه و هو احراز اتصال زمان الشک بزمان یقین فیما ... و ثالثها: وجود المانع و هو التعارض فیما ... ر. ک: منتهی الدرایه ۷ / ۶۴۱.

«مجهولی التاریخ» و حادثین که تاریخ یکی از آن دو، معلوم و دیگری مجهول است، وجود ندارد مگر فرض اخیر(۱) که مشروحا بیان کردیم ضمنا از توضیحات ما درباره حادث معلوم التاریخ، اشکالی که نسبت به کلام شیخ اعظم قدس سره وارد است، واضح شد.

بیان ذلک: به نحوی که از عبارت شیخ اعظم قدس سره استفاده می شود، ایشان به طور کلی «معلوم التاریخ» را از حریم استصحاب خارج نموده و کأن فرموده اند: اصلا نباید درباره آن بحث کرد یعنی: چیزی که معلوم التاریخ است، معنا ندارد استصحاب در آن، جاری شود لکن از بیان ما مشخص شد که در بسیاری از فروض معلوم التاریخ استصحاب جریان دارد. از جمله، همان فرض «ب»(۲) که مثلا اثر شرعی بر تقدم، تأخر یا تقارن، مترتب شده است که می توان استصحاب عدم جاری نمود یعنی عدم تقدم همان معلوم التاریخ یا عدم تأخر همان معلوم التاریخ را می توان استصحاب نمود منتها مشروط بر اینکه مبتلای به معارض نباشد و چنانچه گرفتار معارض باشد به علت تعارض تساقط می کند پس به طور کلی نمی توان گفت در حادث «معلوم التاریخ» استصحاب جاری نمی شود.

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی در کتاب شرح کفایه خود در پایان بحث مذکور به نکته ای اشاره کرده اند که «نگارنده» عین عبارت ایشان را نقل می کند:

... او احد ضدیه و شک فیها کما لا- یخفی «هذا کله فی الحادثین اللذین یمکن اجتماعهما فی الوجود کموت غریقین او حریقین او تحقق جمعیتین او اسلام الوارث و موت المورث و بیع الراهن و رجوع المرتهن»(۳).

ص: ۳۴

۱- که در صفحه ۳۲ مشروحا بیان کردیم.

۲- که در صفحه ۲۷ مشروحا بیان کردیم.

۳- ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۲/ ۲۸۴.

كما انقذ أنه لا- مورد للاستصحاب أيضا فيما تعاقب حالتان متضادتان(١) كالطهاره و النجاسه(٢)، و شك في ثبوتهما و انتفائهما، للشك في المقدم و المؤخر منهما، و ذلك لعدم إحراز الحاله السابقه المتيقنه المتصله بزمان الشك في ثبوتهما، و تردها بين الحالتين، و أنه ليس من تعارض الاستصحابين، فافهم و تأمل في المقام فإنه دقيق(٣) [١].

- شرح :

تعاقب حالتين

[١]- با توجه به بیانات ما حکم یک مسأله فقهیه که در کتب فقهی مفصلا دربارہ اش

ص: ٣٥

١- لا يمكن اجتماعهما في الوجود و انما الممكن تحقق كل قبل الآخر.

٢- او الطهاره و الحدث.

٣- فاذا كان المكلف في الساعه الاولى من النهار فحصل له في الثانيه و الثالثه طهاره و حدث فشك في تقدم ايهما فليس زمان الشك متصلا بزمان اليقين الا- بزمان العلم الاجمالي باحدهما فلو رفعنا اليد عن المتيقن السابق لم نقطع انه من مصاديق نقض اليقين بالشك فليس التمسك بخطاب لا- تنقض ح الا- من باب التمسك بالدليل فيما لم يعلم انه من مصاديقه فلا- مورد لاستصحاب الحالين كي يسقط بالتعارض بناء على عدم شمول الخطاب للاستصحاب في اطراف العلم بالانتقاض اجمالا و بناء على شموليه لا- يسقطان الا- في صوره مخالفه الاستصحابين للتكليف المعلوم في اليبين فالمرجع ح اصل آخر من قاعده او استصحاب فاذا غسل ثوبا بماءين مشتبهين فالمرجع هو استصحاب نجاسته المعلومه حين مجرد ملاقاته للماء الثاني قبل حصول شرائط التطهير الناشئه منها او من ملاقاته الاول مع العلم بطهارته بعد استعمال الطاهر من الطرفين بشرائط التطهير و نجاسته باستعمال النجس منهما حيث عرفت انه لا- مجال للاستصحاب في مجهولى التاريخ فيرجع الى استصحاب نجاسته المعلومه تاريخها فيقال انه كان نجسا حين اول ملاقاته للثاني يقينا فالآن كما كان، نعم استصحاب وجود النجاسه الذى هو مفاد كان التامه معارض باستصحاب وجود الطهاره المجهوله تاريخهما لما عرفت من صحه الاستصحاب في مجهولى التاريخ في مفاد كان التامه لو لا- المعارضه و المعارضه بين استصحابيهما في المثال لا يمنع عن معارضه استصحاب الطهاره المعلومه تاريخا باستصحاب النجاسه منهما ايضا فانه يكون من باب تعارض الاصل بالاصلين هذا كله في اصاله تأخر الحادث و اما الكلام في اصاله تقدمه [...]. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٢/ ٢٨٤.

بحث کرده اند، مشخص شد.

مسأله فقهیه: فرض کنید دو حالت متضاد طهارت و نجاست بر لباس شما- یا زید- عارض شده منتها در تقدم و تأخر آن، شاک هستيد که آیا طهارت بر نجاست، تقدم داشته یا اینکه نجاست بر طهارت، مقدم بوده.

در فقه، پیرامون مسأله مذکور مفصلاً بحث شده لکن آنچه به بحث فعلی ما، مربوط می باشد، این است که: آیا در آن مسئله، دو استصحاب جریان پیدا می کند به این نحو که بگوئیم:

در یک زمان قطعاً طهارت بر لباس زید، عارض شده و یقین دارد که نجاستی هم بر آن عارض گشته لکن چون در تقدم و تأخر نجاست، شاک هست لذا مردد است که آیا آن طهارت مسلمه، زائل شده یا نه در این صورت، استصحاب طهارت جاری می شود.

و همچنین در جانب دیگر، استصحاب نجاست، جریان پیدا کند و بگوئید: یقین دارم لباس من در زمانی، معروض نجاست قرار گرفت و تردید دارم آن نجاست، زائل شده یا نه (۱).

خلاصه: چه مانعی دارد که استصحابین جریان پیدا کند اما اشکال و مسأله تعارض آن دو هم مطرح باشد یعنی: از جهت جریان استصحاب، یقین به طهارت و شک در زوال طهارت، مطرح است و همچنین یقین به نجاست و شک در ارتفاع آن، مطرح می باشد لذا چرا «لا- تنقض الیقین بالشک» نسبت به هر دو از جهت نقض یقین به شک، جاری نشود منتها بعد از جریان، مسأله تعارض، مطرح می شود که باید توجه داشت، تعارض، یک مسئله است و عدم جریان استصحاب به خاطر اختلال ارکانش مسأله دیگری هست.

سؤال: واقع و حقیقت مسئله، کدام است؟ به عبارت واضح تر: آیا در آن مسأله فقهیه، محلی برای جریان استصحاب وجود دارد یا نه؟

ص: ۳۶

۱- از جهت اینکه مردد هستیم: آن طهارت، قبل از نجاست عارض شده یا بعد از آن.

مصنف قدس سره: در محل بحث، همان مسأله عدم احراز اتصال زمان شک به یقین، مطرح است و مانع جریان استصحاب می شود و علتش این است که:

شما فرضاً یقین به نجاست و شک در زوال آن نجاست دارید اما یقین به عروض طهارت هم دارید و احتمال می دهید، طهارت متیقنه شما بعد از نجاست، عارض شده باشد، اگر آن طهارت، بعد از نجاست، حادث شده باشد در این صورت، شما یقین را به شک، نقض نمودید بلکه به یقین، نقض کرده اید، آری اگر طهارت متیقنه، قبل از حدوث نجاست، حادث شده باشد شما نقض یقین به یقین نمودید لکن این مسئله به صورت قضیه شرطیه است که یک طرفش نقض یقین به یقین هست و طرف دیگرش نقض یقین به یقین نیست و در باب استصحاب، این مقدار کفایت نمی کند بلکه در باب استصحاب اگر بخواهید از حالت سابقه متیقنه، رفع ید نمائید باید قطع داشته باشید که این نقض یقین به یقین است تا «لا تنقض» دلالت بر اجرای استصحاب کند پس چون در محل بحث هم مانند بعضی از فروض «مجهولی التاریخ»^(۱)، اتصال زمان شک به یقین، احراز نشده - چون احتمال می دهید آن امر حادث دوم متیقن، بعد از حادث اول تحقق پیدا کرده باشد و طبق این فرض، نقض یقین به شک تحقق ندارد - لذا مصنف قدس سره فرموده اند: این مسأله فقهیه اصلاً مجرا و مورد استصحاب نیست.

تذکر: در مسأله فقهیه مذکور تقریباً چنین معروف است که دو حالت متضاد را استصحاب می کنند منتها بعد از جریان استصحاب، به علت تعارض، تساقط می نمایند.

تذکر: «نگارنده»، مطلبی را در پاورقی صفحه ۳۵ از شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی نقل کرده، لکن ایشان بعد از آن مطلب به نکته دیگری اشاره کرده اند که اینک آن را نقل می کنیم:

ص: ۳۷

۱- و معلوم التاریخ- فرض «الف»- که در صفحه ۳۰ بیان کردیم.

الثاني عشر: إنه قد عرفت أن مورد الاستصحاب لا بد أن يكون حكما شرعيا أو موضوعا(١) لحكم كذلك، فلا إشكال فيما كان المستصحب من الأحكام الفرعية، أو

- شرح :

«و اما الكلام فى اصاله تقدمه فمورده ان يوجد شىء فى زمان و شك فى مبدئه فيحكم بتقدمه لان تأخره لازم لورود حادث آخر قبله فبإصاله عدم حدوثه يحكم بتقدمه فيما اذا كان الشك فى وحده المعنى و تعدده مثل ما اذا ثبت ان صيغه الامر حقيقه فى الوجوب فى عرفنا و شك فى كونها كذلك قبل ذلك كى يحمل خطابات الشرع على ذلك فيقال مقتضى الاصل كون الصيغه حقيقه فيه فى ذلك الزمان بل قبله اذ لو كان فى ذلك الزمان حقيقه فى غيره لزم النقل و تعدد الوضع و الاصل عدمه لكن هذا الاصل بعنوانه و بذاته لا- دليل عليه و اخبار الباب لا- تشمله قطعاً بل على عكس منه لظهورها فى المتيقن السابق و المشكوك اللاحق نعم يمكن ارجاعها الى قاعدتين إحداهما: قاعده تشابه الازمان و الاعتماد عليها مبنى على حجيه الظن فى الموضوعات المستنبطه. الثانيه: قاعده عدم النقل و عدم تعدد الوضع و هاتان القاعدتان ليستا باستصحاب قهقرائى و لا بالاستصحاب المعروف و انما قيدنا موردها بما اذا كان الشك فى وحده المعنى و تعدده لانه عند القطع بالتعدد و الشك فى مبدأ حدوث الوضع المعلوم فى زماننا يكون مقتضى الاصل عدم ثبوته قبل الزمان المعلوم و لذا اتفقوا فى مسأله الحقيقه الشرعيه على ان الاصل فيها عدم الثبوت»(٢).

ص: ٣٨

١- لما اشير اليه من امتناع تعبد الشارع الاقدس الا بشرطين «احدهما» ان يكون المستصحب حكما شرعيا او موضوعا له لان ما لا يكون كذلك خارج عن حيطه تصرفه بما هو شارع فلا- مجال لتعبده به الذى هو نحو من تصرفه «ثانيهما» ان يكون الحكم الشرعى الملحوظ فى مقام التعبد مما يترتب عليه اثر عملى فلو لم يكن كذلك- كما لو كان خارجا عن محل الابتلاء للمكلف- امتنع التعبد للغويته و مع اجتماعهما- يجرى الاستصحاب سواء كان الحكم المستصحب من الاحكام الاصليه ام الفرعيه العمليه ام الاعتقاديه الالزاميه ام اللامالزاميه و سواء كان الموضوع المستصحب من الموضوعات العرفيه ام الشرعيه ام اللغويه لعموم دليل الاستصحاب من دون مخصص. ر. ك: حقائق الاصول ٥١٣/٢.

٢- ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٢٨٤/٢.

الموضوعات الصرفه الخارجيه، أو اللغويه إذا كانت ذات احكام شرعيه(1) و اما الامور الاعتقاديه التي كان المهم فيها شرعا هو الانقياد و التسليم و الاعتقاد بمعنى عقد القلب عليها من الاعمال القليه الاختياريه فكذا لا اشكال في الاستصحاب فيها حكما و كذا موضوعا فيما كان هناك يقين سابق و شك لا حق لصحه التنزيل و عموم الدليل و كونه اصلا عمليا انما هو بمعنى انه وظيفه الشاك تعبدا، قبالا للامارات الحاكيه عن الواقعات فيعم العمل بالجوانح كالجوارح [1].

- شرح :

تنبیه دوازدهم استصحاب امور اعتقادی

[1]- یادآوری: در تنبیه هفتم و دهم بیان کردیم که گاهی استصحاب در حکم، جاری می شود- فرضا مانند استصحاب بقاء وجوب نماز جمعه در عصر غیبت- و گاهی در موضوع «ذی الحکم»، جریان پیدا می کند مانند استصحاب بقاء خمیرت برای ترتب حرمت.

نتیجه: اگر مستصحاب از احکام فرعیه یا موضوعات صرفه(2) خارجیه یا لغویه(3) باشد،

ص: ۳۹

۱- بل الموضوعات المستنبطه ای نفس مفاهیم الالفاظ مطلقا سواء كانت شرعيه او عرفيه او لغويه فيدخل فيها مفهوم الوجوب و الحرمة و الصلاه و الصوم و نسبه الموضوع الى الاستنباط لمدخليتها في استنباط الاحكام الشرعيه و هي في الحقيقه ترجع الى اراده الشارع و انشائه مثل ان ارادته للصلاه و طلبه لها انما يستنبط بواسطه فهم معنى الصلاه و معنى الامر. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲ / ۲۸۵.

۲- ... و المراد بالصرفه هي الموضوعات التي لم يتصرف فيها الشارع اصلا و ان جعلها موضوعات لاحكام كالماء و الحنطه و اللحم و التمر و غيرها، في قبال الماهيات المخترعه كالصلاه و الصوم و الحج، فانها موضوعات تصرف فيها الشارع. ر. ك: منتهى الدرايه ۷ / ۶۵۷.

۳- با استفاده از بیان مرحوم مشکینی به ذکر مثالی می پردازیم: فرض کنید کلمه «صعید» در دو هزار سال قبل در تراب خالص، ظهور داشته لکن بعد از نزول قرآن، تردید پیدا کردیم که آیا آن ظهور،-- محفوظ است تا نتیجتا منظور از کلمه صعید در آیه تیمم- فَتَيْمَّمُوا صِعِدًا طَيِّبًا*- تراب خالص باشد یا اینکه آن ظهور به قوت خود، باقی نیست؟ در فرض مذکور می توان گفت: چون اصل ظهور، مسلم بوده و در بقاء آن، مردد هستیم، نسبت به بقاء ظهور، استصحاب جاری می کنیم. سؤال: اثر شرعی ظهور چیست؟ جواب: اثرش «حجیت» است. اشکال: «حجیت»، یک امر عقلایی هست نه شرعی. جواب: شارع مقدس، آن امر عقلایی را امضاء و تأیید نموده و منظور از امور شرعیه، تنها امور شرعیه تأسیسیه نیست پس می توان گفت: حجیت ظواهر، مجعول شرعی هست- یعنی: آن حجیتی که نزد عقلا ثابت است، شارع مقدس، آن را امضاء نموده.

اشکالی در جریان استصحابش نیست.

تذکر: مقصود از تنبیه دوازدهم، این است: آیا در اموری که مربوط به اعتقاد و قلب انسان هست، استصحاب، جاری می شود یا نه و برفرض جریان، آیا استصحاب موضوعی جریان دارد یا استصحاب حکمی جاری می شود یا هر دو و یا اینکه باید بین امور اعتقادی، قائل به تفصیل شد؟

مصنف قدس سره در محل بحث، تفصیلی ذکر نموده و فرموده اند: امور اعتقادی بر دو قسم (۱) است که اینک به بیان آن می پردازیم:

ص: ۴۰

۱-... «الاول» و قد آخره المصنف هاهنا كما آخره هناك ايضا ما يجب فيه أولا بحكم العقل تحصيل العلم و اليقين به ثم يجب بحكم العقل بعد العلم و اليقين به الاعتقاد به و الانقياد و التسليم له و عقد القلب عليه و هذا كما في التوحيد و النبوه و الامامه و المعاد. «الثاني» ما لا يجب فيه بحكم العقل و لا بحكم الشرع تحصيل العلم و اليقين به و لكن اذا حصل العلم و اليقين به بطبعه و جب فيه بحكم العقل و الشرع جميعا الاعتقاد به و الانقياد و التسليم له و عقد القلب عليه و هذا كما في تفاصيل البرزخ و القيامة من سؤال النكيرين و الصراط و الحساب و الكتاب و الميزان و الحوض و الجنة و النار و غير ذلك. «اما القسم الاول» فسيأتي الكلام فيه عند قول المصنف «و اما التي كان المهم فيها شرعا و عقلا هو القطع بها و معرفتها ... الخ» و اما القسم الثاني» فحاصل كلام المصنف فيه انه مما يجرى الاستصحاب فيه حكما و موضوعا اذا كان هناك يقين سابق و شك لاحق. ر. ك:

عنايه الاصول ۵ / ۲۰۰

الف: نسبت به بعضی از امور اعتقادی باید عقیده داشت لکن منظور از اعتقاد، «یقین» نیست بلکه مقصود، «عقد القلب» است یعنی: انسان، آن امر اعتقادی را به نحوی با قلبش در میان گذارد که بتواند قلب را در برابر آن، خاضع و تسلیم نماید گرچه آن امر اعتقادی «صددرصد» نباشد(۱).

برای تقریب به ذهن به ذکر مثالی می پردازیم: فرض کنید معاد، جسمانی هست- نه اینکه تنها روحانی باشد، یعنی: جسمانیت هم در معاد، اخذ شده- و کسی بگوید: معاد جسمانی از ادله شرعی استفاده می شود و هر مسلمانی باید به آن، معتقد باشد لکن سؤال ما این است که: آیا معنای اعتقاد به معاد جسمانی، این است که انسان، نسبت به آن، یقین داشته باشد و بر جسمانیت آن، برهان اقامه نماید مانند «معرفه الله» که یک امر یقینی هست و انسان باید از طریق برهان قطعی، یقین به مبدأ داشته باشد.

شاید نفس معاد هم باید مانند «معرفه الله» برهانی باشد اما راجع به خصوصیات معاد- مانند جسمانیت- آن مقداری که از ادله استفاده می شود، این است که:

انسان باید قلب خود را در برابر آن تسلیم نماید و با آن گره بزند اما اینکه باید «برهان» بر جسمانیت معاد، قائل شود، دلیلی بر آن، قائم نشده و ادله عقلیه هم بر اصل معاد دلالت دارد اما جسمانیتش را ادله شرعی بیان می کند و چه بسا ادله مذکور، مفید یقین نباشد لکن این مطلب را افاده می کند که: وظیفه یقینی و قطعی، اعتقاد به معاد جسمانی هست.

از آنچه به عنوان مثال بیان کردیم، نتیجه می گیریم که: به مجرد شنیدن کلمه اعتقاد و امور اعتقادی نباید در ذهن انسان خطوط کند که مقصود از آن ها، اموری هست که انسان باید نسبت به آن ها یقین داشته باشد(۲) بلکه امور اعتقادی بر دو قسم است و در یک قسم

ص: ۴۱

-
- ۱- کلمه «اعتقاد» از «عقد القلب» است یعنی: انسان قلبش را با آن امر اعتقادی گره بزند گرچه یقین هم نداشته باشد.
 - ۲- چه بسا افرادی هستند که به مجرد اینکه یک مسأله اعتقادی، مطرح می شود توهم می کنند، امر اعتقادی، همان است که انسان باید نسبت به آن یقین داشته باشد.

از آن‌ها مقصود شارع مقدس، این است که انسان، نسبت به آن‌ها اعتقاد قلبی پیدا کند (۱).

سؤال: آیا در امور اعتقادیه مذکور، استصحاب جاری می‌شود یا نه؟

جواب: آری! هم استصحاب حکمی، جاری می‌شود و هم موضوعی.

مثلا در همان جسمانیت معاد می‌توان چنین فرض کرد: فردی یقین داشته، اعتقاد به معاد جسمانی، واجب است سپس به علمی تردید پیدا می‌کند که آیا اکنون هم اعتقاد به معاد جسمانی، لازم است یا نه، در فرض مذکور چون در اصل حکم (۲)، مردد است، می‌گوید: زمانی اعتقاد به معاد جسمانی، واجب بود اکنون که تردید دارم، واجب است یا نه بقاء وجوبش را استصحاب می‌کنم.

البته می‌توان استصحاب را نسبت به نفس جسمانیت معاد جاری نمود و گفت: زمانی «معاد» جسمانی بود، اکنون که مردد هستم، معاد، جسمانی هست یا نه بقاء جسمانیت معاد را به منظور ترتب اثر شرعی بر آن، استصحاب می‌کنم.

خلاصه: همان طور که در سائر موارد- با تحقق شرائط- استصحاب حکمی و موضوعی جاری می‌شود در قسم مذکور از امور اعتقادی هم مانعی برای جریان استصحاب وجود ندارد زیرا «تعبد» که از «لا تنقض الیقین بالشک» استفاده می‌شود در محل بحث هم جریان دارد و «لا تنقض» اختصاصی به احکام فرعیه ندارد.

سؤال: پس چرا گفته اند استصحاب، یک اصل عملی هست؟

جواب: «و کونه (۳) اصلا عمليا انما هو بمعنی انه وظیفه الشاک تعبدا قبلا للامارات

ص: ۴۲

۱- سؤال: آیا قلب هم مانند سایر اعضا و جوارح در اختیار انسان هست؟ جواب: آری! همان طور که انسان می‌تواند با اعضا و جوارح خود، اعمال اختیاریه مانند قیام و قعود انجام دهد، اعمال قلبیه هم- به نحوی که بیان کردیم- در اختیار او هست مثلا می‌تواند قلب را نسبت به مطلبی به تسلیم و پذیرش وادار کند- البته با تمهید مقدماتی.

۲- در وجوب اعتقاد به جسمانیت معاد.

۳- دفع لما قد یتوهم من ان الاستصحاب اصل عملی فیجب اجرائه فی الفروع العملیه و لا- معنی -- لا- جرائه فی الامور الاعتقادیه (فیقول) فی دفعه ان معنی کونه اصلا عمليا انه وظیفه للشاک تعبدا فی ظرف شک و تحیره فی قبال الامارات الحاکیه عن الواقع الرافعه للشک و لو تعبدا لا- انه یختص بالفروع العملیه المطلوب فیها عمل الجوارح بل هو مما یعم الامور الاعتقادیه المطلوب فیها عمل الجوانح ایضا اذا تم فیها ارکانه من الیقین السابق و الشک اللاحق. ر. ک: عنایه الاصول ۵/ ۲۰۲.

و اما التي كان المهم فيها شرعا و عقلا- هو القطع بها و معرفتها، فلا مجال له موضوعا(1) و يجرى حكما(2)، فلو كان متيقنا بوجوب تحصيل القطع بشي ء- كتفاصيل القيامة- في زمان و شك في بقاء وجوبه، يستصحب [1].

- شرح :

الحاكيه عن الواقعات فيعم العمل بالجوانح كالجوارح».

[1]- ب: در بعضی از امور اعتقادی مانند «معرفة الله» یقین، موضوعیت دارد و مکلف باید نسبت به آن ها یقین داشته باشد به نحوی که هیچ گونه مناقشه ای وجود نداشته باشد.

در قسم مذکور از امور اعتقادی، استصحاب حکمی جاری می شود اما از نظر موضوع نمی توان استصحاب جاری نمود.

مثال استصحاب حکمی: فرض کنید، زمانی اعتقاد یقینی به تفصیل و خصوصیات روز قیامت، واجب بود و اکنون زید به عللی تردید نموده که آیا همان وجوب اعتقاد یقینی، باقی هست یا نه به عبارت دیگر آیا آن تکلیف متعلق به اعتقاد یقینی فعلا هم بقا دارد یا نه در این صورت بقاء تکلیف را استصحاب می کند و می گوید:

همان طور که قبلا اعتقاد یقینی به تفصیل قیامت، لازم بود، فعلا هم به مقتضای

ص: ۴۳

۱- لترتب وجوب الاعتقاد عليها لعدم كونه من آثارها بما هي و لا بشرط بل بشرط القطع بها و مع الشك فيها يكون موضوع وجوب الاعتقاد منتفيا قطعا و لو كان ثابتا واقعا. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲/ ۲۸۶.

۲- لصحة التزليل و عموم الدليل مع انحفاظ الموضوع في الاستصحاب. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲/ ۲۸۶.

و اما (۱) لو شك في حياه إمام زمان مثلا فلا يستصحب، لأجل ترتيب لزوم معرفه إمام زمانه، بل يجب تحصيل اليقين بموته أو حياته مع إمكانه، و لا يكاد يجدى في مثل وجوب المعرفه عقلا أو شرعا، إلا إذا كان حجه من باب إفادته الظن و كان المورد مما يكتفى به أيضا (۲)، فالاعتقادات كسائر الموضوعات لا بد في جريانه فيها من أن يكون في المورد أثر شرعي، يتمكن من موافقته مع بقاء الشك فيه، كان ذاك متعلقا بعمل الجوارح أو الجوانح [۱].

- شرح :

استصحاب، اعتقاد يقيني، لازم است و نتیجتا اگر اعتقاد يقيني ندارد باید چنان اعتقادی را تحصيل نماید.

خلاصه: اجرای استصحاب حکمی مانعی ندارد به خلاف استصحاب موضوعی که جاری نمی شود.

[۱]- «مصنف» قدس سره برای بیان عدم جریان استصحاب موضوعی چنین مثالی ذکر کرده اند:

حيات امام عليه السلام مسأله ای است که انسان باید نسبت به وجود و عدمش یقین داشته باشد

ص: ۴۴

۱- تفریع علی عدم المجال لاستصحاب الموضوع فی القسم الاول من الامور الاعتقادیه و فی التمثیل بحیاه الامام ما لا یخفی فان حياه الامام «ع» لیست مما یجب تحصيل القطع بها فانها لیست باعظم من حياه النبی «ص» و لا یجب تحصيل القطع بحیاه النبی «ص» قطعاً بل الذی یجب تحصيل القطع به هو امامه الامام «ع» کنبوه النبی «ص» لا حیاته و بقائه فی الخارج (فالصحیح) کان التمثیل له بامامه الامام «ع» او نبوه النبی «ص». ر. ک: عنایه الاصول ۵/ ۲۰۴.

۲- کالقطع بان کان المراد بوجوب الاعتقاد وجوب مطلق الاعتقاد الراجح المقابل للشک و الوهم بل یجدى ح لو افاد الظن و لو لم نقل باعتباره من باب فافهم و انما قید فی مثال الحیاه عدم اجداء الاستصحاب بقوله لاجل ترتيب لزوم معرفه امام زمانه لانه یجدى لاجل ترتيب لزوم الاعتقاد بنسبه «ع» كما عرفت فی القسم الاول. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۶.

و قد انقدح بذلك (۱) أنه لا مجال له في نفس النبوه، إذا كانت ناشئه من كمال النفس بمثابه يوحى إليها، و كانت لازمه لبعض مراتب كمالها، إما لعدم الشك فيها بعد اتصاف النفس بها، أو لعدم كونها مجعوله بل من الصفات الخارجيه التكوينية، و لو فرض الشك

- شرح :

و با اصل مذکور نمی توان بقاء حیات امام علیه السّلام را استصحاب نمود (۲) زیرا استصحاب بقاء حیات، مفید یقین به حیات نیست بلکه افاده ظن به حیات هم نمی نماید چون ما استصحاب را از باب مظنه حجت نمی دانیم بلکه آن را اصل عملی دانسته و از باب روایات «لا- تنقض الیقین بالشک» حجت می دانیم آری اگر در یک مسأله اعتقادی، علاوه بر یقین، ظن هم کفایت کند و قائل شویم استصحاب، جزء امارات است- و از باب افاده ظن حجیت دارد- با تحقق آن دو شرط، استصحاب موضوعی می تواند جریان پیدا کند اما آن جائی که اعتقاد یقینی، لازم است و استصحاب از باب روایات حجیت دارد، استصحاب بقاء حیات امام علیه السّلام نتیجه ای ندارد (۳) زیرا حیات امام علیه السّلام را با استصحاب نمی توان ثابت کرد بلکه باید حیات و رحلت امام علیه السّلام برای ما مشخص باشد و هر لحظه ای که احتمال عقلانی برای انسان، عارض شود، باید مسئله را تعقیب و تحقیق نماید که آیا امام علیه السّلام حیات دارند یا نه؟

ص: ۴۵

- ۱- ای بما ذکر فی القسم الثانی من عدم جریان الاستصحاب فی موضوعا بل بما ذکرنا من لزوم کون مورد الاستصحاب ذا اثر شرعی یتمکن من موافقته مع بقاء الشک فیہ. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۶.
- ۲- و تحقیق ننمود که آیا امام علیه السّلام رحلت کرده اند یا نه؟ جانشینی برای ایشان مشخص شده یا نه؟
- ۳- ممکن است بر حیات امام «علیه السّلام» آثار دیگری مترتب باشد که در این صورت می توان از استصحاب استمداد نمود. فرضاً اگر کسی نذر کرده باشد چنانچه زید، حیات داشته باشد، فلان مقدار صدقه می دهم، می تواند با تحقق شرائط، استصحاب حیات نماید، در محل بحث هم با چنان نذری به منظور دادن صدقه می توان حیات امام «علیه السّلام» را استصحاب نمود اما معرفه الامام- معرفه حیاة الامام- را با شک در حیات نمی توان استصحاب نمود.

فی بقائها باحتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبه و عدم بقائها بتلك المثابه، كما هو الشأن فی سائر الصفات و الملكات الحسنه الحاصله بالرياضات و المجاهدات، و عدم (۱) أثر شرعی مهم لها یترتب علیها باستصحابها.

نعم لو كانت النبوه من المناصب المجعوله و كانت كالولایه، و إن كان لا بد فی إعطائها من أهلیته و خصوصیه یتستحق بها لها، لكانت موردا للاستصحاب بنفسها، فیترتب (۲) علیها آثارها و لو كانت عقلیه بعد استصحابها، لكنه یتحتاج إلى دلیل كان هناك غیر منوط بها، و إلا لدار، كما لا یخفی [۱].

- شرح :

خلاصه: در آن امور اعتقادی که یقین، لازم است، استصحاب موضوعی جریان ندارد و برای ما ایجاد یقین نمی کند.

[۱]- مصنف قدس سره دائره بحث را توسعه داده و فرموده اند: اگر اصل نبوت یک نبی، محرز بود و فرضا در بقاء نبوتش - نه حیاتش - تردید شد، آیا می توان به استصحاب تمسک نمود یا نه؟

و همچنین اگر اصل ولایت یک ولی، مسلم بود لکن در بقاء آن تردید پیدا کردیم، می توان به استصحاب تمسک نمود یا نه؟

استصحاب بقاء ولایت اشکالی ندارد زیرا گفتیم مستصحب یا باید مجعول شرعی باشد و یا موضوع برای اثر شرعی و نفس ولایت، مجعول شارع مقدس هست زیرا او

ص: ۴۶

۱- عطف علی قوله او لعدم كونها مجعوله ... الخ و هو فی الحقیقه متمم له اذ لا- یتتبع هو بدونه فان مجرد عدم كون النبوه مجعوله مما لا یكفی فی عدم جواز استصحابها ما لم ینضم الیه عدم اثر شرعی مهم یترتب علیها.

۲- و وجه ترتب تلك الآثار العقلیه علی النبوه بعد استصحابها من وجوب الانقیاد لمن اتصف بها و التسليم له و الاعتقاد به و عقد القلب علی نبوته بل و وجوب العمل علی طبق ما جاء به من التكاليف الشرعیه ان تلك الآثار و ان كانت هی لوازم عقلیه و لكنها من اللوازم المطلقه لها و قد عرفت معنی اللوازم المطلق و وجه ثبوتها فی التنبیه التاسع فلا نعیده ثانيا هاهنا]. ر. ك: عنایه الاصول ۵/ ۲۰۷ و ۲۰۶.

ولایت و امامت را جعل نموده کما اینکه از آیه شریفه «... قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (۱) استفاده می شود که ولایت، یکی از مناصب مجعوله الهیه هست و به خداوند متعال ارتباط دارد و او باید ولی را به عنوان ولایت- و امام را به عنوان امامت- نصب نماید بنابراین اگر فرضا به عللی در بقاء ولایت یک ولی- یا امامت یک امام- مردد شویم، استصحاب بقاء ولایت و امامت جاری می نمائیم.

اما جریان استصحاب در مسأله نبوت: در مسأله نبوت دو احتمال، مطرح است:

الف: نبوت هم مانند ولایت، یک منصب مجعوله الهیه هست.

ب: احتمال دیگر، این است که نفس انسان بر اثر تکامل اختیاری به مرحله ای می رسد که لازمه قهری آن مرتبه، مسأله وحی و نبوت است یعنی وقتی به آن مرحله رسید، خواه ناخواه بر او وحی می شود و نبوت تحقق پیدا می کند نه اینکه نبوت، یک منصب مجعول شرعی باشد بلکه تقریبا یکی از امور واقعیه خارجیه تکوینیه هست (۲).

بنا بر احتمال اخیر اگر در بقاء نبوت یک نبی، تردید پیدا شود (۳)، نمی توان بقاء نبوت را استصحاب نمود- اما لعدم الشک فیها بعد اتصاف النفس بها «او لعدم كونها مجعوله بل من الصفات الخارجيه التكوينية [كالجود و الشجاعه]» (۴)- زیرا نبوت، مجعول شرعی نیست

ص: ۴۷

۱- سوره بقره، آیه ۱۲۴.

۲- فرضا مانند درختی که به مرتبه کمال برسد و بر اثر لوازم قهری طبیعی ثمر دهد.

۳- در محل بحث اگر بخواهیم جریان استصحاب را فرض نمائیم باید در بقاء نبوت، مردد باشیم به این نحو که: شاید آن مرتبه کمال تنزل پیدا کرده زیرا انسان همیشه در یک مرتبه، متوقف و راکد نیست، امکان دارد قوس صعودی یا نزولی پیدا کند.

۴- « و فيه ما لا يخفى » فان النبوه «اولا» لیست هی ناشئه من مجرد کمال النفس بمثابه یوحی الیها-- بل النبوه کما ستأتی الاشاره الیها بقوله نعم لو كانت النبوه من المناصب المجعوله ... الخ هی منصب الهی يجعلها الله تبارک و تعالی لمن یشاء من عباده قال الله تعالی: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» فلو فرض ان النفس قد بلغت هی اقصی مرتبه الکمال و لم یعطها الله جل و علا- ذلك المنصب العظیم فلا یکاد یوحی الیها و لا یکاد تكون نبیا اصلا « و ثانيا » ان النبوه علی تقدیر کونها ناشئه من کمال النفس بمثابه یوحی الیها هی مما یقبل الزوال و السقوط قطعا و یقع الشک فی بقائها قهرا کما اعترف به اخیرا و اشار الیه بقوله و لو فرض الشک فی بقائها باحتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبه الی آخره. (و اما عدم کونها مجعوله) ح فهو و ان کان حقا و هکذا عدم ترتب اثر شرعی مهم علیها و لکنها مما یترتب علیها اثر عقلی من وجوب الانقیاد لمن اتصف بها و التسلیم له و الاعتقاد به و عقد القلب علی نبوته بل و وجوب العمل علی طبق ما جاء به من التکالیف الشرعیه و هو کاف فی صحه استصحابها بعد ما عرفت مرارا من عدم الدلیل علی اعتبار کون المستصحب اثرا شرعی او موضوعا ذا اثر شرعی سوی حکم العقل بانه لو لا ذلك لزم اللغویه (و من المعلوم) انه تندفع اللغویه بترتب ذلك الاثر العقلی المهم بل الآثار العقلیه المهمه کما لا یخفی. ر. ک: عنایه الاصول ۵ / ۲۰۵.

و فرض ما هم این است که اثر شرعی ندارد مگر اینکه کسی نذر کرده باشد اگر نبوت فلان نبی، باقی باشد، فلان مقدار صدقه می دهم که این هم اثر شرعی مهمی نیست که بر مسأله نبوت، مترتب شود.

خلاصه: بنا بر احتمال اخیر چون شرائط استصحاب تحقق ندارد، نمی توان استصحاب جاری نمود.

قوله: «نعم(۱) لو كانت النبوه من المناصب المجمعوله و كانت كالولایه ...».

ص: ۴۸

۱- استدراک علی قوله و قد انقذح بذلك انه لا مجال له فی نفس النبوه اذا كانت ناشئه من کمال النفس بمثابه یوحى اليها ... الخ ای نعم لو كانت النبوه من المناصب المجمعوله و كانت هی كالولایه كانت بنفسها موردا للاستصحاب و لكن يحتاج الاستصحاب ح الی دلیل غیر منوط بتلك النبوه غیر مأخوذ من ذلك الشرع و الا لزم الدور فان بقاء النبوه السابقه مما يتوقف علی اعتبار ذلك الدلیل و اعتبار ذلك-- الدلیل مما يتوقف علی بقاء النبوه السابقه و هذا هو الدور و هو لدى الحقیقه وجه الآخر لعدم جریان الاستصحاب فی نفس النبوه قد ذكره علی تقدير كون النبوه من المناصب المجمعوله فی قبال ما ذكره من الوجه الاول و هو اما عدم الشك فی بقائها او عدم كونها مجمعوله و لا اثر شرعی مهم یترب علیها علی تقدير كونها ناشئه من کمال النفس بمثابه یوحى اليها «اقول» ... ر. ک: عنایه الاصول ۵/ ۲۰۶.

و اما استصحابها بمعنى استصحاب بعض أحكام شریعه من اتّصف بها، فلا إشکال فیها كما مر [١].

ثم لا یخفی أن الاستصحاب لا یکاد یلزم به الخصم، إلا إذا اعترف بأنه علی یقین فشک، فیما صح (١) هناك التبعّد و التنزیل و دل علیه الدلیل، كما لا یصح (٢) أن یقنع به إلا مع الیقین و الشک و الدلیل علی التنزیل.

و منه انقذح أنه لا- موقع لتشبّث الکتابی باستصحاب نبوّه موسى أصلا، لا إلزاما للمسلم، لعدم الشک فی بقائها قائمه بنفسه المقدسه، و الیقین بنسخ شریعته، و إلا لم یکن

- شرح :

[١]- تذکر: استصحاب نبوت به معنای استصحاب بعضی از احکام آن شریعت سابقه، با تمامیت ارکان استصحاب، اشکالی ندارد که در این زمینه در تنبیه ششم مفصلا بحث کردیم و می توان برای توضیح مطلب به جلد پنجم ایضاح الکفایه- صفحه ٤١٨- مراجعه نمود.

ص: ٤٩

١- قد تبّه بذلك علی اعتبار امرین آخرین فی الاستصحاب غیر الیقین و الشک. «احدهما»؛ صحه التبعّد بالمستصحّب و تنزیله. «ثانیهما»: قیام الدلیل علی الاستصحاب علاوه علی صحه التبعّد بالمستصحّب و تنزیله (و لا یخفی) ان اعتبار هذین الامرین هو تمهید لما سیأتی من المنع الاکید عن استصحاب الکتابی نبوه موسى او عیسی «علیهما السّلام» فتأمل یسیرا.

٢- یعنی: انه لا یصح للکتابی ان یقنع باستصحاب نبوه موسى «علیه السّلام» او عیسی «علیه السّلام» إلا مع الیقین و الشک و مع الدلیل علی التنزیل (هذا) و الاصح کان ان یقول إلا مع الیقین و الشک و قد صح هناك التبعّد و التنزیل و دل علیه الدلیل لیطابق ذلك قوله المتقدم فیما صح هناك التبعّد و التنزیل و دل علیه الدلیل ... الخ]. ر. ک: عنايه الاصول ٥ / ٢٠٨ - ٢٠٧.

بمسلم، مع أنه لا يكاد يلزم به ما لم يعترف بأنه على يقين و شك، و لا اقناعا مع الشك، للزوم معرفه النبي بالنظر إلى حالاته و معجزاته عقلا، و عدم الدليل على التعبد بشريعته لا عقلا و لا شرعا، و الاتكال (١) على قيامه في شريعتنا لا يكاد يجديه إلا على نحو محال، و وجوب العمل (٢) بالاحتياط عقلا- في حال عدم المعرفه بمراعاة الشريعتين ما لم يلزم منه الاختلال، للعلم بثبوت إحداهما على الإجمال، إلا إذا علم (٣) بلزوم البناء على الشريعه السابقه ما لم يعلم الحال [١].

- شرح :

[١]- مقصود اصلى مصنف از تنبيه دوازدهم، ذيل آن است كه اكنون بايد به توضيح آن پردازيم يعنى: همان قضيه معروفى كه در كتاب قوانين و رسائل هم مطرح شده كه:

مناظره اى (٤) بين يكي از بزرگان علمای شيعه و يكي از اهل كتاب، واقع شده و آن كتابى

ص: ٥٠

١- اى و الاتكال على قيام الدليل على التعبد بالبقاء فى شريعتنا لا يكاد يجدى الكتابى الاعلى نحو الخلف كما عرفت تقريبه كما انه لو اتكل على قيام الدليل عليه فى شرعه لا يكاد يجديه الا على نحو الدور و قد تقدم ايضا تقريبه.

٢- عطف على قوله للزوم معرفه النبي اى للزوم معرفه النبي عقلا- بالنظر الى حالته و معجزاته اذا امكنت المعرفه و لوجوب العمل بالاحتياط عقلا بمراعات الشريعتين اذا لم تمكن المعرفه.

٣- كما اذا علم اجمالا- ان الاستصحاب هو معتبر فى كلتا الشريعتين جميعا فلا يجب الاحتياط ح بمراعات الشريعتين عقلا (و لكنك) قد عرفت منا ان الاستصحاب هنا مشروط بالفحص حتى مع العلم باعتباره فى كلا الشرعين جميعا اللهم الا ان يقال ان المفروض فى كلام المصنف هنا عدم امكان المعرفه و معه يسقط الفحص لا محاله]. ر. ك: عنايه الاصول ٢١٣ و ٢١٢.

٤- ... و توضيحه: ان بعض ساده الفضلاء من اصحابنا على ما ذكر المحقق القمى تفصيله قد جرى بينه و بين بعض اهل الكتاب مناظره فتمسك الكتابى بان المسلمين قائلون بنبوه نبينا فنحن و هم متفقون على حقيقته و نبوته فى اول الامر فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلان دينه «فاجابه السيد» بما هو المشهور من انا لا نسلم نبوه نبى لا يقول بنوه محمد «ص» فموسى «ع» او عيسى «ع» الذى يقول بنوته -- اليهود او النصارى نحن لا نعتقده بل نعتقد بموسى «ع» او عيسى «ع» الذى اخبر عن نبوه محمد «ص» و صدقه «فاجابه الكتابى» بان عيسى بن مريم المعهود الذى لا يخفى على احد حاله و شخصه او موسى بن عمران المعلوم الذى لا يشبهه على احد من المسلمين و لا اهل الكتاب جاء بدين و ارسله الله نبيا و هذا القدر مسلم للطرفين و لا يتفاوت ثبوت رساله هذا الشخص و اتيانه بدين بين ان يقول بنوه محمد «ص» ام لا فنحن نقول دين هذا الرجل المعهود رسالته باق بحكم الاستصحاب فعليكم بابطاله «قال المحقق القمى» و بذلك افحم الفاضل المذكور فى الجواب (انتهى). «فيقول المصنف» فى ابطال الاستصحاب المذكور ما محصله: انه لا موقع لتثبت الكتابى باستصحاب نبوه موسى «ع» او عيسى «ع» اصلا لا الزاما للمسلم و لا اقناعا به «اما الزاما» للمسلم فلعدم شكه فى بقاء نبوه موسى «ع» او عيسى «ع» بل هو متيقن بنسخها و الا فليس بمسلم «مضافا» الى ان المسلم ما لم يعترف بانه كان على يقين سابق فشك لم يلزم به «و اما اقناعا» للزوم معرفه النبي عقلا بالفحص و النظر فى

معجزاته و ذلك لما عرفت من ان النبوه هي من القسم الاول من الامور الاعتقاديه الذى يجب فيه بحكم العقل تحصيل القطع و المعرفه به يقينا و من المعلوم ان استصحاب النبوه هو مما لا يجدى فى حصولهما بلا شبهه « مضافا» الى انه لا دليل على التعبد ببقائها عند الشك فيه لا عقلا و لا شرعا» اما عقلا» فواضح اذ ليس الحكم بالبقاء عند اليقين بالحدوث من مستقلات العقل كما لا يخفى» و اما شرعا» فلان الدليل الشرعى ان كان هو من الشريعه السابقه فاستصحاب النبوه السابقه بسببه مما يستلزم الدور كما تقدم شرحه و ان كان من الشريعه اللاحقه فيستلزم الخلف فان استصحابها بهذا الدليل المأخوذ من هذا الشرع مما يتوقف على الاعتقاد بهذا الشرع اللاحق الذى قد اخذ منه دليل الاستصحاب فلو استصحب فى هذا الفرض بقاء الشرع السابق لم يعتقد بهذا الشرع اللاحق ابدأ و هذا هو الخلف عينا ر. ك: عنايه الاصول ٥ / ٢٠٨.

- عالم یهودی- برای بقاء نبوت حضرت موسی علیه السّلام به استصحاب تمسک نموده و گفته:

حضرت موسی علیه السّلام یقیناً نبوتی داشته و مسلمان هم اصل نبوت او را قبول دارد و با شک در بقاء نبوت موسی علیه السّلام بقاء نبوت او را استصحاب می نمائیم و اگر استصحاب، جاری شد، باید به بقاء نبوت موسی علیه السّلام ملتزم شد.

ص: ۵۱

گویا آن عالم (۱) شیعی در مقام جواب، عاجز می شود لکن آن داستان شهرت پیدا می کند و سائر علما در مقام جواب بر می آیند.

اینک به بیان پاسخ مصنف قدس سره می پردازیم:

سؤال: آیا هدف عالم یهودی از تمسک به استصحاب، این است که مسلمان را به آن الزام کند یا اینکه هدف اقناعی دارد و درصدد است با تمسک به استصحاب، خودش را نسبت به بقاء نبوت حضرت موسی علیه السلام قانع نماید؟

جواب: با تمسک به استصحاب به هیچ یک از آن دو هدف نمی توان نائل شد- یعنی:

اصلاً استصحاب جریان پیدا نمی کند.

توضیح ذلک: الف: اگر منظور عالم یهودی از تمسک به استصحاب، الزام مسلمان به بقاء نبوت حضرت موسی علیه السلام باشد، سؤال ما این است که:

«اولاً» معنای استصحاب بقاء نبوت موسی علیه السلام چیست؟ اگر مقصود، این است که اکنون هم نبوت از روح مقدس و شریف او در عالم ارواح، منسلخ نشده، ما هم نسبت به

ص: ۵۲

۱- ... قد ذکر بعض مشایخنا انه السيد حسين القزويني و قيل إنه السيد محسن الكاظمي و لکنی قد رایت رساله من بعض تلامذه السيد السند العلامة الطباطبائي الملقب ببحر العلوم قدس سره قد نسب هذه المناظره فيها اليه و قد وقعت حين سافر من نجف اشرف الى زياره جده ابي عبد الله الحسين «ع» في بلده معروفه الآن «بذي الكفل» و هي مجمع اليهود و قد كانت الرساله عندي مده ثم اخذها بعض الطلبة مع عده من الرسائل فذهب بها منذ خمسين سنين او ازید و لکن ببالی ان الموجود فيها ان اليهود الذي ناظره قد عجز في الجواب و كل لسانه في الخطاب على عكس ما نقله المحقق القمي «قدس سره» من افحام الفاضل و ينبغي ان يكون الامر كما وصفناه اذ كيف يمكن ان ينسب اليه العجز في مناظره اليهود و هو مفتاح كنوز الدلائل و كشاف رموز المسائل لم تسمح الايام بمثله و لم تلد الاعوام بشكله و هو ذو مفاخر و كرامات و مآثر و علامات قدس الله روحه و طيب رمسه ... ر. ك: اوثق الوسائل ۵۱۶.

آن یقین داریم که اکنون نفس موسی علیه السّلام متصف به نبوت است و نقصی بر او وارد نشده تا نبوت از او زائل شود و اگر مقصود عالم یهودی از بقاء نبوت موسی علیه السّلام این است که شریعت او نسخ نشده و مقررات تورات، باقی هست، پاسخ ما این است که: مسلمان یقین دارد شریعت موسی علیه السّلام نسخ شده و کسی را که یقین به نسخ دارد، نمی توان از طریق استصحاب ملزم نمود که آن شریعت، نسخ نشده زیرا استصحاب، وظیفه شخص شاک است و مسلمان تردیدی ندارد که شریعت موسی علیه السّلام و مقررات تورات به نحو اجمال، نسخ شده (۱).

خلاصه: اگر مقصود از بقاء نبوت موسی علیه السّلام بقاء شریعت و عدم نسخ دین او هست، مسلمان، تردید در نسخ ندارد تا بتواند استصحاب جاری نماید.

«ثانیا» بفرض که مسلمان هم مردد باشد، در احتجاجاتی که طبق مبنای «الزام» می شود باید خصم انسان به شرائط آن دلیل، معترف باشد یعنی: وقتی عالم کتابی درصدد است طرف مسلمان خودش را الزام کند که باید استصحاب جاری نمائی، لازم است آن طرف، اقرار نماید که من یقین سابق و شک لا-حق دارم آن وقت به او بگویند: «يجب عليك الاستصحاب» اما به فردی که نسبت به دو رکن استصحاب-یقین و شک-اعتراف نکرده، نمی توان گفت «يجب عليك الاستصحاب».

آیا به فردی که در بقاء طهارت لباس خویش مردد نیست، می توان گفت «يجب عليك الاستصحاب» و یا به فردی که یقین به عدم بقاء طهارت لباس خود دارد، می توان گفت «يجب عليك الاستصحاب». خیر!

ص: ۵۳

۱- قبلا- گفتیم، معنای نسخ، این نیست که تمام مقررات از بین رفته باشد بلکه معنایش این است که تمام دستورات، باقی نباشد- فرضا چهل درصد یا شصت درصد، تغییر پیدا کرده باشد.

خلاصه: در ادله الزامیه باید خصم انسان، نسبت به تحقق شرائط آن ادله، معترف باشد و الا اگر مسلمانی اعتراف نمود که در بقاء نبوت موسی علیه السّلام مردد هستم به عنوان یک دلیل الزامی نمی توانیم به او بگوئیم: «يجب عليك الاستصحاب» زیرا این مطلب با منطق الزام، مغایر است.

نتیجه: اگر عالم یهودی، تمسک به استصحاب را به صورت یک دلیل الزامی بخواهد در برابر مسلمان، اقامه نماید، اثری ندارد.

ب: اگر عالم یهودی، هدف اقناعی داشته باشد و خودش بخواهد به استصحاب اتکا نماید، پاسخ ما این است که:

«اولاً» نبوت - مانند حیات امام علیه السّلام - از آن مسائل اعتقادی هست که یقین در آن مدخلیت دارد و با استصحاب بقاء نبوت، تحقق پیدا نمی کند زیرا استصحاب، مفید یقین نیست.

«ثانیا» سؤال ما از عالم کتابی این است که: پشتوانه استصحاب چیست آیا دین اسلام، بیانگر حجیت آن است؟

حجیتی که در اسلام، ثابت شده، نمی تواند استصحاب بقاء نبوت موسی علیه السّلام را برای ما بیان کند و نتیجتاً بگوید، اسلامی مطرح نیست - و در نتیجه، استصحاب، اساسی ندارد.

اگر استصحاب از مقررات دین اسلام است آیا می توان برای نفی اسلام به آن تمسک نمود(۱)؟ خیر! مگر اینکه عالم کتابی بگوید استصحاب، یک مسأله عقلی هست و الا تا وقتی عالم یهودی دلیلی بر حجیت استصحاب نداشته باشد، نمی تواند به استصحاب تمسک نماید و نتیجتاً به بقاء نبوت موسی علیه السّلام اعتماد کند.

خلاصه: استصحاب، چه جنبه «الزامی» داشته باشد چه «اقناعی» اصلاً جریان پیدا نمی کند پس استدلال عالم کتابی، ناتمام است.

ص: ۵۴

۱- که نتیجه استصحاب، این است که: آن قانون هم باید کنار گذاشته شود.

الثالث عشر: إنه لا شبهه في عدم جريان الاستصحاب في مقام مع دلالة مثل (١) العام، لكنه ربما يقع الإشكال (٢) و الكلام فيما إذا خصص في زمان في أن المورد بعد هذا الزمان مورد الاستصحاب أو التمسك بالعام [١].

- شرح :

تنبیه سیزدهم استصحاب حکم مخصّص

[١]- تذکر: استصحاب، یک اصل عملی هست و در موردی جاری می شود که نه یقین به حکم داشته باشیم و نه اماره (٣) معتبری بر ثبوت حکم، مطرح باشد- «ان الاصل دلیل حیث لا دلیل»- پس استصحاب نمی تواند با اطلاق یا عموم، معارضه نماید (٤) اما کأنّ مصادیق آن، محل اشکال، واقع شده که آیا فلاّن مورد از مواردی هست که عام دلالت دارد و نوبت به جريان استصحاب نمی رسد یا اینکه عام دلالتی ندارد و نتیجتاً رجوع به استصحاب «بلا اشکال» هست.

مثال: فرض کنید عامی به نحو «اکرم العلماء» دال بر وجوب اکرام «کلّ عالم» هست و دلیل مخصصی هم داریم لکن آن دلیل، بعضی از افراد را به طور کلی از عموم عام، خارج نمی کند، فرضاً نمی گوید: «لا تکرّم زیدا العالم» تا برای ما مشخص شود که زید عالم از

ص: ۵۵

-
- ۱- التعبير بالمثل اشاره الی کفایه غیره، مثل دلالة الاطلاق، و بالجمله کل ما کان حجه من باب الاماره مقدم علیه، کما سیأتی بیانه. «مشکینی قدس سرّه». ر. ک: کفایه الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲ / ۳۴۱.
 - ۲- منشأ الاشکال هو: ان التخصیص هل یسقط العام عن الحجیه رأساً بحیث یمنع عن اصاله العموم مطلقاً؟ ام لا یسقطه کذلک ام یسقطه فی الجمله و قوله: «فی ان» متعلق ب «یقع». ر. ک: منتهی الدرایه ۷ / ۶۸۵.
 - ۳- مقصود از اماره، اعم از عموم، اطلاق [یا اجماع] هست.
 - ۴- زیرا آن ها دلیل اجتهادی هستند و بر اصول عملیه، مقدم می باشند که توضیحش را به زودی در مباحث استصحاب بیان می نمائیم - نگارنده.

و التحقيق أن يقال: إن مفاد العام، تاره يكون- بملا-حظه الزمان- ثبوت حكمه لموضوعه على نحو الاستمرار و الدوام(١)، و أخرى على نحو جعل كل يوم من الأيام فردا لموضوع ذاك العام(٢). و كذلك مفاد مخصصه، تاره يكون على نحو أخذ الزمان ظرف استمرار حكمه و دوامه، و أخرى على نحو يكون مفردا و مأخوذا في موضوعه [١].

- شرح :

عموم «اكرم» خارج شده بلکه يك فرد را در يك زمان به نحو «لا تكرم زيدا العالم يوم الجمعة» از عموم عام خارج نموده و نتیجتا مردد هستیم که آیا زيد عالم در روز شنبه- بعد از جمعه- واجب الاكرام هست یا نه به عبارت دیگر: آیا مقتضى عموم عام، وجوب اكرام او هست یا اینکه استصحاب، دال بر عدم وجوب اكرام او می باشد.

[١]- سؤال: حکم فرض مذکور چیست به عبارت دیگر: آیا حکم خاص، استصحاب می شود یا اینکه به عام تمسک می شود؟

جواب: در مسئله، وجوهی(٣) هست که اینک به توضیح کلام مصنف می پردازیم:

ص: ٥٦

١- بان يلاحظ ذلك الزمان مجتمعه الآنات ای متصله بعضها ببعض على نحو العام المجموعی فيعتبر وجود الحكم او متعلقه فی ذلك المجتمع فلو خلی آن عنهما يرتفع الحكم و يفوت المتعلق و لا- يمكن بقائهما فی الآن الثاني كالصوم حيث إنه امساک مخصوص فی مجموع آنات النهار بحيث يتحقق العصيان اذا خلی آن منه عنه.

٢- بان يلاحظ قطعات الزمان قيذا للحكم او المتعلق على وجه الاستقلال نظير العام الاصولی فيتعدد الحكم او المتعلق بتعدد القطعات و يكون لكل قطعه حكم او متعلق يخصه من غير ان يكون مرتبطا بالحكم او المتعلق فی القطعه الاخرى فلو خلی قطعه عن الحكم او المتعلق كانت القطعه الاخرى مستتبعا لوجود احدهما فيها فلا- ملازمه بين عصيان الخطاب فی قطعه و بينه فی اخرى بل كان لكل قطعه عصيان و اطاعه يخصها كالصوم بالنسبه الى ايام شهر رمضان. [ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی ٢/ ٢٨٩].

٣- وجوه ظاهر كلام السيد بحر العلوم قدس سره هو الاول و ظاهر المحكي عن المحقق الثاني فی جامع المقاصد هو الثاني و صريح كلام الشيخ الانصاری فی رساله هو التفصيل بين ما اذا اخذ عموم الازمان-- فيه افراديا بان اخذ كل زمان موضوعا مستقلا لحكم مستقل لينحل العموم الى احكام متعدده بتعدد الزمان كقوله اكرم العلماء كل يوم فقام الاجماع على حرمة اكرام زيد العالم يوم الجمعة او قوله اكرم العلماء ثم قوله لا تكرم زيدا يوم الجمعة اذا فرض الاستثناء قرينه على اخذ كل زمان فردا مستقلا فحينئذ يعمل عند الشك بالعموم و لا يجرى الاستصحاب بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع الى سائر الاصول لعدم قابليه المورد للاستصحاب و بين ما اذا اخذ لبيان الاستمرار كقوله اكرم العلماء دائما ثم خرج الفرد في زمان و شك في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان فالظاهر جريان الاستصحاب و لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم لان مورد التخصيص الافراد دون الازمه بخلاف القسم الاول بل لو لم يكن هنا استصحاب لم يرجع الى

العموم لفرض عدم عموم لفظى يشمل كل زمان بل الى الاصول الآخر من غير فرق بين استفاده الاستمرار من اللفظ كالمثال المتقدم او من الاطلاق كقوله تواضع للناس بناء على استفاده الاستمرار منه فانه اذا خرج منه التواضع فى بعض الازمنه على وجه لا يفهم من التخصيص ملاحظه المتكلم كل زمان فردا مستقلا لتعلق الحكم استصحاب حكمه بعد الخروج و ليس هذا من باب تخصيص العام بالاستصحاب ثم ضعف قده مذهب السيد بحر العلوم و مذهب المحقق ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٢٨٨.

باید به نفس دلیل عام و همچنین به دلیل خاص توجه نمود. تا بتوان حکم مسئله را بیان کرد که اینک به ترتیب، آن دو را ملاحظه می کنیم:

۱- مسلما عام از نظر افراد، عمومیت دارد و معنای «اکرم العلماء»، اکرم زیدا العالم، اکرم بکرا العالم و ... می باشد یعنی عام مذکور به تعداد افراد عالم انحلال پیدا می کند و به عدد علما دارای مصداق هست پس «اکرم العلماء» نسبت به افراد عالم، موضوعات مستقل دارد اما بحث اصلی در این است:

عام مذکور که معنایش اکرم زیدا العالم، اکرم بکرا العالم و ... هست و مقتضای عموم- یا اطلاقش- «فی کل یوم» هست، «زمان» به چه کیفیتی در آن اخذ شده؟

دو احتمال، مطرح است به عبارت دیگر امکان دارد مولا به یکی از این دو صورت

ص: ۵۷

«زمان» را لحاظ نماید:

الف: همان طور که زید عالم و بکر عالم، هر کدام در برابر یکدیگر موضوع مستقلی هستند، در هر کدام از آن ها هم هر روز(۱)، یک موضوع مستقل است یعنی: زید عالم، مثلاً- هزار موضوع است، «يوم الجمعة» یک موضوع است، «يوم السبت» موضوع دیگری هست و «يوم الاحد» هم کذا. یعنی: موضوعات به تعداد ایام و قطعات زمان تعدد پیدا می کند- کل يوم موضوع مستقل.

ب: ممکن است زید عالم، یک موضوع مستقل باشد و ایام، ظرف استمرار و دوام حکم باشد(۲) نه اینکه هر قطعه ای از زمان- مانند افراد- موضوع مستقلی باشد.

خلاصه: باید ملاحظه نمود که زمان در دلیل عام به نحوی اخذ شده که هر قطعه از زمان، فرد مستقل است یا اینکه زمان فقط ظرف ثبوت حکم می باشد.

۲- دلیل خاص هم ممکن است به یکی از دو نحو مذکور، اخذ شده باشد یعنی:

الف: امکان دارد متکلمی که گفته «لا- تکریم زیدا يوم الجمعة» برای «يوم الجمعة»، فردیت، قائل شده به نحوی که اکرام زید «فی يوم السبت» با اکرام او «فی يوم الجمعة» مغایر باشد.

ب: ممکن است مولا برای هر روز، فردیت قائل نشده باشد.

نتیجه: در محل بحث، چهار صورت، متصور است:

۱- زمان در عام و خاص، ظرفیت داشته باشد. ۲- زمان در عام و خاص، فردیت داشته باشد. ۳- زمان در دلیل عام، دارای ظرفیت و در خاص، فردیت داشته باشد. ۴- زمان در عام، دارای فردیت و در دلیل خاص، ظرفیت داشته باشد.

اینک باید به ترتیب به بیان حکم هریک از فروض چهارگانه مذکور پردازیم:

ص: ۵۸

۱- و هر قطعه از زمان.

۲- یعنی: زمان، موجب تکثر افراد نمی شود.

فإن كان مفاد كل من العام و الخاص على النحو الأول(١)، فلا محيص عن استصحاب حكم الخاص في غير مورد دلالتة، لعدم دلالة للعام على حكمه، لعدم دخوله على حده في موضوعه، و انقطاع الاستمرار بالخاص الدال على ثبوت الحكم له في الزمان السابق، من دون دلالتة على ثبوته في الزمان اللاحق، فلا مجال إلا لاستصحابه.

نعم لو كان الخاص غير قاطع لحكمه، كما إذا كان مخصصا له من الأول(٢)، لما ضمَّ به في غير مورد دلالتة، فيكون أول زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالتة، فيصح التمسك ب (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) و لو خصَّص بخيار المجلس و نحوه، و لا يصح التمسك به فيما إذا خصص بخيار لا في أوله، فافهم(٣) [١].

- شرح :

[١]- حكم فرض اول: سؤال: اگر عام و خاص به نحو ظرفیت- نه فردیت- لحاظ شده باشند، حکم مسئله چیست(٤)؟

ص: ٥٩

١- مثل ما اذا قال المولى « اكرم العلماء دائما و لا تكرم زيدا العالم دائما» و مثل « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و دليل خيار العيب اذا شك في ثبوت الخيار في الزمان المتراخي عن زمان العلم بالعيب.

٢- او من الآخر[. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ٢ / ٢٨٩.

٣- و لعله اشاره الى ضعف ما ذكره من التفصيل بين كون الخاص قاطعا لاستمرار حكم العام فلا يتمسك بالعام في غير مورد دلالة الخاص و بين كونه مخصصا له من الاول فيتمسك به في غير مورد دلالة الخاص فان استمرار حكم العام (ان كان) هو بمنزلة العموم الازماني في وجوب الاخذ به و الرجوع اليه كما اخترنا ذلك و تقدم و عبرنا نحن عنه بالاطلاق الازماني المنعقد بمقدمات الحكمه فيتمسك به ح مطلقا حتى في فرض كون الخاص قاطعا لحكم العام و ذلك اقتصارا في الخروج عنه على القدر المتيقن (و ان لم يكن) هو بمنزلة العموم الازماني فلا يكاد يرجع اليه حتى في فرض كون الخاص مخصصا للعام من الاول بل يرجع فيه الى استصحاب حكم المخصص الى ان ينتقض اليقين باليقين فتأمل جيدا. ر. ك: عنايه الاصول ٥ / ٢١٨.

٤- در فرض مذکور و در مثال اکرم العلماء، هر فردی از علما به لحاظ ایام- و زمان- تکثر پیدا نمی کند و در مثال لا تکرم زيدا يوم الجمعة، « يوم الجمعة» ظرفیت دارد نه فردیت.

جواب: مصنف قدس سره در مسئله، تفصیلی به شرح ذیل قائل شده اند: آن خاصی (۱) که بعضی از افراد عام را در یک زمان خاصی از تحت آن عام خارج نموده، گاهی آن «زمان»، اولین زمان شروع عمل به عام است و گاهی زمان دوم، سوم و چهارم است.

به عبارت واضح تر: گاهی «یوم الجمعة» اولین روزی است که باید «اکرم العلماء» اجرا شود گاهی نه، اکرام علما- به موجب عام مذکور- از روز پنجشنبه، شروع شده و خاص- یعنی: لا تکرم زیدا یوم الجمعة- زید را در روز جمعه، خارج نموده به نحوی که همان زید، روز پنجشنبه، واجب الاکرام بوده و شما هم او را اکرام نموده اید منتها روز جمعه به موجب لا تکرم زیدا یوم الجمعة و جوب اکرامش منتفی شده.

تفصیل مصنف قدس سره به این نحو است:

الف: در آن موردی که عام از روز پنجشنبه درباره زید، عملی شده و فرضا شما او را اکرام نموده اید لکن روز جمعه، دلیل مخصص گفته: لا- تکرم زیدا یوم الجمعة، در این صورت چنانچه تردید نمائیم که روز شنبه، زید، واجب الاکرام است یا نه هیچ راهی غیر از استصحاب عدم وجوب اکرام زید نداریم و اصلا نمی توان به عموم عام تمسک نمود زیرا اکرام زید در روز شنبه، یک فرد مستقلی از آن عام نیست تا بتوان به «اکرم العلماء» تمسک نمود، عام مذکور، نسبت به زید در روز پنجشنبه عملی شد و پایان پذیرفت و اکنون که دلیل مخصص آمده، فرض ما این است که اکرام زید در روز شنبه، یک فرد مستقل و مغایر با اکرام او در روز جمعه نیست پس عام، عملی شده و کنار رفته، خاص اجرا شده و اکرام زید، روز شنبه هم یک فرد مستقلی نیست تا بتوان به عموم عام تمسک نمود.

ص: ۶۰

۱- مانند: «لا تکرم زیدا یوم الجمعة».

ب: در همان صورت اگر فرض کنیم: «اکرم العلماء» از صبح جمعه، وارد شده و «لا تکرّم زیدا یوم الجمعة» هم فرضاً صبح جمعه، وارد شده در این صورت گرچه روز شنبه، یک فرد مستقلاً از عام نیست اما چه قصوری در اکرم العلماء هست که شامل زید نشود؟ به عبارت دیگر: به موجب دلیل خاص، زید در روز جمعه، وجوب اکرام ندارد و قبول هم داریم که طبق فرض مسئله، کسی برای روز جمعه، فردیت قائل نشده لکن دایره تخصیص هم بیشتر از «یوم الجمعة» نبوده لذا چرا عام، شامل زید نشود؟

قوله: «فیصح التمسک باوفوا بالعقود و لو خصص بخیار المجلس و نحوه (۱) و لا یصح التمسک به فیما اذا خصص بخیار لا فی اوله فافهم (۲)».

مصدق آنچه اکنون بیان کردیم در باب خیارات، مطرح است زیرا در برابر اوفوا بالعقود، ادله ای دال بر ثبوت خیار و مخصص عموم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» می باشد، فرضاً اگر

ص: ۶۱

۱- کخیار الحيوان و لا یصح التمسک باستصحاب حکم الخاص لو شک فی کون الافتراق بمقدار خطوه افتراقاً کی یکون من الغایه ام لا کی یکون من المغی، و هذا فیما کان القید قیداً لمتعلق حکم کالعقد فی المثال فواضح حیث إنّه لا اشکال فی ان المرجع هو حکم العام بضمیمه اصاله الاطلاق فی المتعلق عند الشک فی زیاده تقییده کما اذا شک فی اصل التقیید و اما اذا کان قیداً لنفس حکم لا- لمتعلقه فلان مقتضی اطلاق دلیل ان یکون ثبوت لموضوعه علی نحو الاستمرار حسب الفرض من الاول فالاول فیجب الاقتصار علی تراخیه بمقدار دلالة الدلائل علیه.

۲- کخیار الشرط فی الاثناء و خیاری العیب و الغبن بناء علی کون ظهورهما شرطاً شرعياً لحدوث الخیار و ذلك لمکان قطع حکمه بالخاص و لا یجوز قیاس احد التخصیصین بالآخر لانک قد عرفت ان دلالة دلیل التخصیص الابتدائی علی الاستمرار باق علی حالها و ان تأخر زمان ابتدائه بخلاف التخصیص فی الاثناء فان دلیله لا یعم ما بعد زمان حکم الخاص علی حده و ان کان یعمه مع اتصاله بما قبله بان لا یکون فی البین تخصیص اصلاً]. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۹۰ و ۲۸۹.

و إن كان مفادهما على النحو الثاني، فلا بدّ من التمسك بالعام بلا كلام، لكون موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان من أفراد، فله الدلالة على حكمه، و المفروض عدم دلالة الخاص على خلافه (۱) [۱].

- شرح :

در بقاء خيار مجلس (۲) تردید نمائیم به اصالت العموم و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» تمسک می نمائیم اما چنانچه خيار به عقد، متصل نشد، عقد محقق شد و لزوم آن هم تحقق پیدا کرد، سپس دلیل خيار برخلاف اصالت اللزوم، اثبات خيار نمود در این صورت اگر نسبت به بقاء خيار، مردد شویم، بقاء آن را استصحاب می کنیم مثلا اگر بگوئیم خيار غبن به معامله، متصل نیست بلکه از هنگام اطلاع بر غبن، ثابت می شود (۳) در این صورت (۴) بقاء خيار را استصحاب می نمائیم.

[۱]- حکم فرض دوم: گفتیم: «زمان» در فرض دوم- در عام و خاص- دارای عنوان «فردیت» است یعنی: همان طور که زید، یک فرد است، «يوم الجمعة» هم یک فرد است، «يوم الاحد» هم فرد دیگر است و «يوم السبت» هم کذا.

در فرض مذکور اگر تردید نمائید که اکرام زید در روز شنبه، واجب است یا نه باید به عموم «اکرم العلماء» تمسک نمائید زیرا در تخصیص زائد، مردد هستید و در صورت شک در تخصیص زائد باید به عام رجوع نمود (۵) و چنانچه عامی هم نباشد، اصلا نمی توان به استصحاب تمسک نمود زیرا استصحاب نمی تواند حکم یک فرد را برای

ص: ۶۲

۱- مثل ما اذا دل الدليل العام على وجوب صوم كل يوم من شهر رمضان و الخاص على حرمة في ايام الحيض و السفر. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲/ ۲۹۰.

۲- که به عقد، متصل است.

۳- طبعا اطلاع بر غبن، متصل به معامله و عقد نیست بلکه با یکدیگر فاصله دارند.

۴- و در فرض مسئله.

۵- زیرا عام، قصوری ندارد.

و إن كان مفاد العام على النحو الأول و الخاص على النحو الثاني، فلا مورد للاستصحاب(۱)، فإنه و إن لم يكن هناك دلالة أصلا، إلا أن انسحاب الحكم الخاص إلى غير مورد دلالتة من إسراء حكم موضوع إلى آخر، لا استصحاب حكم الموضوع، و لا مجال أيضا للتمسك بالعام لما مر آنفا(۲)، فلا بدّ من الرجوع إلى سائر الأصول [۱].

- شرح :

فرد دیگر اثبات نماید(۳) چون بنا بر فرض مسئله، اکرام روز جمعه با اکرام روز شنبه، مغایر است.

[۱]- حکم فرض سوم(۴): در فرض مذکور نه به استصحاب می توان تمسک نمود و نه به عام و علتش این است که: «زمان» از نظر دلیل خاص، دارای فردیت است و متکثر شناخته شده، یعنی: یوم السبت با یوم الجمعة، دو فرد، محسوب می شود لذا حکمی که برای یک فرد، ثابت است، نمی توان به وسیله استصحاب برای فرد مغایرش ثابت نمود.

علت اینکه به عام هم نمی توان تمسک نمود، این است که: زمان- و یوم الجمعة- از نظر دلیل عام، ظرفیت دارد نه فردیت و زمان، موجب تکثر افراد نیست و حقیقتا در تخصیص زائد، مردد نیستیم که بتوان به اصالت العموم و اکرم العلماء تمسک نمود.

ص: ۶۳

۱- مثل ما اذا دل الدلیل العام علی وجوب الوفاء بالعقد مطلقا حتی فی الحيوان و الخاص علی ثبوت الخيار ثلاثه ایام للمشتري فيه. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۹۰.

۲- ای لما مر آنفا فی القسم الاول من قوله لعدم دلالة للعام علی حکمه لعدم دخوله علی حدّه فی موضوعه و انقطاع الاستمرار بالخاص ... الخ. ر. ک: عنایه الاصول ۵/ ۲۱۹.

۳- در استصحاب، اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه، امری ضروری است.

۴- که زمان در دلیل عام، دارای عنوان «ظرفیت» و در خاص، دارای عنوان «فردیت» است.

و إن كان مفادهما على العكس كان المرجع هو العام، للاقتصار في تخصيصه بمقدار دلالة الخاص، و لكنه لو لا دلالة لكان الاستصحاب مرجعا، لما عرفت من أن الحكم في طرف الخاص قد أخذ على نحو صح استصحابه، فتأمل تعرف أن اطلاق كلام شيخنا العلامة (أعلى الله مقامه) في المقام نفيا و إثباتا في غير محله [۱].

- شرح :

نتیجه: چون نه به استصحاب می توان تمسک نمود و نه به عام لذا باید به حسب اختلاف موارد به اصول عملیه مانند براءت یا اشتغال رجوع نمود.

[۱]- حکم فرض چهارم(۱): در فرض مذکور، «یوم السبت» یک موضوع مستقل است و فرضا شما مردد هستید که عام، نسبت به آن فرد مستقل، تخصیص خورده یا نه، لذا اصالت العموم جاری می شود.

خصوصیت فرض چهارم، این است که اگر عام نبود، می توانستیم به استصحاب تمسک نمائیم زیرا در آن فرض، زمان از نظر دلیل خاص، دارای عنوان ظرفیت است.

نتیجه: در موردی که برای عام، دلالتی ثابت باشد، استصحاب نمی تواند در برابرش مقاومت نماید.

از بیان مصنف قدس سره مشخص شد که کلام شیخ اعظم قدس سره کامل نیست(۲) زیرا ایشان فقط بر دلیل عام اتکا نموده(۳) و فرموده اند: گاهی به نحو «ظرفیت» است و گاهی «فردیت» و در فردیت آن به عام رجوع می نمائیم و در ظرفیتش حکم مخصص را استصحاب می کنیم.

ص: ۶۴

۱- که «زمان» در دلیل عام، دارای عنوان «فردیت» و در خاص دارای عنوان «ظرفیت» است.

۲- خلاصه کلام شیخ اعظم را در پاورقی صفحه ۵۶ نقل کردیم.

۳- به خلاف ما که هم دلیل عام را ملاحظه کردیم و هم خاص را و گفتیم: مسئله، دارای چهار- بلکه پنج- صورت است.

الرابع عشر: الظاهر أن الشك في أخبار الباب و كلمات الأصحاب هو خلاف اليقين، فمع الظن بالخلاف فضلا عن الظن بالوفاق يجرى الاستصحاب، و يدل عليه - مضافا إلى أنه كذلك لغه كما في الصحاح (1)، و تعارف (2). استعماله فيه في الأخبار في غير باب - قوله عليه السلام في أخبار الباب: (و لكن تنقصه بيقين آخر) حيث أن ظاهره أنه في بيان تحديد ما ينقض به اليقين و أنه ليس إلا اليقين [1].

- شرح :

تنبیه چهاردهم مقصود از «شك» در باب استصحاب چیست؟

اشاره

[1]- سؤال: اینکه در روایات - در باب استصحاب - آمده «لا تنقض اليقين بالشك» مقصود از «شك» چیست؟

آیا مقصود از «شك»، احتمال «متساوی الطرفين» است یا منظور، «عدم اليقين» می باشد - عدم اليقين هم خواه به صورت احتمال متساوی الطرفين باشد یا ظن و یا وهم.

جواب: مصنف، احتمال دوم را استظهار نموده اند و دلیلشان عبارت است از:

۱- در لغت - در کتاب صحاح - «شك» را به «خلاف اليقين» معنا کرده اند (3).

تذکر: شاید «شك» به معنای احتمال متساوی الطرفين، جنبه اصطلاحی داشته باشد نه لغوی.

ص: ۶۵

۱- و ان كان ربما يظهر من بعض كتب اللغة تفسيره بخصوص التسويه لكن الظاهر انه لبيان المستعمل فيه لا المعنى الحقيقي. ر.

ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲ / ۲۹۱.

۲- معطوف على «انه» يعنى: و مضافا الى تعارف استعماله و هذا اشاره الى الامر الثانى، و محصله استعمال لفظ الشك في روايات الشك في عدد الركعات و اخبار قاعده التجاوز بل و بعض الاصول العمليه، حيث ان المراد بالشك فيها خلاف اليقين و تحقيقه موكول الى محله من الفقه. ر. ك: منتهى الدرايه ۷ / ۷۱۴.

۳- در «مجمع البحرين» چنین آمده: الشك الارتياب و هو خلاف اليقين و يستعمل فعله لازما و متعديا. كذا نقل عن ائمه اللغة.

فقولهم: خلاف اليقين، يشتمل التردد بين الشئيين سواء استوى طرفاه ام رجح احدهما على الآخر. ر. ك: مجمع البحرين ۵ / ۲۷۶.

و قوله أيضا: (لا- حتى يستيقن أنه قد نام) بعد السؤال عنه عليه السلام عَمَّا (إذا حرك في جنبه شيء و هو لا يعلم) حيث دل بابطلاقه مع ترك الاستفصال بين ما إذا أفادت هذه الأماره الظن، و ما إذا لم تفد، بداهه أنها لو لم تكن مفيدة له دائما لكانت مفيدة له أحيانا، على (١) عموم النفي لصوره الإفاده، و قوله (٢) عليه السلام بعده: (و لا تنقض اليقين

- شرح :

٢- در «عرف» در هر موردی که تردید داشته باشند، کلمه «شک» را استعمال می نمایند، خواه تردیدشان به نحو پنجاه درصد، سی درصد یا هشتاد درصد باشد به عبارت دیگر: عرف، میزانی را تعیین نموده که اگر دو طرف تردید کاملا متساوی باشد، کلمه «شک» را استعمال می نمائیم.

خلاصه: «شک» از نظر استعمال عرفی، دارای معنای عامی هست.

٣- علاوه بر لغت و عرف در اخبار مربوط به استصحاب هم شواهدی وجود دارد که معنای شک، «خلاف یقین» است از جمله:

الف: «... لا تنقض اليقين بالشك لكن تنقضه بيقين آخر».

اگر شک به معنای احتمال متساوی الطرفین باشد، عبارت مذکور، بیانگر تمام فروض نیست زیرا در جمله اول آمده «لا تنقض اليقين بالشك» و در جمله دیگر، چنین وارده شده: «لكن تنقضه بيقين آخر»، سؤال ما این است که: حکم وهم و ظن چیست؟ آیا حکم آن دو بیان نشده؟

ص: ٦٦

١- متعلق بقوله: «دل» و المراد ب«عموم النفي» نفي وجوب الوضوء في كلتا صورتی الظن بالخلاف- ای بحصول النوم- و عدمه، و ضمیرا «له» فی كلا الموضوعین راجعان الى الظن. ر. ك: منتهی الدرایه ٧/ ٧١٧.

٢- عطف علی فاعل «دل» و المعنی هكذا حيث دل قوله (ع) «لا، حتى يستيقن انه نام» باطلاقه علی عموم النفي لصوره الافاده و دل قوله (ع) بعده و لا ينقض اليقين بالشك ان الحكم في المغيب اعني في قوله «لا» هو مطلقا عدم نقض اليقين بالشك ای و لو حصل الظن بالخلاف حتى يستيقن انه قد نام. ر. ك: عنایه الاصول ٥/ ٢٢٢.

بالشك) أن الحكم في المعنى مطلقا هو عدم نقض اليقين بالشك، كما لا يخفى [١].

- شرح :

جمله «لكن تنقضه بيقين آخر» قرینه بر این است که مقصود از «شك» در جمله اول، همان «عدم اليقين (١)» می باشد.

[١]- ب: شاهد دیگر در صحیح اول زراره وارد شده که مفصلا در جلد پنجم ایضاح الکفایه - صفحه ٢٣٦ - درباره اش بحث کردیم و اینک اجمالا به توضیح آن می پردازیم:

«قال: قلت له: الرجل ينام و هو على وضوء أ يوجب الخفقه و الخفقتان عليه الوضوء...».

زراره: به امام علیه السلام عرض کردم مردی درحالی که وضو دارد، می خوابد آیا یک چرت و دو چرت، باعث بطلان وضو می شود (٢)؟ کأن زراره از امام علیه السلام سؤال می کند: آیا نام آن عمل - خفقه و خفقتان - هم «نوم» است؟

امام علیه السلام: یا زراره قد ينام العين و لا ينام القلب و الاذن و اذا نامت العين و الاذن فقد وجوب الوضوء، قلت فان حرّك في جنبه شيء و هو لا يعلم....

زراره: اگر نوم به این مقدار، محقق شده که اگر در کنار آن نائم، چیزی حرکت داده شود، مثلا کسی راه برود یا حرکت کند آن شخص نائم متوجه نمی شود و آن را حس نمی کند، آیا این امر، اماره بر تحقق نوم و ناقض وضو هست یا نه؟

امام علیه السلام: قال لا، حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين.

ص: ٦٧

١- ممکن است کسی بگوید: حکم «وهم» به طریق اولی برای ما مشخص است لکن باید حکم «مظنه» را مشخص نمود که ما گفتیم: جمله دوم، قرینه بر این است که مراد از شك در جمله اول، همان عدم اليقين است.

٢- اینکه زراره می گوید «الرجل ينام»، یعنی واقعا آن مرد به خواب فرومی برد؟ خیر! بلکه به قرینه «الخفقه و الخفقتان» می گوئیم: مراد، این است که او مشرف به خواب می شود و مقدمه خوابش فراهم می گردد.

و قد استدل عليه ايضا بوجهين آخرين: الأول: الإجماع القطعي على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف على تقدير اعتباره من باب الاخبار.

و فيه: إنه لا وجه لدعواه و لو سلم اتفاق الاصحاب على الاعتبار، لاحتمال أن يكون ذلك من جهة ظهور دلاله الأخبار عليه [١].

- شرح :

امام عليه السّلام در پاسخ سؤال، ترك استفصال(١) نموده و فرموده اند: آن حرکت- فان حرّك في جنبه شىء - چه حالتی برای آن فرد ایجاد کرده آیا ایجاد «ظن» نموده یا موجد «شك» بوده، یعنی: امام عليه السّلام در جواب، بدون اینکه استفصال نمایند و فرقی بین آن فروض، قائل شوند، فرموده اند: «لا» حتی یستیقن انه قد نام

نفس جواب هم دال بر این است که باید یقین به نوم و قطع برخلاف حالت سابقه پیدا شود.

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدس سرّه

[١]- مرحوم شیخ، دو دلیل اقامه نموده اند که مقصود از «شك»- در باب استصحاب- «خلاف یقین» هست:

١- اجماع قطعی، قائم شده که اگر استصحاب از باب روایات(٢)- و تعبد- حجت باشد، فرقی بین ظن، شك و وهم وجود ندارد.

ص: ٦٨

١- لا- حاجه الى ترك الاستفصال في استظهار الاطلاق بل صراحة قوله عليه السلام: «حتى يستيقن» في التحديد و كون غايه وجوب اعاده الموضوع هي الاستيقان بالنوم كافيه في اراده خلاف اليقين من الشك و مغنيه عن اثباتها بالاطلاق المنوط بترك الاستفصال. كما ان الشيخ(قده) لم يتمسك بهذا الاطلاق حيث قال: «و منها قوله عليه السلام: حتى يستيقن فانه جعل غايه وجوب الموضوع الاستيقان بالنوم و مجىء امر بين منه». ر. ك: منتهى الدرايه ٧/ ٧١٦.

٢- نه از باب «ظن».

الثانی: إن الظن الغير المعبر، إن علم بعدم اعتباره بالدلیل، فمعناه أن وجوده كعدمه عند الشارع، و أن كلما يترتب شرعا علی تقدیر عدمه فهو المترتب علی تقدیر وجوده، و إن كان مما شك فی اعتباره، فمرجع رفع الید عن الیقین بالحکم الفعلی السابق بسببه إلى نقض الیقین بالشك، فتأمل جيدا [۱].

- شرح :

مصنف قدس سره: برفرض که چنان اتفاقی، مسلم باشد به عنوان اجماع نمی تواند دلیل، واقع شود بلکه از جهت این است که روایات- لا- تنقض و امثال آن- در اعم از شک، وهم و ظن ظهور دارد و اجماع در موردی اصالت دارد که مستند به روایت نباشد (۱) اما اگر قطعا یا احتمالا به روایت یا روایاتی، مستند شد در این صورت، اجماع، نقشی ندارد بلکه باید همان روایت را ملاحظه نمود و ما گفتیم اخبار باب در «اعم» ظهور دارد.

[۱]- ۲: کأن شیخ اعظم قدس سره در دلیل دوم، چنین فرموده اند: در موردی که «شک»- به معنای احتمال متساوی الطرفین- در بقاء حالت سابقه داشته باشیم که بحث و مشکلی مطرح نیست و آن جایی هم که ظن به بقاء حالت سابقه داشته باشیم- یعنی: وهم به خلاف حالت سابقه- مسأله اولویت، مطرح است یعنی: اگر در صورت شک در بقاء، استصحاب جاری نمائید، در حالت ظن به بقاء به طریق اولی استصحاب، جاری می شود اما آنچه محل شک و بحث می باشد، این است که: اگر ظن به خلاف حالت سابقه داشته باشیم، آیا استصحاب، جاری می شود یا نه؟

سؤال: ظن به خلاف حالت سابقه از چه طریقی حاصل شده؟

جواب: اگر از طریق اماره معتبری، ظن به خلاف، حاصل شده، بدون تردید «اماره معتبر» بر استصحاب، مقدم است پس باید چنین فرض نمائیم که:

اگر اماره غیر معتبری برخلاف حالت سابقه، قائم شده باشد، استصحاب، جاری می شود یا نه؟

ص: ۶۹

۱- یعنی: اجماع، «مدرکی» نباشد- نگارنده.

شیخ اعظم قدس سره: استصحاب، جاری می شود و دلیل ما این است که:

اماره غیر معتبر بر دو گونه است: الف: گاهی به عدم اعتبار آن یقین داریم مانند قیاس (۱) و استحسان.

ب: گاهی اماره غیر معتبر به نحوی است که نه دلیلی بر اعتبارش قائم شده نه دلیلی بر عدم اعتبارش بلکه مردد هستیم که معتبر است یا نه پس اماره غیر معتبر بر دو گونه شد.

به نظر شیخ اعظم قدس سره معنای یقین به عدم اعتبار اماره، این است که: وجودش «کالعدم» می باشد یعنی: فرض کنید آن اماره وجود ندارد، به این معنا که:

هر حکمی که با عدم آن اماره بود با وجودش هم مطرح است و یکی از آثار نبودن آن اماره، جریان استصحاب بود، اکنون هم که یقین به عدم اعتبارش دارید و معنایش این است که وجودش را «کالعدم» فرض کنید، مفهومش این است که: همان اثری که بر نبودن آن اماره، مترتب بود- الی منها الاستصحاب- بر وجودش مترتب نمائید (۲).

اما اگر مردد شدید که اماره ای معتبر است یا نه، به نظر ایشان از جهت بقا و عدم بقاء حالت سابقه، ظن به خلاف دارید اما آن ظن، ظنی است که پشتوانه ای ندارد و نمی دانید معتبر است یا نه، در حقیقت اگر بخواهید برخلاف حالت سابقه رفتار نمائید، نقض یقین به شک نموده اید زیرا پشتوانه ظن مذکور، شک است و نمی دانید، معتبر است یا نه و معنای شک در اعتبار و عدم اعتبار یک اماره، این است که چنانچه بخواهید با وجود آن اماره، حالت سابقه را نقض کنید، نقض یقین به شک نموده اید نه نقض یقین به ظن و نفس اخبار «لا تنقض» دال بر این مطلب است.

ص: ۷۰

۱- روایات فراوانی در مذمت قیاس، وارد شده و یقین داریم، قیاس در مسلک شیعه حجیت ندارد.

۲- به ذهن کسی خطور نکند که: وجود آن اماره، مانع جریان استصحاب است.

و فيه: إن قضيه عدم اعتباره لالغائه أو لعدم الدليل على اعتباره لا تكاد تكون إلا عدم إثبات مظنونه به تعبدا، ليرتب عليه آثاره شرعا، لا ترتيب آثار الشك مع عدمه، بل لا بد حينئذ في تعيين أن الوظيفة أي أصل من الأصول العمليه من الدليل، فلو فرض عدم دلالة الاخبار معه على اعتبار الاستصحاب فلا بد من الانتهاء إلى سائر الأصول بلا شبهه و لا ارتياب(١)، و لعله أشير إليه بالأمر بالتأمل، فتأمل جيدا [١].

- شرح :

قوله: فتأمل جيدا(٢).

[١]- مصنف قدس سره دليل دوم شيخ اعظم را هم نپذيرفته اند و نکته اش اين است كه:

آيا اگر يقين به عدم اعتبار اماره ای داشتيم- يا شك در اعتبارش داشتيم- معنایش اين است كه وجودش «كعدم» است؟

خير! بلکه مفهومش اين است كه: آن اماره نمی تواند مفاد خود را اثبات نماید به عبارت ديگر: معنای عدم اعتبار قیاس یا معنای اینکه فلان اماره، مشکوک الاعتبار

ص: ٧١

١- و ملخصه ان قيام الدليل على الغاء الظن او عدم قيام الدليل على اعتباره و كونه مشكوك الاعتبار لا يخرج الظن عن كونه ظنا لاستحاله انقلاب الشيء عما هو عليه بالضرورة فاذا فرض كون الظاهر من الشك في الاخبار ما هو المصطلح لاهل المعقول لا معنى للقول بدلاله الاخبار على الاخذ بالحاله السابقه في صوره الظن بالخلاف لعدم الموضوع ح كى يترتب عليه حكمه فلا بد من الانتهاء الى سائر الاصول ان كان في البين اصل او العمل بنفس الظن على سبيل الاحتياط لا على وجه التدين. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ٢/ ٢٩٢.

٢- لعله اشاره الى منع صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن اليقين السابق بالظن المشكوك الاعتبار اذ لا بد في صدقه من اتحاد متعلق اليقين و الشك حتى يكون الشك في بقاء نفس ما كان على يقين منه، و من المعلوم ان الشك هنا لم يتعلق بالمتيقن السابق بل تعلق بامر آخر و هو حجيه الظن، فرفع اليد عن اليقين ح نقض لليقين بالظن لا- بالشك. «و الحاصل»: ان المشكوك هو الحجيه، و هي غير المتيقن السابق، فلم يتحد متعلقا لليقين و الشك، فتدبر. ر. ك: منتهى الدرايه ٧/ ٧٢٠.

می باشد، چنین است که: نمی توانند طریقی برای اثبات مفاد خودشان باشند(۱) اما اینکه نمی توانند مانع جریان استصحاب شوند، علتش چیست؟

ممکن است همان قیاسی که علم به عدم اعتبارش داریم از نظر جریان استصحاب، مانع آن شود اما نباید گفت اکنون که مانع استصحاب شد، معنایش این است که قیاس، حجت است بلکه مانع استصحاب می شود و شما به اصالت البرائت(۲) تمسک کنید. معنای عدم اعتبار قیاس، این نیست که وجود قیاس «کالعدم» هست و هر معامله ای که با عدم قیاس می شد با وجود قیاس هم بشود بلکه مفهومش این است که: قیاس نمی تواند برای اثبات حکم، نقشی داشته باشد و مدلول خود را ثابت کند اما اینکه نمی تواند مانع استصحاب شود، دلیلش چیست؟ بلکه ممکن است همان قیاسی که عدم اعتبارش معلوم است از نظر جریان استصحاب، صلاحیت مانعیت داشته باشد و معنای مانعیتش این است که باید از استصحاب، رفع ید نمود نه اینکه به جای آن هم قرار گیرد بلکه به جای آن باید [به اختلاف موارد] به سائر اصول عملیه رجوع نمود.

قوله: «و لعله اشیر الیه(۳) بالامر بالتأمل(۴) فتأمل جيدا».

ص: ۷۲

۱- یعنی: آن اماره برای اثبات مفاد خودش صلاحیت ندارد.

۲- یا سائر اصول عملیه.

۳- ای: اشیر الی الاشکال المزبور و هو عدم اقتضاء الظن غیر المعتمد للعقد الايجابي اعنی ترتیب آثار الشک علیه، و ضمیر «لعله» للشأن.

۴- الف: حیث قال الشیخ الاعظم: «و ان کان- یعنی الظن غیر المعتمد- مما شک فی اعتباره فمرجع رفع الید عن الیقین بالحکم الفعلی السابق بسببه الی نقض الیقین بالشک، فتأمل جدا».[ر. ک: منتهی الدرایه ۷/ ۷۲۳. --ب: حیث قال فی آخر کلامه المتقدم فتأمل جدا ... الخ و لکنه بعید علی الظاهر لمکان لفظه جدا فان الامر بالتأمل انما یکون اشاره الی شیء اذا لم ینضم الیه لفظه جدا او جيدا و نحوهما. ر. ک: عنایه الاصول ۵/ ۲۲۵.

تمه: لا- یذهب علیک أنه لا بد فی الاستصحاب من بقاء الموضوع، و عدم أماره معتبره هناک و لو علی وفاقه، فها هنا مقامان [۱].

- شرح :

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی در کتاب شرح کفایه الاصول (۱) در پایان بحث مذکور- و بعد از عبارت ... فتأمل جیدا- نکته ای را بیان کرده اند که «نگارنده» عین آن عبارت را نقل می کند:

«و یمکن ان یقال ان اخبار الباب علی تقدیر اختصاصها بالشک بمعنی التسویه تدل علی اعتبار الاستصحاب فیما کان المظنون بقاءه بالفحوی ضروره انه اذا لم یجز نقض الیقین بالشک فلا یجوز نقضه بالوهم بطریق اولی و بضمیمه عدم القول بالفصل بین الظن بالبقاء و الظن بالارتفاع یتم المطلوب او یقال ان الشک انما اخذ فی موضوع الاصول من اجل کونه موجبا للتحیر و عدم کونه موصلا و محرزا لا- من حیث کونه صفة خاصه للنفس فکل ما کان كذلك فهو ملحق بالشک حکما و ان لم یکن عینه موضوعا».

[۱]- تذکر: تنبیهات بحث استصحاب پایان پذیرفت.

مصنف قدس سره تحت عنوان «تمه» درباره دو امر دیگر بحث می کنند که بدون آن دو، استصحاب، جاری نمی شود:

الف: آیا در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است یا نه و اصولا معنای بقاء موضوع چیست؟

ب: اگر اماره معتبری با استصحاب معارضه نماید، علت تقدم اماره بر استصحاب چیست (۲)؟

ص: ۷۳

۱- صفحه ۲ / ۲۹۲.

۲- لازم به ذکر است که اگر اماره معتبری بر وفق استصحاب داشته باشیم، استصحاب حجیت ندارد و جریان پیدا نمی کند.

المقام الأول: إنه لا- إشكال في اعتبار بقاء الموضوع بمعنى اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنه موضوعا، كاتحادهما حكما، ضروره أنه بدونه لا- يكون الشك في البقاء بل في الحدوث، و لا- رفع اليد عن اليقين في محل الشك نقض اليقين بالشك، فاعتبار البقاء بهذا المعنى لا- يحتاج إلى زياده بيان وإقامه برهان، والاستدلال عليه باستحاله انتقال العرض إلى موضوع آخر لتقومه بالموضوع و تشخصه به غريب، بداهه أن استحاله حقيقه غير مستلزم لاستحاله تعبدا، و الالتزام بآثاره شرعا(1) [1].

- شرح :

مقام اول در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است

اشاره

[1]- مسلما در جریان استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است. اگر بقاء موضوع را معنا نمائیم، نکته اعتبارش هم برای شما مشخص می شود.

مکررا گفته ایم که در دلیل استصحاب، کلمات «یقین و شک» ذکر شده و آن دو کلمه، ما را هدایت می کند که در استصحاب، مسأله «قضیه»، «موضوع و محمول» مطرح است زیرا یقین به امر «تصوری» تعلق نمی گیرد مثلا یقین به «زید» متعلق نمی شود بلکه یقین به امر «تصدیقی»- و قضیه- تعلق می گیرد.

خلاصه: ذکر کلمه یقین و شک در دلیل استصحاب، ما را هدایت می کند که یک قضیه متیقنه و یک قضیه مشکوکه، مطرح است.

از کلمه «نقض» هم که در دلیل استصحاب، وارد شده، استفاده می کنیم که باید آن دو قضیه از نظر موضوع و محمول، متحد باشند، اگر دو قضیه به نحو «زید قائم» و

ص: ۷۴

۱- و للمصنف فی الحاشیه اشکال آخر علی هذا الاستدلال و تبعه جمع، و هو اشکال الاخصیه، قال فیها: «مع أنه اخص من المدعی، فان المستصحب لیس دائما من مقولات الاعراض، بل ربما یکون هو الوجود، و لیس هو من احدى المقولات العشر، فلا جوهر بالذات و لا عرض و ان کان بالعرض...». ر. ک: منتهی الدرایه ۷ / ۷۳۲.

«عمر و قائم» داشته باشیم (۱) - که احدهما متیقن و دیگری مشکوک باشد - آن دو، ارتباطی به یکدیگر ندارند و عنوان نقض یقین به شک تحقق پیدا نمی کند. و همچنین اگر دو قضیه داشته باشیم که محمولشان مختلف باشد و فرضاً احدهما متیقن و دیگری مشکوک باشد (۲)، عنوان نقض یقین به شک تحقق پیدا نمی کند.

خلاصه: کلمه نقض و به تعبیر دیگر مسأله شک در بقا - که در استصحاب، معتبر است - ما را هدایت می کند که باید قضیه متیقنه و مشکوک «موضوعاً و حکماً» متحد باشند و مقصود ما از «بقاء موضوع» چیزی غیر از آن نیست و دلیل ما هم نفس روایات - و لا تنقض یقین بالشک - می باشد لکن بعضی خواسته اند در آن مسأله تعبدی، دلیل عقلی اقامه نمایند (۳) لذا گفته اند:

دلیل اینکه در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر می باشد، این است که: انتقال عرض از موضوعی به موضوع دیگر، محال است، حیات و اساس عرض به معروض تقوّم دارد - تشخّص عرض به معروضش هست - لذا چگونه امکان دارد، عرضی که حقیقت

ص: ۷۵

-
- ۱- که موضوعشان مختلف است.
 - ۲- مانند: «زید قائم» و «زید عادل».
 - ۳- المستدل شیخنا الاعظم «ره» حیث قال: و الدلیل علی اعتبار هذا الشرط فی جریان الاستصحاب واضح لانه لو لم يعلم تحققه لا- حقاً فاذا ارید ابقاء المستصحب العارض له المتقوم به فاما ان یبقی فی غیر محل و موضوع و هو محال، و اما ان یبقی فی موضوع غیر الموضوع السابق، و من المعلوم ان هذا لیس ابقاء لنفس ذلك العارض و انما هو حکم بحدوث عارض مثله فی موضوع جدید فیخرج عن الاستصحاب بل حدوثة للموضوع جدید کان مسبوفاً بالعدم فهو المستصحب دون وجوده و بعبارة اخرى ... الخ، و اعترضه جماعه من تلامذته بما اشار اليه المصنف «ره» من ان المراد بالابقاء ان كان هو البقاء الحقيقي تم ما ذکر اما لو كان المراد منه الابقاء التعبدی ... ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۲۶.

و اما بمعنی إحراز وجود الموضوع خارجا، فلا- يعتبر قطعا فی جریانه لتحقق أركانہ بدونہ، نعم ربما يكون مما لا بد منه فی ترتیب بعض الآثار، ففی استصحاب عداله زيد لا يحتاج إلى إحراز حياته لجواز تقلیده، و إن كان محتاجا إليه فی جواز الاقتداء به أو وجوب إكرامه أو الانفاق عليه [۱].

- شرح :

وجودیه اش به معروض، مقوم است، همان عرض به معروض دیگری انتقال پیدا کند(۱) و لذا برای حفظ آن قاعده عقلیه(۲) می گوئیم: باید معروض، باقی باشد و عوض نشده باشد.

مصنف قدس سره: آیا بحث ما در یک مسأله عقلیه- و درباره انتقال حقیقی عرض- هست؟ خیر! ما درباره یک مسأله تبعدی بحث می کنیم.

سؤال: آیا «تعبدا» امکان ندارد عرضی که مربوط به یک معروض است، نسبت به معروض دیگر ثابت شود؟

جواب: تکوینا و حقیقتا چنان مسأله ای امکان پذیر نیست اما «تعبدا»(۳) مانعی ندارد.

خلاصه: مطرح نمودن یک دلیل عقلی در بحث تبعدی وجهی ندارد بلکه همان روایات، دال بر اشتراط بقاء موضوع در استصحاب است.

[۱]- بعضی بقاء موضوع را به نحو دیگر معنا کرده و گفته اند: معنای آن، اتحاد قضیتین نیست بلکه معنایش این است که: مستصحب- که عبارت از قضیه متیقنه هست- اگر معروضی داشته باشد باید در زمان اجرای استصحاب، نسبت به وجود خارجی آن معروض یقین داشته باشیم فرضا اگر بخواهیم عدالت زيد را استصحاب نمائیم، می گوئیم:

«زيد عادل» قضیه متیقنه است و معروض عدالت زيد، حیات و وجود خارجی او هست یعنی: «زيد الموجود عادل»، آن وجود خارجی، معروض و موضوع برای آن قضیه متیقنه هست یعنی: «زيد المتصف بالوجود عادل» و هر زمانی که شما بخواهید عدالتش

ص: ۷۶

- ۱- و معروض دیگری مقوم تشخیص آن عرض شود.
- ۲- استحاله انتقال عرض از معروضی به معروض دیگر.
- ۳- تعبد به معنای ترتیب اثر.

و إنما الإشكال كله في أن هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف؟ أو بحسب دليل الحكم؟

أو بنظر العقل؟ فلو كان مناط الاتحاد هو نظر العقل فلا مجال للاستصحاب في الأحكام، لقيام احتمال تغير الموضوع في كل مقام شك في الحكم بزوال بعض خصوصيات موضوعه، لاحتمال دخله فيه، و يختص بالموضوعات، بداهه أنه إذا شك في حياه زيد شك في نفس ما كان على يقين منه حقيقه، بخلاف ما لو كان بنظر العرف أو بحسب لسان الدليل، ضروره أن انتفاء بعض الخصوصيات و إن كان موجبا للشك في بقاء الحكم لاحتمال دخله في موضوعه، إلا أنه ربما لا يكون بنظر العرف و لا في لسان الدليل من مقوماته.

- شرح :

را استصحاب نمائید، اولین شرطش این است که یقین داشته باشید، زید، وجود خارجی دارد و چنانچه در حیات و ممات او مردد باشید، نمی توانید عدالت زید را استصحاب کنید.

خلاصه: در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است و معنای بقاء موضوع، این است که باید وجود خارجی موضوع، محرز باشد تا بتوان استصحاب نمود.

مصنف قدس سره: سؤال: عدالت زید را برای چه اثری استصحاب می کنید؟

جواب: گاهی عدالت او را برای اثبات اثری استصحاب می نمائید که در آن اثر، وجود خارجی زید، لازم است مانند اجرای استصحاب عدالت زید به منظور اقتدا به او یا اکرام او.

اگر استصحاب به منظور آثار مذکور و اشباه آن، جاری شود، باید وجود زید احراز شود اما اگر اثری بر عدالت زید، مترتب بود، بدون اینکه حیات و وجود خارجی او مدخلیت داشته باشد در این صورت هم باید وجود او احراز شود؟ خیر!

مثال: فرض کنید تقلید میت، جائز است و شما یقین به وجود زید ندارید آیا در فرض مذکور مانعی دارد که عدالت او را استصحاب کنید؟ خیر! لذا از جریان استصحاب، معلوم می شود بقاء موضوع به معنای اخیر، معتبر نیست و مدخلیتی ندارد.

ص: ۷۷

كما أنه ربما لا يكون موضوع الدليل بنظر العرف بخصوصه موضوعا، مثلا إذا ورد (العنب إذا غلى يحرم) كان العنب بحسب ما هو المفهوم عرفا هو خصوص العنب، ولكن العرف بحسب ما يرتكز في أذهانهم و يتخلونه من المناسبات بين الحكم و موضوعه، يجعلون الموضوع للحرمة ما يعم الزبيب و يرون العنبيه و الزبيبيه من حالاته المتبادله، بحيث لو لم يكن الزبيب محكوما بما حكم به العنب، كان عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه، و لو كان محكوما به كان من بقائه، و لا ضير في أن يكون الدليل بحسب فهمهم على خلاف ما ارتكز في أذهانهم بسبب ما تخلوه من الجهات و المناسبات فيما إذا لم تكن بمثابه تصلح قرينه على صرفه عما هو ظاهر فيه [1].

- شرح :

حاکم به اتحاد قضیتین در باب استصحاب کیست؟

[1]- گفتیم در استصحاب، بقاء موضوع و اتحاد قضیتین، معتبر است لکن بحث فعلی، این است که: حاکم به اتحاد دو قضیه، آیا عرف است یا عقل یا همان دلیلی که اصل حکم را ثابت می کند (1)؟

اگر حاکم- و میزان- عقل باشد باید از اجرای استصحابات حکمیه صرف نظر نمود (2) زیرا قضیتین از نظر عقل، متحد نیستند.

چرا تردید می شود که وجوب نماز جمعه، باقی هست یا نه؟

ص: ۷۸

۱- الف: سه معیار مذکور هم معمولا با یکدیگر اختلاف دارند. ب: فعلا در مقام ثبوت بحث می کنیم.

۲- « زیرا در نظر دقیق عقلی لا بد جهت شک یا احتمال فقدان شرط یا وجود مانع است و همه آن ها از نظر عقل در موضوع مدخلیت دارند و لا- بد موضوع در حال شک، غیر آن موضوع است در حال یقین و الا اگر به جمیع شرائط و موانع، همان موضوع باشد لا- بد شک، محقق نمی شود و بنابراین، استصحاب، موقوف و منحصر می شود به موضوعات خارجی، مانند حیات و عدالت زید زیرا در آن ها موضوع به حسب نظر دقیق عقلی هم واحد است و او زید است در حال یقین و شک». ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۲۸۷.

اگر خصوصیات آن تغییر نکرده پس نباید در بقاء حکم تردید شود، اینکه مردم می شویم لا- بد به جهت این است که خصوصیاتش عوض شده، فرضاً آن موقع، زمان حضور معصوم علیه السلام بوده ولی فعلاً- زمان غیبت است پس اگر خصوصیات مسئله، تغییر کرده، عقلاً دو قضیه، متحد نیستند و نمی توان گفت نماز جمعه، واجب است، هم متیقن است و هم مشکوک بلکه باید گفت: «صلاه الجمعه فی عصر الحضور متیقنه و صلاه الجمعه فی عصر الغیبه مشکوکه» و قضیتین مذکورین از نظر عقل، متحد نیستند.

خلاصه: اگر ملاک «عقل» باشد در هیچ یک از احکام فقهیه نمی توان استصحاب جاری نمود مگر اینکه در نسخ تردید داشته باشید که در آن، اصالت عدم نسخ، جاری می شود که شاید ارتباطی هم به استصحاب نداشته باشد.

با توجه به بیان مذکور، جریان استصحاب در موضوعات خارجی، منحصر می شود، فرضاً دیروز نسبت به حیات زید یقین داشتیم، امروز در بقاء آن مردم می شویم لذا استصحاب جاری می نمائیم.

اگر ملاک «عرف» یا «لسان دلیل» باشد، استصحاب در احکام کلیه هم جریان پیدا می کند(۱).

ص: ۷۹

۱- «... به خلاف اینکه معیار، نظر عرف یا لسان دلیل باشد که در احکام شرعیه مثل وجوب صلات جمعه بر مکلفین به حسب عرف و لسان دلیل، موضوع واحد است و آن مؤمنین است در یا ایها الذین آمنوا اذا نودی للصلاه من یوم الجمعه فاسعوا الی ذکر الله (الخ) و حضور و غیبت امام از حالات و صفات موضوع است که در لسان دلیل شرط موضوع نشده و کذلک به حسب عرف هم موضوع در حال یقین و شک، واحد است و استصحاب، جاری هست پس نظر عرف و ملاحظه لسان دلیل در معیار بودن در باب استصحاب (اوسع) می باشند از نظر عقل و کذلک نظر عرف از ملاحظه لسان دلیل هم (اوسع) می باشد زیرا...». ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۲۸۷.

سؤال: آیا در «ما نحن فیه» بین عرف و لسان دلیل هم تفاوتی هست؟

جواب: مثلاً- دلیلی به نحو «العنب اذا غلی یحرم» وارد شده یعنی: عنب وقتی غلیان پیدا کرد، اتصاف به حرمت پیدا می کند، موضوع دلیل مذکور، عنب است لکن «دلیلاً» شامل زیب نمی شود زیرا عنب از نظر دلیل با زیب، مغایر است لذا شما تردید می نمائید که زیب هم همان حکم را دارد یا نه و نمی توانید بگوئید: نفس دلیل مذکور، شاملش می شود چون دلیل در مورد عنب، وارد شده اما عرفاً بعید نیست بگوئیم همان دلیل، شامل زیب هم می شود منتها نه به جهت اینکه معنای عنب توسعه دارد و شامل زیب هم می شود، چون عرف هم حکم می کند کأنّ عنب، غیر از زیب است اما درعین حال، خود عرف هم دارای معیارها و مناسباتی هست و چنین قضاوت می کند که: تغایر عنب و زیب فقط در دو حالت ییوست و رطوبت است و آن دو حالت، چیزی نیست که مقتضی تغایر و تشتم حکم باشد لذا اگر به عرف مراجعه نمائیم چه بسا او بدون تمسک به استصحاب می گوید: حکمی که برای عنب، ثابت شده برای زیب هم ثابت است و اگر بخواهیم با شما مماشات نمائیم، می گوئیم: همان حکمی که برای عنب هست به کمک استصحاب برای زیب هم ثابت می کنیم (۱).

خلاصه: اگر حاکم به اتحاد دو قضیه، عرف یا لسان دلیل باشد، نتیجه اش مختلف است به نحوی که بیان کردیم.

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی در کتاب شرح کفایه الاصول خویش - صفحه ۲۹۶ - بعد از عبارت مذکور مصنف - ... عما هو ظاهر فیه - کأنّ به خلاصه گیری و ذکر امثله ای پرداخته اند که «نگارنده» توجه شما را به آن جلب می نماید:

ص: ۸۰

۱- چون بین قضیتین، تغایری نیست.

و لا- يخفى أن النقض و عدمه حقيقه يختلف بحسب الملحوظ من الموضوع، فيكون نقضا بلحاظ موضوع، و لا- يكون بلحاظ موضوع آخر، فلا بدّ في تعيين أن المناط في الاتحاد هو الموضوع العرفي أو غيره، من بيان أن خطاب (لا تنقض) قد سبق بأى لحاظ؟

فالتحقيق أن يقال: إن قضيه إطلاق خطاب (لا- تنقض) هو أن يكون بلحاظ الموضوع العرفي، لأنه المنساق من الإطلاق في المحاورات العرفيه و منها الخطابات

- شرح :

«و الحاصل انه بناء على كون المناط هو نظر العرف لا بد في جريان الاستصحاب في كل مورد من حكم العرف باتحاد القضيتين بان قالوا كان كذا سواء علم كون المشار اليه بالدقه العقلية او بحسب مفاد الادله موضوعا ام لم يعلم الا ان يقوم دليل على خلاف مقتضى الاستصحاب كما في الانسان بعد الموت حيث ان العرف يحكمون باتحاد مورد النجاسه و الطهاره و لذا يقولون ارتفع طهارته بالموت و ان كان بالدقه العقلية موضوعهما مختلفين و هكذا في اكثر الاحكام المترتبه في الادله الشرعيه على موضوع الحيّ يحكم العرف بكون الموضوع اعم منه و من الميت كما في جواز التقليد عند بعض و حليه النظر و اللمس و النجاسه في الكلب و الخنزير بل في غير الاحكام كالكرية و القله و الامور السيواله و في كل مورد لم يحكم باتحاد القضيتين لم يجر فيه و ان كان الموضوع باقيا بالدقه العقلية و بناء على ان المدار على الدليل فلا بدّ من ملاحظه ما يستفاد من الدليل كونه موضوعا فلو ورد الماء المتغير نجس لاستفيد ان الموضوع هو المجموع المركب فاذا زال التغير زال الموضوع فزال الحكم و لو ورد الماء نجس اذا تغير لاستفيد ان الموضوع هو نفس الماء و التغير عله لتحقق النجاسه فيه من غير ان يكون بقائه دخيلا- في بقائها فلو كان للدليل اطلاق محكم فيكفى عن الرجوع الى الاستصحاب بل لا يجوز معه الرجوع اليه و الا فيجرى و لازم هذا الوجه عدم جريان الاستصحاب فيما اذا كان الدليل ليا او لفظيا مجملا من جهة بيان الموضوع لعدم امكان احراز الموضوع ح و الى ما ذكرنا اشار بقوله: و لا يخفى ان النقض و عدمه

ص: ٨١

الشرعیه، فما لم یکن هناك دلالة علی أن النهی فیہ بنظر آخر غیر ما هو الملحوظ فی محاوراتهم، لا محیص عن الحمل علی أنه بذاک اللحاظ، فیکون المناط فی بقاء الموضوع هو الاتحاد بحسب نظر العرف، و إن لم یحرز بحسب العقل أو لم یساعده النقل، فیسصحب مثلاً ما [یثبت] ثبت بالدلیل للعنب إذا صار زیبیا، لبقاء الموضوع و اتحاد القضیتین عرفاً، و لا یستصحب فیما لا اتحاد کذلک و إن کان هناك اتحاد عقلاً، كما مرت الإشاره إلیه فی القسم الثالث من أقسام استصحاب الکلی، فراجع (۱) [۱].

- شرح :

[۱]- بحث فعلی در مقام اثبات است نه ثبوت، یعنی: باید معین شود که کدام یک از سه معیار مذکور در باب استصحاب، حاکم است، آیا عرف، نسبت به اتحاد قضیتین حکم می کند یا عقل یا لسان دلیل؟

باید مشخص شود که دلیل استصحاب که در روایات، حرمت نقض یقین به شک است (۲) به چه نحو سوق داده شده یعنی: مراد از نقض، نقض «عند العقل» است یا «عند العرف» یا اینکه به لحاظ «لسان دلیل» است و هرچه در لسان دلیل، اخذ شده، همان موضوع است و مناط، بقاء او است.

«حق» این است که تمام خطابات شرعیه به طریق محاورات عرفیه است و شارع مقدس در محاورات شرعیه، سبک خاصی را رعایت نکرده بلکه روش او هم به نحو متعارف است پس الفاظ خطابات بر معنای عرفی، حمل می شود- البته تا وقتی قرینه ای برخلاف، قائم نشده- پس نهی شارع و «لا تنقض» به چیزی متعلق است که عرفاً نقض بر آن صدق نماید و در آن حجت است تا زمانی که قرینه ای بر خلافش قائم شود پس در آن جائی که عرفاً موضوع، باقی هست که ثبوت حکم را بقاء آن و عدم ثبوت آن را ارتفاع و نقض تعبیر نمایند، استصحاب، جاری هست و لا تنقض صادق می باشد گرچه عقلاً و

ص: ۸۲

۱- «نگارنده» در توضیح عبارت مذکور از درس سائر اساتید معظم نیز استفاده نموده.

۲- یعنی: لا تنقض یقین بالشک.

به حسب لسان دلیل، موضوع، مشکوک باشد زیرا مناط صدق «لا تنقض»، عرفی است و فرض، این است که نقض صدق می نماید.

و در موردی هم که عرفا بقا و ارتفاع، صدق ننماید و موضوع، واحد نباشد، استصحاب جاری نیست گرچه عقلا موضوع، واحد باشد، مانند استصحاب و وجوب که در نظر عقل، استصحاب، مرتبه ضعیفی از طلب است و وجوب، مرتبه قویه طلب می باشد و قوی و ضعیف در نظر عقل از جنس واحدند(۱).

خلاصه: معیار و مناط در بقا و وحدت موضوع، عرف است نه دقت عقلی و نه لسان دلیل شرعی.

تذکر: به ذهن کسی خطور نکند که در «ما نحن فیه» نسبت بین نظر عرف و عقل، عموم و خصوص مطلق است یعنی: ۱- در هر موردی عقل، حکم به اتحاد نماید، عرف هم به همان حکم می کند. ۲- و در بعضی از موارد، عقل حکم نمی کند ولی عرف حکم می نماید.

گاهی با مواردی مواجه می شویم که اگر به عقل رجوع نمائیم، حکم به اتحاد دو قضیه می نماید و می گوید استصحاب، جاری هست اما عرف در همان مورد یا موارد، قائل به تغایر است.

مثال: در استصحاب کلی قسم ثالث، امثله ای را ذکر کردیم از جمله، اینکه: فرضا یقین داریم، فلان شیء، واجب بوده و اکنون هم یقین به ارتفاع آن وجوب داریم لکن احتمال می دهیم در همان حال وجوب(۲)، استصحاب هم بوده(۳)، در این صورت اگر به عقل

ص: ۸۳

۱- تفصیل مثال مذکور را در چند سطر بعد بیان می کنیم.

۲- یا مقارن ارتفاع وجوب.

۳- استصحاب، جانشین وجوب شده، در بحث استصحاب کلی قسم ثالث گفتیم چون نمی شود استصحاب و وجوب- هر دو- در یک لحظه باشند، مصنف مجبور شدند بگویند: ملاک استصحاب، موجود بوده و ... ر. ک: ایضاح الکفایه ۵/ ۳۷۶.

رجوع نمائیم او بین وجوب و استحباب، تغایری قائل نیست بلکه آن‌ها را دو مرتبه قوی و ضعیف از طلب می‌داند(۱) و یک حقیقت محسوب می‌کند اما اگر به عرف مراجعه نمائیم او وجوب و ندب را متغایر می‌داند(۲) و اختلافشان فقط به تفاوت رتبه نیست بلکه آن‌ها دو حقیقت متغایر هستند.

نتیجه: بین نظر عرف و عقل، عموم و خصوص من وجه است یعنی: در بعضی از موارد، عرف، حکم به اتحاد می‌نماید اما عقل، خیر! و در بعضی از موارد، مسئله برعکس است و گاهی هم هر دو، حکم به اتحاد قضیتین می‌نمایند مانند استصحاباتی که در موضوعات، جاری می‌شود شبیه استصحاب حیات زید که قضیتین عقلا و عرفا متحد هستند لکن ما گفتیم: ملاک، تشخیص، عرف است که شرحش بیان شد.

تذکر: «نگارنده» در پایان این بحث، توجه شما را به نکته یا نکاتی از صفحه ۲۹۷، کتاب شرح کفایه الاصول مرحوم شیخ عبدالحسین رشتی جلب می‌نماید:

«و الحاصل ان المتبع في بقاء الموضوع هو نظر العرف لا العقل فانه لا معنى للرجوع الى العقل في مفاهيم الالفاظ و فيما يستفاد من دليل الحكم من خطاب لا تنقض كما انه لا عبره بظاهر الدليل بعد ما كان المرتكز في الازهان بحسب مناسبات الحكم و الموضوع خلاف ما يقتضيه ظاهر الدليل ابتداء فانه بعد الالتفات الى هذه المناسبات المرتكزه لم يبق للدليل ظهور في خلاف المرتكز في الازهان فلا وجه للمقابلة بين الدليل و العرف فان مفاد الدليل مرجعه الى ما يقتضيه العرف لان المرتكز العرفي يصير قرينه صارفه لظاهر الدليل فلو كان ظاهر الدليل قيديه العنوان و كانت المناسبه بين الحكم و الموضوع تقتضي عدم القيديه فاللازم هو العمل على طبق المناسبات لانها تكون بمنزله القرينه المتصله فلم يستقر للدليل ظهور في الخلاف و لذا جعل المصنف المقابله بين الدليل و العرف فيما اذا كانت الجهات و المناسبات بمثابة تصلح قرينه على صرفه عما هو ظاهر فيه فتدبر، و مما

ص: ۸۴

۱- وجوب، طلب مؤکد و استحباب، طلب غیر مؤکد است.

۲- همان طور که بین وجوب و کراهت، مغایرت هست.

المقام الثانى: إنه لا شبهه فى عدم جريان الاستصحاب مع الأماره المعبره فى مورد، و إنما الكلام فى أنه للورود أو الحكومه أو التوفيق بين دليل اعتبارها و خطابه.

و التحقيق أنه للورود، فإن رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أماره معتبره على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك بل باليقين، و عدم رفع اليد عنه مع الأماره على وفقه ليس لأجل أن لا يلزم [يلزم] نقضه به، بل من جهه لزوم العمل بالحجه [١].

- شرح :

يجب ان يعلم هو ان تفاوت اللحاظات الثلاث لا- يوجب تفاوتاً فى معنى النقض و لا- يورث تعدداً فى مفهومه كى يختلف مفهومه اما بالاشتراك او بالحقيقه و المجاز بل هو على معنى واحد بحيث يكون المعنى به مع احدى اللحاظات بعينه مع الآخر منها و لا- يسرى اليه التفاوت من ناحيتها فاندفع الاشكال المتوهم فى المقام من انه كيف يعتبر حكم العرف المبني على المسامحه فى المقام مع ان المقرر فى مقامه عدم اعتباره فى غير المقام كما فى موارد التحديدات من الكيل و الوزن و المسامحه و نحوها و من ثم ذهب المحققون الى ان الاصل فى التحديد ان يكون حقيقياً لا عرفياً مسامحياً او مغالطياً او يكون بنحو الغفله نعم يكون مرجعاً فى تشخيص المفاهيم و الظواهر و ذلك لما عرفت من ان اعتبار العرف هنا هو لاجل الاستظهار من الاخبار ان المراد من النهى عن النقض انما هو بلحاظ الموضوع العرفى فيكون رجوعاً فى تشخيص المراد من اللفظ الى فهم العرف و لا ربط له بمسأله حكم العرف من باب المسامحه فى التطبيق و الصدق».

مقام دوم علت تقدم «اماره» بر «استصحاب» چیست؟

اشاره

[١]- مسلماً «استصحاب» نمى تواند با «اماره» معارضه نمايد (١). بلکه اماره بر آن تقدم دارد لكن بايد بررسى نمود كه علت تقدم اماره بر استصحاب «ورود» است يا

ص: ٨٥

١- البته در موردی كه هم اماره معتبره داشته باشيم و هم استصحاب.

«حکومت» یا اینکه «جمع بین دلیلین» اقتضا می کند که اماره بر استصحاب، مقدم باشد که اینک به بیان مسئله می پردازیم:

آیا علت تقدم اماره بر استصحاب، «ورود» است؟

مصنف قدس سره، علت تقدم اماره بر استصحاب را «ورود» می داند، معنای ورود هم این است که: دلیل وارد، موضوع دلیل مورود را از بین می برد و عنوان موضوعش را منتفی می نماید مثلا- در محل بحث اگر دلیلی بخواهد بر استصحاب «وارد» شود، باید عنوان نقض یقین به شک را از بین ببرد به نحوی که دیگر نقض یقین به شک تحقق نداشته باشد و در محل بحث اگر عنوان مذکور، محقق نباشد، دیگر دلیل استصحاب، نقشی ندارد چون دلیل استصحاب، نسبت به موضوع نقض یقین به شک، دارای حکم است نتیجتا اگر دلیل وارد نگذاشت، نقض یقین به شک، محقق باشد، دیگر محلی برای دلیل استصحاب، باقی نمی ماند.

در «ما نحن فیه» وقتی دلیل اماره می گوید: بینه- یا خبر واحد ثقه- حجیت دارد، معنایش این است که با وجود و پشتوانه بینه، نقض یقین به شک تحقق ندارد، اما مصنف قدس سره علت آن را کاملا مشخص ننموده اند لکن ممکن است علتش این باشد که:

الف: ما نسبت به حجیت اماره و بینه، قاطع هستیم زیرا دلیل قطعی بر حجیت آن، قائم شده.

مثال: فرضا اول صبح، فلان لباس قطعا متنجس بوده و فعلا در بقاء نجاستش مردد هستیم لکن بر طهارت لباس، بینه، قائم شده در این صورت چون بینه، پشتوانه و دلیل قطعی بر حجیت دارد اگر به استناد آن بگوئیم آن لباس، طاهر است، آیا نقض یقین به شک نموده ایم؟ خیر!

ب: ممکن است نظر مصنف به این مطلب باشد: مقصود از کلمه «یقین» که در دلیل استصحاب، اخذ شده «حجت» است نه یقین، کما اینکه سابقاً هم گفتیم یکی از مواردی که استصحاب، جاری می شود، آن موردی است که مستصحاب از طریق اماره، ثابت شده باشد نه اینکه نسبت به آن یقین داشته باشیم یعنی: اگر اماره، حکمی را اثبات نمود و ما در بقاء آن، مردد شدیم، بقاء حکم مذکور را استصحاب می نمائیم لذا از این مطلب استفاده می کنیم که «یقین» در «لا تنقض الیقین بالشک» موضوعیت ندارد بلکه مقصود از آن، حجت شرعیه است. یعنی: حجت شرعیه را بدون حجت شرعیه نقض ننمائید.

آیا اگر بینه ای قائم شد که آن لباس - که اول صبح، متنجس بوده - فعلاً ظاهر شده، در این صورت، حجت شرعیه اول صبح را به غیر حجت نقض کرده ایم یا با حجت شرعیه؟

مسئله با حجت شرعیه نقض نموده ایم و معنای «لا-تنقض» این است که نباید حجت را به غیر حجت نقض کنیم پس دلیل اعتبار اماره نمی گذارد عنوان نقض یقین به شک تحقق پیدا کند.

تذکر: آنچه را بیان کردیم در موردی بود که اماره با استصحاب، مخالف باشد و اینک به بیان فرض دیگر می پردازیم: یعنی باید ببینیم اگر مفاد اماره ای با استصحاب، موافق باشد، حکم مسئله چیست.

در فرض سؤال، مفاد اماره و استصحاب، متحد است اما در عین حال می گوئیم اماره بر استصحاب تقدم دارد. البته تقدمش چندان اثری ندارد مگر به لحاظ «مثبتات» آن زیرا در مباحث قبل بیان کردیم که مثبتات امارات، حجت است اما مثبتات استصحاب حجیت ندارد.

لا يقال: نعم، هذا (۱) لو أخذ بدليل الأماره في مورد (۲)، و لكنه لم لا يؤخذ بدليله و يلزم الأخذ بدليلها؟ [۱].

فإنه يقال: ذلك (۳) إنما هو لأجل أنه لا محذور في الأخذ بدليلها بخلاف الأخذ بدليله، فإنه (۴) يستلزم تخصيص دليلها بلا مخصص إلا على وجه دائر، إذ التخصيص به (۵) يتوقف

- شرح :

سؤال: علت تقدم اماره بر استصحاب چیست؟

جواب (۶): در عین حال که مفاد اماره و استصحاب، متحد است اما در هیچ کدامشان نقض یقین به شک، مطرح نیست، مثال قبل را چنین بیان می کنیم که: فلان لباس، اول صبح، متنجس بوده و فعلا هم بینه بر نجاست داریم و حکم می کنیم که آن لباس، متنجس است لکن علتش این نیست که اگر حکم به نجاست ننمائیم، نقض یقین به شک، لازم می آید و اخبار «لا تنقض» از آن نهی نموده بلکه علتش این است که «حجت» بر نجاست، قائم شده.

[۱]- اشکال: چه دلیل و اولویتی بر تقدم اماره- و بینه- بر استصحاب دارید که در مثال مذکور، علت حکم به نجاست را وجود حجت بر نجاست می دانید- ما نسبت به دلیل استصحاب، قائل به اولویت هستیم.

ص: ۸۸

۱- ای تحقق الورد انما یتتم «لو أخذ بدليل الاماره...».

۲- بان تكون معتبره مطلقا و لو فی مورد الاستصحاب.

۳- ای لزوم الاخذ بدليلها و رفض دليله.

۴- ای الاخذ بدليله.

۵- ای تخصيص دليل اعتبار الاماره بدليل اعتبار الاستصحاب]. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی ۲/ ۲۹۹-۲۹۸.

۶- علتش این است که «حجت» بر نجاست لباس، قائم شده.

علی اعتباره (۱) معها، و اعتباره كذلك (۲) يتوقف علی التخصیص به (۳) إذ لولاه (۴) لا- مورد له معها (۵)، كما عرفت آنفا (۶). [۱].

- شرح :

[۱]- جواب: در محل بحث با دو دلیل - یعنی: دلیل حجیت اماره و دلیل حجیت استصحاب - مواجه هستیم و فرض کنید، نمی دانیم کدامیک از آن ها را باید اخذ نمائیم، در این صورت اگر دلیل حجیت اماره را اخذ کنیم، آن دلیل، مسأله نقض یقین به شک را منتفی می کند و در حقیقت، تصرفی در دلیل استصحاب نمودیم بلکه موضوع دلیل استصحاب از بین رفته و ضربه ای به دلیل «لا- تنقض» وارد نشده بلکه در موردی نسبت به دلیل «لا- تنقض» ضربه، وارد می شود که موضوعش باشد لکن حکمش نباشد، اما چنانچه در موردی - مانند محل بحث - موضوع نقض یقین به شک تحقق نداشته باشد، نقص و ضربه ای به دلیل استصحاب، وارد نمی شود.

نتیجه: اگر دلیل حجیت اماره را اخذ نمائیم اصلا نقض یقین به شک تحقق ندارد - دلیل استصحاب در موارد نقض یقین به شک به قوت خودش باقی هست.

ص: ۸۹

۱- ای الاستصحاب.

۲- ای اعتبار الاستصحاب مطلقا حتی مع الاماره.

۳- ای تخصیص دلیل اعتبار الاماره بدلیل الاستصحاب.

۴- ای لولا تخصیص دلیل اعتبار الاماره بالاستصحاب.

۵- ای للاستصحاب مع الاماره.

۶- من ان مجرد الدلیل الغير العلمی و ان لم یوجب خروج المورد عن مورد الاستصحاب الا انه یخرجه حقیقه عما تعلق به النهی فی الاخبار من النقص بالشک فانه لا یكون مع وجود الدلیل العلمی المعتبر نقضا بالشک بل نقضا بالدلیل مع الشک فصروره المورد فردا تحقیقا للنقض موقوف علی الغاء الاماره فی مورد الاستصحاب و الفرض انه لا- موجب للالغاء المزبور الا الاستصحاب المتوقف علی الالغاء فالالغاء موقوف علی نفسه و هو الدور. [ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۹۹].

اما اگر دلیل استصحاب را اخذ نمائیم باید در دلیل حجیت اماره، تخصیص قائل شویم زیرا دلیل استصحاب، موضوع دلیل اماره را منتفی نمی کند پس اگر با حفظ موضوع دلیل اماره بخواهید، دلیل استصحاب را اخذ نمائید، باید در دلیل حجیت اماره تصرف کنید و آن را تخصیص بزنید.

سؤال: آیا تخصیص مانعی دارد؟ به عبارت دیگر «تخصیص» مسأله ای نیست که مؤنه زائده بخواهد- ما من عام الا و قد خص- پس می گوئیم دلیل حجیت اماره را تخصیص می زنیم.

جواب: تخصیص دلیل حجیت اماره به وسیله استصحاب، مستلزم «دور» است.

توضیح ذلک: اگر دلیل استصحاب، مخصص دلیل حجیت اماره باشد، متوقف بر این است که استصحاب با وجود اماره، معتبر باشد تا دلیل حجیت استصحاب، دلیل اماره را تخصیص بزند پس مخصصیت دلیل حجیت استصحاب، متوقف بر این است که استصحاب با وجود اماره، حجت و معتبر باشد اکنون به حجیتش توجه می کنیم، اگر بنا باشد، استصحاب با وجود اماره، حجیت و اعتبار داشته باشد ابتدا باید تخصیص بزند سپس اعتبار داشته باشد و الا اگر تخصیص نزند، دلیل اعتبار اصلا موضوع دلیل استصحاب را منتفی می سازد پس اول باید عنوان مخصصیت باشد تا دلیل استصحاب بتواند استصحاب را در این مورد، حجت و معتبر بداند پس در حقیقت، مخصصیت دلیل حجیت استصحاب، متوقف بر اعتبار استصحاب- با وجود اماره- است و اعتبار استصحاب با وجود اماره هم بر مخصصیت، متوقف است پس مخصصیت، متوقف بر مخصصیت و به عبارت دیگر «اعتبار» متوقف بر «اعتبار» است.

اما در آن طرف، مسئله و مشکله ای نیست یعنی: شما دلیل اماره را اخذ کنید که در این صورت، موضوع دلیل «لا تنقض الیقین بالشک» که نقض یقین به شک است، منتفی می شود لذا مجبوریم به دلیل اماره رجوع نمائیم و نمی توان دلیل استصحاب را اخذ نمود.

و اما حديث الحكومه فلا اصل له أصلاً، فإنه لا نظر لدليلها إلى مدلول دليله إثباتاً و بما هو مدلول الدليل، و إن كان دالاً على إلغائه معها ثبوتاً و واقعا، لمنافاه لزوم العمل بها مع العمل به لو كان على خلافها، كما أن قضيه دليله إلغائها كذلك، فإن كلا من الدليلين بصدد بيان ما هو الوظيفة للجاهل، فيطرد كل منهما الآخر مع المخالفه(١)، هذا مع لزوم اعتباره(٢) معها في صورته الموافقه، و لا أظن أن يلتزم به القائل بالحكومه،

ص: ٩١

١- فيكون كل منهما يطرد الآخر بملاك يطرده به الآخر و هو المضاده و المنافره بين ايجاب العمل على طبق احتمال شىء و بين ايجابه على طبق احتمال نقيضه من غير تفاوت في ذلك بين تفاوتهما بحسب لسان دليلهما و عدم تفاوتهما فلو لا ما ذكره المصنف في وجه التقديم من ان العمل بالاماره على خلاف اليقين السابق عمل بعموم دليل اعتبارها من دون لزوم محذور مخالفه دليل بخلاف العمل بالاستصحاب فانه يستلزم اما تخصيص العموم بلا وجه او بوجه دائر، لا يندفع اشكال المعارضه بين دليلهما، فان قلت مقتضى قوله «ع» في بعض اخبار الباب و لكن تنقضه بيقين آخر هو النهى عن النقض بغير اليقين و الدليل المعتبر غير موجب لليقين فكيف ينتقض به اليقين السابق قلت لا- محاله تكون الاماره موجباً لليقين لكن لا- بالعناوين الاولييه للاشياء بل بالعناوين الطاريه مثل كونه ما قام على وجوبه او حرمة خبر العدل او قامت اليه على غصبيته او ملكيته او طهارته او نحو ذلك حيث إنّه من جهة هذه العناوين علم باحكامها بلا كلام فلا يكون نقض اليقين الا باليقين بالخلاف و لا منافات بين الشك من وجه و القطع من وجه آخر. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٢/ ٣٠٠- ٢٩٩.

٢- الف: ظاهر العبارة يقتضى ان يكون ايرادا على القول بالحكومه فى قبيل الا-يراد الاول. يعنى: لو قلنا بالحكومه من جهة ان دليل الاماره ناظر الى مدلول دليل الاستصحاب لا بد من القول بها فى صورته المخالفه بينهما لا فى صورته الموافقه «لكن» فيه انه اذا سلم نظر الدليل على النحو المذكور فلا- وجه للاختصاص بصوره المخالفه لاطلاق الدليل فى جميع الحالات كما هو لازم القول بحجيه الاماره فى صورته الموافقه و «يمكن» ان يكون ايرادا على القول بكون نظر الدليل ثبوتاً كافياً فى الحكومه و هو فى محله الا انه لم يتعرض لتوهم ذلك فى العبارة صريحا و لا لدفعه فلاحظ. ر. ك: حقائق الاصول ٢/ ٥٣٦. ب: هذا غير وارد على الحكومه قطّ، او فى صورته الموافقه- ايضا- يكون دالاً- على الغاء موضوع الاستصحاب، مثلا: اذا قام الاماره على حليته شىء يكون مورداً للاستصحاب، فقد دل دليل اعتبارها على-- الغاء احتمال الحرمة هو- ايضا- جزء موضوع الاستصحاب لان موضوعه احتمالها مع احتمال الاباحه و لعله اشار اليه بامرهم بالفهم. مشكيني ره. ر. ك: كفايه الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني ٢/ ٣٥١.

- شرح :

آیا علت تقدم اماره بر استصحاب «حکومت» است؟

[۱]- بعضی (۱) گفته اند: علت تقدم اماره بر استصحاب، مسأله «حکومت» است.

مصنف قدس سره: «ما نحن فيه» محلی نیست که مسأله حکومت، مطرح شود زیرا:

۱- گاهی شما به مقام «ثبوت» عنایت دارید و درصددید، مشخص نمائید، مثلا آن لباس (۲) که فعلا درباره اش هم استصحاب، مطرح است و هم بینه، قائم شده، آیا متنجس است یا پاک، در فرض مذکور که به مقام واقع و ثبوت عنایت دارید، آن دو دلیل، با یکدیگر معارض و مخالفند زیرا مفاد استصحاب، این است که آن لباس، متنجس است اما بینه می گوید، پاک است پس از نظر مقام ثبوت، بین آن دو دلیل، کمال منافات هست. و هرکدام دیگری را طرد می نماید و حکمی را اثبات می کند که با دیگری مغایر است.

۲- اما اگر به مقام «اثبات» عنایت دارید، باید بدانید در باب حکومت، شرطی وجود دارد که باید بینیم آن شرط در محل بحث تحقق دارد یا نه.

شرط مذکور، این است که: باید دلیل حاکم از نظر مقام دلالت، نسبت به دلیل محکوم، جنبه شارحیت و مفسریت داشته باشد مثلا یک دلیل می گوید: «اذا شککت بین الثلاث و الاربع فابن علی الاربع» و دلیل دیگر، چنین است: «لا شک لکثیر الشک»، اگر «شک» اثری نداشته باشد، اصلا «لا شک لکثیر الشک» لغو می شود پس حتما به دلیل محکوم نظارت دارد.

آیا در «ما نحن فيه» دلیل حجیت اماره و بینه، نسبت به دلیل استصحاب، عنوان شارحیت و مفسریت دارد؟

ص: ۹۲

۱- مانند شیخ اعظم «ره».

۲- همان لباسی که فرضا اول صبح «قطعا» متنجس بوده و «فعلا» در بقاء نجاستش مردد هستیم لکن بینه بر طهارتش قائم شده.

و اما التوفیق، فإن كان بما ذكرنا فنعم الاتفاق، و إن كان بتخصیص دلیله بدلیلها فلا وجه له؛ لما عرفت من أنه لا یكون مع الأخذ به نقض یقین بشک، لا أنه غیر منهی عنه مع کونه من نقض الیقین بالشک [۱].

- شرح :

دلیل حجیت اماره ای مانند خبر واحد فرضاً مفهوم آیه نبأ- *إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنِیَا فَبُیِّنُوا*- هست و فرض کنید مفهومی چنین است: «ان جاءکم عادل بنیا فلا تبینوا»، آیا آن مفهوم از نظر مقام دلالت، شارح و مفسر «لا تنقض الیقین بالشک» است؟ خیر! اصلاً نمی توان بین آن دو دلیل، ارتباطی تصور نمود و هیچ شارحیتی مطرح نیست درحالی که گفتیم باید دلیل حاکم به نحوی باشد که اگر دلیل محکوم نباشد، اصلاً زمینه ای برای دلیل حاکم، مطرح نیست زیرا عنوان شارحیت دارد.

آیا اگر مطلبی مجمل نباشد، عنوان توضیح، مفهومی دارد؟ خیر!

در محل بحث، دلیل حجیت بینه یا خبر واحد، چه ارتباطی به دلیل «لا تنقض» دارد که اگر فرضاً «لا تنقض» مطلب کذبی بود باید مفهوم آیه نبأ هم کذب باشد؟ آیا باید گفت زمینه ای برای مفهوم آیه نبأ وجود ندارد؟ خیر! لذا می گوئیم عنوان حکومت که متوقف بر نظارت، شرح و تفسیر است در دلیل حجیت اماره، نسبت به استصحاب اصلاً تصور نمی شود پس مسأله حکومت هم مردود است.

آیا مقتضای جمع بین ادله، تقدم اماره بر استصحاب است؟

[۱]- طریق سومی که در محل بحث، مطرح می باشد، جمع بین دلیل استصحاب و دلیل اماره است یعنی: جمع بین آن دو، اقتضا می نماید که دلیل اماره را بر دلیل استصحاب مقدم نمائیم.

مصنف قدس سره: اگر جمع بین دلیلین به همان مسأله «ورود»- که ما بیان کردیم- رجوع کند، مورد قبول ما هم هست- فنعم الاتفاق- اما اگر مقصود از آن جمع، این است که بخواهند دلیل اماره را مخصص دلیل استصحاب قرار دهند، مورد قبول ما نیست زیرا

ص: ۹۳

لا بأس ببيان النسبه بين الاستصحاب و سائر الأصول العمليه، و بيان التعارض بين الاستصحابيين.

اما الأول: فالنسبه بينه و بينها هي بعينها النسبه بين الأماره و بينه، فيقدم عليها و لا مورد معه لها(١) للزوم محذور التخصيص إلا بوجه دائر في العكس(٢) و عدم محذور فيه أصلا(٣)، هذا في النقليه منها.

- شرح :

نمی توان دلیل اماره را مخصص دلیل استصحاب قرارداد و علتش این است که: دلیل اماره، موضوع «لا تنقض» را منتفی می نماید درحالی که اگر دلیلی بخواهد مخصص باشد باید با حفظ موضوع حکم کند یعنی بگوید: زید درعین حال که عالم است «لا تکرمه»، و الا نمی تواند عنوان مخصص پیدا کند پس اگر دلیل اماره بخواهد مخصص باشد باید نقض یقین به شک باشد اما حرمت نداشته باشد درحالی که از بیان ما مشخص شد که اصلا با وجود اماره، نقض یقین به شک، مطرح نیست تا تخصیصی در دلیل استصحاب، واقع شود.

ص: ۹۴

۱- اصلا فان المشكوك مع الاستصحاب يكون من وجه و بعنوان مما علم حكمه و ان شك فيه بعنوان آخر و موضوع الاصول الآخر هو المشكوك من جميع الجهات و لا يندفع مغالطه المعارضه هاهنا ايضا الا بهذا الوجه و ذلك « للزوم محذور ...».

۲- ای فی تقدیم سائر الاصول العمليه على الاستصحاب.

۳- فان العمل على طبق اصاله الاباحه في مورد استصحاب الحرمة تخصيص لخطاب لا تنقض الخ ضروره ان الحكم على خلافه مع الشك يكون نقضا له بالشك فيلزم تخصيصه بلا مخصص و هو ظاهر البطلان و اما بمخصص هو نفس اصاله الاباحه فيلزم الدور فان حجيتها يتوقف على عدم كون الاستصحاب حجه في هذا الموضوع و عدم كونه حجه يتوقف على كونها حجه مخصصه له فيلزم الدور بخلاف العمل بالاستصحاب فانه يوجب خروجه عما هو موضوع للاحكام الاصوليه و هو ما شك فيه في حكمه من جميع الوجوه حقيقه و ان كان بهذا العنوان ای المشكوك من جميع الوجوه معلوما فلا يكون تخصيصا لأدلتها]. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲ / ۳۰۰.

و اما العقلیه فلا یکاد یشته وجه تقدیمه علیها، بداهه عدم الموضوع معه لها، ضروره أنه إتمام حجّه و بیان و مؤمن من العقوبه و به الأمان، و لا شبهه فی أن الترجیح به عقلا صحیح [۱].

- شرح :

خلاصه: علت تقدم اماره (۱)، مسأله «ورود» است.

خاتمه: نسبت بین استصحاب و اصول عملیه و تعارض بین استصحابین

اشاره

[۱]- مصنف قدس سرّه تحت عنوان «خاتمه» به بیان دو امر پرداخته اند که اینک به توضیح آن می پردازیم:

۱- آیا استصحاب بر سائر اصول عملیه «وارد» است؟

سؤال: اگر استصحاب با سائر اصول عملیه، معارضه نماید، حکمش چیست؟ آیا استصحاب بر آن ها مقدم است یا بالعکس یا اینکه هر دو در عرض یکدیگرند؟

جواب: مسلما استصحاب بر برائت، مقدم است.

اما در برائت عقلی- و قاعده قبح عقاب بلا بیان- فرضا شما مردد هستید که آیا در زمان غیبت، نماز جمعه، واجب است یا نه، اولین مسأله ای که مطرح می شود، این است که: چرا به برائت و قاعده قبح عقاب بلا بیان تمسک نمی کنید، می گوئیم قاعده مذکور در مواردی جاری می شود که «بیان» مطرح نباشد و در محل بحث، دلیل استصحاب- و «لا تنقض»- یک دلیل شرعی و حاکم به حرمت نقض یقین به شک است پس استصحاب وجوب جریان پیدا می کند مخصوصا با توجه به اینکه قبلا بیان کردیم: معنای جریان استصحاب در احکام، جعل حکم مماثل است پس استصحاب، جعل وجوب می نماید.

سؤال: آیا وجوبی که به استناد دلیل استصحاب، جعل شده «بیان» بر حکم نیست؟

آری! پس مسلما قاعده قبح عقاب بلا بیان «مورود» دلیل استصحاب است.

اما در برائت نقلی: مستند برائت نقلی، حدیثی رفع (۲) و دلیل استصحاب «لا- تنقض» می باشد، سؤال ما این است که چرا استصحاب بر برائت نقلی، مقدم است؟

۱- چه با استصحاب، مخالف باشد چه موافق.

۲- یعنی: «رفع ما لا يعلمون».

نکته اش این است که استصحاب، مانع تحقق عنوان «ما لا یعلمون» می شود زیرا استصحاب، حکم مماثل، جعل می نماید و می گوید نماز جمعه، واجب است پس شما نسبت به وجوب نماز جمعه، عالم هستید منتها نه به وجوب واقعی بلکه از طریق جعل حکم مماثل، متوجه می شوید که فعلا نماز جمعه، واجب است و هنگامی که وجوب صلات جمعه به استناد «لا تنقض» برای شما مشخص شد دیگر «رفع ما لا یعلمون» نمی تواند، جریان پیدا کند زیرا موضوع آن «ما لا یعلمون» است و «لا تنقض» موضوعش را منتفی می کند و چنانچه بخواهید «رفع ما لا یعلمون» را مخصص «لا تنقض» قرار دهید، همان «دوری» که در مخصصیت دلیل استصحاب، نسبت به دلیل اماره بیان کردیم در محل بحث هم مطرح است چون اگر بنا باشد «رفع ما لا یعلمون» مخصص باشد، متوقف بر این است که برائت نقلی با استصحاب، معتبر باشد، اعتبارش هم متوقف بر مخصصیت و مستلزم دور است- به خلاف «لا تنقض الیقین بالشک».

اما علت تقدم استصحاب بر اصالت التخییر عقلی: اصل مذکور در دوران بین محذورین جاری می شود و اتفاقا مثال قبل، یعنی: صلات جمعه را می توان در «ما نحن فیه» ذکر نمود که:

بعضی از فقها فرضا یا احتمالا یا از نظر فتوا قائل به حرمت نماز جمعه- در عصر غیبت- شده اند و فرض نمائید، فردی مردد است که آیا نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است (۱) یا اینکه حرام می باشد (۲).

در فرض مذکور ابتداء امر، بین دو محذور، دائر است و در دوران بین محذورین، اصالت التخییر، جاری می شود لکن باید توجه داشت که اصل مذکور در موردی جاری می شود که احد طرفین مرجح نداشته باشد.

ص: ۹۶

۱- که بعضی به آن قائل شده اند.

۲- کما اینکه بعضی چنان احتمالی داده اند.

و اما الثانى: فالتعارض بين الاستصحابين، إن كان لعدم إمكان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحاله السابقه فى أحدهما، كاستصحاب وجوب (١) أمرين حدث بينهما التضاد فى زمان الاستصحاب، فهو من باب تراحم (٢) الواجبين [١].

- شرح :

سؤال: آیا استصحاب بقاء وجوب نماز جمعه به استناد «لا تنقض» صلاحیت مرجحیت ندارد به عبارت دیگر آیا می توان گفت امر، بین دو محذور، دائر است و هیچ گونه مرجحی هم مطرح نیست لذا اصالت التخییر عقلی، جاری می شود؟

جواب: خیر! مسلما استصحاب بقاء وجوب نماز جمعه، مسئله را از عدم ترجیح، خارج و حکم می نماید، مرجح وجود دارد، و آن، مقتضای استصحاب وجوب است.

٢- تراحم استصحابین

اشاره

[١]- سؤال: اگر دو استصحاب با یکدیگر متعارض شدند، حکمش چیست؟

قبل از بیان پاسخ مسئله باید مشخص نمائیم که علت تعارض چیست؟

ص: ٩٧

١- كما لو علم بوجود الانفاق على والده و بوجود الصدقه على الفقير بدرهم ثم شك فى بقاء الوجوبين فى زمان لا يتمكن الا من درهم واحد فانه يستصحب وجوب الامرين معا و يتخير بينهما ان لم يكن اهم و الاتعين عليه «فان قلت» يعلم بعدم فعليه احدهما فكيف يجرى الاستصحاب فيهما «قلت»: العلم المذكور لا يمنع فى المقام لان عدم الفعلية المعلوم انما هو لقصور فى المكلف لا التكليف و مثله لا ينافى العلم بالوجوب فضلا عن استصحابه «فان قلت»: لا يترتب الاثر على كل منهما لعدم قدره فلا يجرى الاستصحاب الا فى احدهما و يترتب على ذلك ان لو كان احدهما اهم لم يتعين جريان الاستصحاب فيه ليلزم بعينه «قلت»: يكفى فى الاثر العملى كونه تخييريا.

٢- فيتخير بينهما ان لم يكن احد المستصحبين اهم و الا- فيتعين الاخذ بالا-هم و لا- مجال لثوهم انه لا يكاد يكون هناك اهم لاجل ان ايجابهما انما يكون من باب واحد و هو استصحابهما من دون مزيه فى احدهما اصلا كما لا- يخفى و ذلك لان الاستصحاب انما يتبع المستصحب فكما يثبت به الوجوب و الاستصحاب يثبت به كل مرتبه منهما فتستصحب فلا تغفل. «منه قدس سره» [ر. ك: حقائق الاصول ٢ / ٥٤١ - ٥٤٠].

دو علت برای تعارض استصحابین، مطرح است که اینک به توضیح آن می پردازیم:

۱- گاهی علم به کذب یکی از دو استصحاب نداریم به عبارت دیگر: علم به انتقاض حالت سابقه، مطرح نیست (۱). بلکه منشأ تعارض، چنین است:

فرض کنید دو شیء سابقاً واجب بود و تضادی هم بین آن ها محقق نبود و ما هر دو را خارجاً اتیان نمودیم لکن «فعلاً» که می خواهیم وجوب هر دو را استصحاب و به «لا تنقض» تمسک نمائیم، بین آن دو به علت ضیق وقت یا به علل دیگر- مانند عدم قدرت بر اتیان هر دو (۲)- تضاد، محقق شده یعنی در زمان استصحاب، بین آن دو، تضاد، محقق شده (۳) و اگر بخواهیم دو استصحاب وجوب جاری نمائیم، نتیجه اش این می شود که دو شیء متضاد، نسبت به ما واجب باشد.

اکنون که علت و خصوصیات مسئله را مشخص نمودیم به پاسخ سؤال می پردازیم:

هر دو استصحاب را جاری نمائید و بگوئید آن دو شیء، واجب است منتها چون مسأله تراحم بین واجبین- مانند مسأله صلوات و ازاله نجاست از مسجد (۴)- مطرح است، اهم را اخذ نمائید و اگر اهم، وجود نداشت، نوبت به تخییر بین واجبین متراحمین می رسد.

لکن باید توجه داشت که در محل بحث، وجوب واجبین به وسیله استصحاب، ثابت شده ولی در سائر موارد، واجبین متراحمین با دلیل، ثابت می شد.

خلاصه: اگر منشأ تعارض دو استصحاب، تضاد حادث بین متعلقین و موضوعین باشد، هر دو استصحاب، جاری و مسأله تراحم، مطرح می شود.

ص: ۹۸

۱- احتمال می دهیم هر دو حالت سابقه، باقی باشد، بدون اینکه علم به خلاف داشته باشیم.

۲- فعلاً قدرت بر اتیان هر دو نداریم بلکه احدهما را می توانیم، اتیان نمائیم.

۳- پس منشأ تعارض استصحابین، تضادی است که فعلاً حادث شده و بین موضوعین در زمان سابق، تضادی نبوده.

۴- برای توضیح بیشتر درباره آن به ایضاح الکفایه جلد دوم صفحه ۴۷۳- ۴۲۱ رجوع نماید.

و إن كان مع العلم بانتفاض الحاله السابقه فى أحدهما، فتاره يكون المستصحب فى الآثار الشرعيه للمستصحب [لمستصحب] الآخر، فيكون الشك فيه مسيبا عن الشك فيه، كالشك فى نجاسه الثوب المغسول بماء مشكوك الطهاره و قد كان طاهرا، و أخرى لا يكون كذلك.

فان كان أحدهما أثرا للآخر، فلا مورد إلا للاستصحاب فى طرف السبب، فإن الاستصحاب فى طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب، و جواز نقض اليقين بالشك فى طرف السبب بعدم ترتيب أثره الشرعى، فإن من آثار طهاره الماء طهاره الثوب المغسول به و رفع نجاسته، فاستصحاب نجاسه الثوب نقض لليقين بطهارته، بخلاف استصحاب طهارته، إذ لا يلزم منه نقض يقين [اليقين] بنجاسه الثوب بالشك، بل باليقين بما هو رافع لنجاسته، و هو غسله بالماء المحكوم شرعا بطهارته (١).

و بالجمله فكل من السبب و المسبب و إن كان موردا للاستصحاب، إلا أن الاستصحاب فى الأول بلا محذور، بخلافه فى الثانى ففيه محذور التخصص بلا وجه إلا بنحو محال، فاللازم الأخذ بالاستصحاب السببى [١].

- شرح :

اصل سببى و مسببى

[١]- ٢: گاهى منشأ تعارض استصحابين، اين است كه علم اجمالى به كذب «احدهما» داريم (٢) به عبارت ديگر: علم اجمالى به انتقاض حالت سابقه در

ص: ٩٩

١- و من آثار نجاسه الثوب نجاسه الارض الواقع هو عليها و رفع طهارتها فاستصحاب طهاره الارض نقض لليقين بنجاسه الثوب بخلاف استصحاب نجاسته اذ لا يلزم منه نقض اليقين بطهاره الارض بالشك بل باليقين بما هو رافع لطهارتها و هو وقوع الثوب المحكوم شرعا بنجاستها عليها. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٣٠١ / ٢.

٢- در باب تعادل و تراجيح كه مسأله تعارض بين امارتين يا خبرين را مطرح مى كنند، يكى از علل و عوامل تعارض، علم اجمالى به كذب «احد الخبرين» است كه فرض كنيد، مفادشان هم با يكديگر -- منافات ندارد لكن يقين داريم، يكى از خبرين، كذب است لذا علم اجمالى مذکور، موجب تعارض مى شود.

«احد الاستصحابين» داریم لذا با آن علم اجمالی نمی توان گفت هر دو استصحاب، صحیح و می توان طبق آن ها عمل نمود بلکه مسأله تعارض، مطرح است و مرجحی هم نداریم.

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: مسئله، دارای دو صورت است:

الف: گاهی یکی از استصحابین، نسبت به دیگری سببیت دارد یعنی: شک در «احدهما» مسبب از شک در استصحاب دیگر است ضمناً «سببیت و مسببیت» آن، «شرعی»^(۱) است در حقیقت، یکی از استصحابین از آثار شرعیه استصحاب دیگر است و ما علم اجمالی به کذب «احد الاستصحابین» داریم.

مثال: فرضاً فلان لباس قطعاً متنجس بوده و شما آن را با آبی غسل نموده اید که حالت سابقه طهارت داشته لکن آن آب در زمان غسل، مشکوک الطهاره بوده و در نتیجه، شما فعلاً مردد هستید، آن لباسی را که با آب مشکوک الطهاره، غسل نموده اید، طاهر شده یا نه یعنی: اگر طهارت آن آب، باقی مانده باشد، لباس متنجس شما هم تطهیر شده اما اگر طهارت آن آب- در هنگام تطهیر- زائل شده، لباس متنجس شما هم تطهیر نشده و تنجسش زائل نگشته است.

ص: ۱۰۰

۱- و اما اذا كان من الآثار العقلية لمستصحب الآخر كتسبب بقاء الكلّي عن الشك في حدوث الفرد الباقي فلا يكون المسبب و هو بقاء الكلّي من لوازم وجود الفرد شرعاً بل من لوازمه العقلية فلا يكون استصحابه حاكماً على استصحاب الكلّي كما تقدم تفصيله في التنبيه الثالث. ر. ك: منتهی الدرایه ۷/ ۷۸۳.

در فرض مذکور «ابتداء» با دو استصحاب به این نحو، مواجه هستیم:

۱- استصحابی، نسبت به آب، جاری می شود و می گوید چون آن آب سابقا طاهر بوده و در زمان غسل لباس، شک در بقاء طهارتش دارید، بقاء طهارت آب، استصحاب می شود.

۲- یک استصحاب هم «ابتداء» نسبت به لباس جریان پیدا می کند و می گوید آن لباس، قبل از تطهیر به وسیله آن آب قطعا متنجس بوده و بعد از غسل، مردد هستیم که آیا تنجسش زائل شده یا نه لذا استصحاب بقاء تنجس لباس، جریان پیدا می کند پس ابتداء نسبت به هریک از آب و لباس، یک استصحاب جریان دارد و شک در نجاست لباس، مسبب از شک در بقاء طهارت آب است، منشأ شک در بقاء نجاست لباس، این است که نمی دانید آیا آن آب، در حال تطهیر و غسل، طاهر بوده یا نه پس شک در طهارت آب، جنبه سببی و شک در نجاست لباس، جنبه مسببی دارد و «سببیت و مسببیت» هم شرعیه هست یعنی: شارع مقدس می گوید: اگر لباس متنجسی با آب طاهر، تطهیر شد، در طهارت تأثیر می کند به عبارت دیگر: وقتی شارع می گوید «هذا الماء طاهر»، یعنی آثار شرعیه طهارت را بر آن مترتب کن و یکی از آثار شرعیه طهارت آن آب، این است که اگر لباس متنجسی با آن تطهیر شود «یصیر طاهرا» پس طهارت لباس متنجس هم از آثار شرعیه طهارت آب است و شارع، حکم به ترتب آن اثر نموده.

جمع بندی: در فرض مسئله «ابتداء» با دو استصحاب، مواجه هستیم که با یکدیگر متعارضند زیرا یقین داریم بین آن دو، جمع نمی شود که هم آب، طاهر و هم لباس، متنجس باشد بلکه یا باید آب، طاهر نباشد یا باید نجاست لباس، زائل شده باشد، امکان ندارد هم آب، طاهر و هم نجاست لباس، باقی باشد پس علم اجمالی به کذب «احد الاستصحابین» داریم درحالی که نسبت «احد الاستصحابین» به دیگری، نسبت

تذکر: قبل از تصویر فرض دوم (۱) مسئله، حکم فرض اول را که اخیرا توضیح دادیم، بیان می کنیم:

در فرض مذکور، استصحاب در سبب، جاری می شود نه مسبب زیرا اگر استصحاب در جانب سبب، جاری شد و فرضا شارع مقدس فرمود: «هذا الماء طاهر» و اثر طهارت، این بود که آن لباس مغسول، نجاستش زائل شده، با جریان استصحاب طهارت، شما تردیدی در زوال نجاست لباس ندارید و نسبت به لباس، مسأله نقض یقین به شک، مطرح نیست، شارع فرموده: «هذا الماء طاهر» و شما هم لباس متنجس را با آب طاهر شرعی تطهیر کرده اید پس با جریان استصحاب در ناحیه سبب، نسبت به مسبب «موضوع» باقی نمی ماند و نقض یقین به شک تحقق ندارد و آن عنوانی که در ادله «لا تنقض» ذکر شده، منتفی می شود، در حقیقت با جریان استصحاب در سبب، نقضی به دلیل استصحاب، وارد نشده، دلیل استصحاب می گوید شما «نقض الیقین بالشک» ترتیب دهید، اما در محل بحث با جریان استصحاب درباره سبب، نسبت به مسبب، نقض یقین به شک «موضوعا» محقق نیست تا ضربه ای به دلیل استصحاب، وارد شود.

به خلاف اینکه مطلب را عکس نمائید یعنی: اگر شما استصحاب را درباره لباس جاری نمودید و گفتید فعلا- آن لباس، متنجس است، سؤال ما این است که مسأله طهارت آب، چه شد- لازمه تنجس لباس، این نیست که آب هم متنجس باشد به عبارت واضح تر در طرف دیگر مسئله، سببیت و مسببیت، مطرح نیست- آیا نسبت به آن، استصحاب جاری می نمائید یا نه، اگر استصحاب را نسبت به آب هم جاری کنید، می گوئیم: علم اجمالی به کذب یکی از آن دو استصحاب داریم، اگر بخواهید، استصحاب جاری ننمائید

ص: ۱۰۲

در دلیل «لا تنقض» تصرف نمودید زیرا نسبت به آب، نقض یقین به شک، مطرح است و عنوان استصحاب تحقق دارد یعنی: در عین حال که موضوع استصحاب، محقق است شما می خواهید از حکم که عبارت از حرمت نقض یقین به شک است، صرف نظر نمائید «و هذا تخصیص».

خلاصه: اگر استصحاب در ناحیه مسبب، جاری شود، لازمه اش این است که در دلیل استصحاب، تخصیص تحقق پیدا کند و مسئله به همین جا ختم می شود و لزومی ندارد آن را ادامه دهیم زیرا اگر استصحاب در سبب، جاری شود، مستلزم تخصیص نیست اما اگر استصحاب را در ناحیه مسبب جاری نمائیم، مستلزم تخصیص است - امر، دائر بین تخصیص و عدم تخصیص است و عدم التخصیص تقدم دارد «هذا أولاً».

«ثانیا»: تخصیص، مستلزم محال است زیرا: اگر بنا باشد، استصحاب در مسبب، جاری شود و دلیل «لا تنقض» را نسبت به سبب تخصیص بزنند، متوقف بر این است که استصحاب مسببی - در عین حال که استصحاب سببی مطرح است - اعتبار داشته باشد و الا اگر معتبر نباشد، نمی توانید به واسطه شک مسببی و استصحاب مسببی، تخصیصی بر «لا تنقض» وارد نمائید و اگر بخواهد، معتبر باشد، اعتبارش بر مخصصیتش متوقف است پس همان «دوری» که قبلاً (۱) تحقق پیدا می کرد در محل بحث هم محقق می شود مضافاً بر اینکه گفتیم: نیازی به مطرح کردن مسأله «دور» نیست چون اگر امر، بین تخصیص و عدم تخصیص، دائر شد، «عدم التخصیص» مقدم است.

خلاصه: در فرض مسئله، مسلماً و بلا اشکال، استصحاب در شک سببی، جاری می شود نه مسببی (۲).

ص: ۱۰۳

۱- در صفحه ۹۰ مشروحاً بیان کردیم.

۲- البته مشروط بر اینکه «سببیت و مسببیت» شرعیه باشد.

نعم لو لم يجر هذا الاستصحاب (١) بوجه (٢) لكان الاستصحاب المسببي جاريا، فإنه لا محذور فيه حينئذ مع وجود أركانه و عموم خطابه (٣) [١].

- شرح :

[١]- اگر در يك مورد به علتی استصحاب نتوانست در شك سببی جریان پیدا کند (٤) در این صورت، استصحاب در شك مسببی، جاری می شود بدون اینکه مانعی وجود داشته باشد.

تذکر: مصنف قدس سرّه در پایان این عبارت کتاب:- «و بالجمله: فكل من السبب و المسبب و ان كان موردا للاستصحاب الا ان الاستصحاب في الاول بلا- محذور، بخلافه في الثاني ففيه محذور التخصيص بلا- وجه الا- بنحو محال فاللازم الاخذ بالاستصحاب السببي»- تعلیقه ای دارند که آن را همراه با نکته ای از کتاب شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ

ص: ١٠٤

١- ای: السببی.

٢- اما بالمعارضه او باصل مقدم علیه او بان لا اصل اصلا فی طرف السبب ینقح موضوع الحكم فی طرف المسبب.

٣- و من الموارد التي یجرى فيه استصحاب المسبب هو ما اذا لم یکن الاصل فی طرف السبب مزیلا للشك فی المسبب كما لو شك فی اللباس انه من الحيوان المأکول اللحم او من غيره و صار هذا الشك سببا للشك فی صحه الصلاه فيه فان اجراء اصاله الحل فی الحيوان المتخذ منه اللباس مضافا الى معارضتها باصاله عدم كونه مأخوذا من مأکول اللحم لا یرفع الشك فی جواز الصلاه فيه مع ان الشك سببی و مسببی و الترتب شرعی ایضا فان الاصل المزبور لا یثبت كون الحيوان المتخذ منه اللباس من النوع المأکول اللحم غایته اثبات حلیه اكله و مجرد ذلك لا- یكفی فی جواز الصلاه فيه و من الموارد التي لا اصل فی طرف السبب اصلا كما اذا ورد اکرم العلماء و كان زید عالما محکوما بوجوب الاکرام ثم انقضی عنه المبدأ ای العلم و شککنا فی وجوب اکرامه من جهة الشك فی مفهوم المشتق فی انه حقیقه فی خصوص المتصف و المتلبس او الاعم منه و ممن انقضی عنه المبدأ فلا- اصل فی طرف السبب ای المسأله الا-صولیه فیجرى استصحاب وجوب الاکرام فی طرف المسبب و قد تعرض له المصنف فی مسأله المشتق فراجع]. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسين رشتی ٣٠٣ / ٢.

٤- مثلا یکی از شرائط استصحاب، محقق نبود.

و علق فى الهامش هنا ما هذا لفظه: «و سر ذلك ان رفع اليد عن اليقين فى مورد السبب يكون فردا لخطاب لا تنقض اليقين و نقضا لليقين بالشك مطلقا بلا شك بخلاف رفع اليد عن اليقين فى مورد المسبب فانه انما يكون فردا له اذا لم يكن حكم حرمه النقض يعم النقض فى مورد السبب و الا- لم يكن بفرد له اذ ح يكون من نقض اليقين باليقين ضروره انه يكون رفع اليد من نجاسه الثوب المغسول بماء محكوم بالطهاره شرعا باستصحاب طهارته لليقين بان كل ثوب نجس يغسل بماء كذلك يصير طاهرا شرعا و بالجمله من الواضح لمن له ادنى تأمل ان اللازم فى كل مقام كان للعام فرد مطلق و فرد كان فرديته معلقه على شمول حكمه لذلك الفرد المطلق كما فى المقام كما لو كان هناك عامان كان لاحدهما فرد مطلق و للآخر فرد كان فرديته معلقه على عدم شمول حكم ذلك العام لفرد المطلق كما هو الحال فى الطرق فى مورد الاستصحاب هو الالتزام بشمول حكم العام لفرد المطلق حيث لا- مخصص له و معه لا- يكون فرد آخر يعمه او لا يعمه و لا مجال لان يلتزم بعدم شمول حكم العام للفرد المطلق ليشمل حكمه لهذا الفرد فانه يستلزم التخصيص بلا وجه او بوجه دائر كما لا يخفى على ذوى البصائر انتهى» [منه قدس سره].

و بالتأمل فى هذا التعليق يندفع ما قد يقال من انا و ان سلمنا ان ابقاء الشك السببى تحت عموم قوله لا تنقض الخ يوجب خروج الشك المسببى منه دون العكس الا انه يتوقف على قيام دليل على ابقاء الشك السببى او لا يصير خروج المسببى بالدليل لكنه لا دليل عليه لان نسبه العام فى الشمول لا فراده نسبه واحده و ان لزم من شموله لبعضها خروج البعض الآخر نظير الظن المانع و الممنوع حيث ان دخول الظن المانع تحت دليل الانسداد و ان منع دخول الممنوع منه فيه لان موضوع الدليل المذكور كل ظن لم يعم دليل على عدم اعتباره و بعد دخول الظن المانع تحته يصير الظن الممنوع من الظنون التى قام الدليل على عدم اعتبارها الا انه فرع دخوله تحته قبله و لا دليل عليه فيتزاحمان من حيث

و إن لم يكن المستصحب في أحدهما من الآثار للآخر، فالأظهر جريانها فيما لم يلزم منه محذور المخالفه القطعيه للتكليف
الفعلى المعلوم إجمالاً، لوجود المقتضى إثباتاً و فقد المانع عقلاً.

اما وجود المقتضى، فلإطلاق الخطاب و شموله للاستصحاب فى أطراف المعلوم بالإجمال، فإن قوله عليه السلام فى ذيل بعض
أخبار الباب: (و لكن تنقض اليقين باليقين) لو سلم أنه يمنع عن شمول قوله عليه السلام فى صدره: (لا تنقض اليقين بالشك)
اليقين و الشك فى أطرافه، للزوم المناقضه فى مدلوله، ضروره المناقضه بين السلب الكلى و الإيجاب الجزئى، إلا أنه لا يمنع عن
عموم النهى فى سائر الأخبار مما ليس فيه الذيل، و شموله لما فى أطرافه، فإن إجمال ذاك الخطاب لذلك لا يكاد يسرى إلى
غيره مما ليس فيه ذلك(١). و اما فقد المانع، فلأجل أن جريان الاستصحاب فى الأطراف لا يوجب

- شرح :

الاندراج تحته و وجه الدفع واضح حيث ان الشك السببى من افراد حرمة نقض اليقين بالشك مطلقاً سواء قلنا بخروجه من هذا
الحكم بدخول الشك المسببى فيه ام لا و اما الشك المسبب فصيرورته فرداً يتوقف على خروج الشك السببى من حكمه فلا
يعقل ادخال الشك المسببى فى موضوع الحكم باخراج الشك السببى منه لانه بعد فرض كون السببى من جمله افراده لا يجوز
صرف اليد عن شموله له الا- بعد ادخال الاول فى موضوع الحكم و الفرض ان دخوله فيه فرع خروج الثانى منه و هو «دور»
ظاهر(٢).

ص: ١٠٦

١- مضافاً الى ان ظهور النهى فى العموم لليقين و الشك فى طرفى الشبهه المقرونه بالعلم الاجمالى اقوى من ظهور الذيل فى
العموم لليقين بانتفاض حاله السابقه فى احدهما اجمالاً لوقوع الجنس فى سياق النهى الوارد فى مقام الكبرى بخلاف الذيل بل
قد يقال بعدم ظهور الذيل فى العموم اصلاً لعدم لفظ موضوع للعموم فيه و عدم كونه فى مقام البيان من هذه الجهة و لو سلم
كونه فى مقام البيان فشمول الصدر لليقين و الشك فى الطرفين يصلح قرينه على عدم اراده اليقين بالانتفاض اجمالاً بينهما من
المطلق الذى هو لفظ اليقين فى الذيل. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٢/ ٣٠٣.

٢- ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٢/ ٣٠٢.

- شرح :

تعارض استصحابين

[۱]- ب: گاهی با دو استصحاب، مواجه هستیم که علم اجمالی به کذب احدهما داریم و مسأله سببیت و مسببیت هم مطرح نیست مانند استصحاباتی که در اطراف علم اجمالی جریان پیدا می کند.

مثال(۲): دو ظرف آب- الف و ب- داریم و علم اجمالی پیدا کردیم که احدهما به صورت غیر معین با نجاست ملاقات کرده است، در فرض مذکور، وقتی به هر کدام از آن دو ظرف توجه می نمائیم، می بینیم درباره آن ها استصحاب طهارت، جریان پیدا می کند.

به ظرف «الف» نظر می افکنیم، می گوئیم: این ظرف «کان طاهرا قطعاً» لکن اکنون مردد هستیم که آیا طهارتش به واسطه ملاقات با نجاست، زائل شده یا نه زیرا نمی دانیم آیا نجاست با ظرف «الف» ملاقات کرده یا نه لذا «ابتداء» استصحاب طهارت در آن، جاری می شود.

به ظرف «ب» نظر می کنیم، می گوئیم: «ابتداء» استصحاب طهارت در آن هم جریان دارد و مسأله سببیت و مسببیت هم مطرح نیست بلکه هر دو ظرف در عرض یکدیگرند بدون اینکه تقدم و تأخیری، مطرح باشد لکن علم اجمالی به کذب «احد الاستصحابين»

ص: ۱۰۷

۱- اما الاول فواضح و اما الثاني فلعدم قيام دليل على وجوب الالتزام اصلا و على تقدير وجوبه- ايضا- فلا محذور فيه كما تقدم تفصيل ذلك في دوران الامر بين المحذورين، فراجع. مشکيني «ره». ر. ك: شرح كفايه الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشکيني ۲/ ۳۵۸.

۲- كما لو توضأ بمائع مردد بين البول و الماء غفله فيستصحب بقاء الحدث و طهاره الاعضاء و العلم الاجمالي بزوال احدهما ليس مانعا اذ الواحد المردد بين الحدث و طهاره البدن ليس له حكم شرعي كي يصير مانعا عن العمل بالاستصحابين و لا يلزم من الحكم بوجود الوضوء و عدم غسل الاعضاء مخالفه عمليه لخطاب شرعي. ر. ك: كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲/ ۳۰۳.

داریم چون اگر کسی به وسیله دو استصحاب بگوید هر دو اناء، طاهر است، می گوئیم: علم اجمالی داریم که احدهما با نجاست ملاقات کرده لذا نمی توان گفت هر دو ظرف، محکوم به طهارت است پس می گوئیم بین دو استصحاب، تعارض است.

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟ آیا هر دو استصحاب جریان پیدا می کند یا نه؟

جواب: در مسئله، دو مبنا- یکی مربوط به شیخ اعظم قدس سره و دیگری مربوط به مرحوم آقای آخوند قدس سره- مطرح است و مسئله، اختصاصی به استصحاب ندارد بلکه به صورت کلی است که:

چرا اصول عملیه در اطراف علم اجمالی، جاری نمی شود به عبارت دیگر: چرا در اطراف علم اجمالی نمی توان به استصحاب، براءت یا قاعده طهارت تمسک نمود، آیا در مثال مذکور، نسبت به هریک از آن دو ظرف- تک تک آن ها- شک در طهارت نداریم؟ آری! لذا می گوئیم چرا قاعده طهارت جریان پیدا نمی کند و منشأش چیست.

آیا اصول عملیه در اطراف علم اجمالی جاری می شود یا نه؟

مبنای مصنف قدس سره: به نظر ایشان باید ملاک و میزان را چنین قرار داد که: اگر جریان اصل عملی در اطراف علم اجمالی، مستلزم مخالفت قطعیه عملیه با یک تکلیف منجز معلوم شود، در این صورت، اصل عملی جریان پیدا نمی کند و علتش هم این است که مخالفت قطعی با یک تکلیف منجز معلوم «عقلا و شرعا» دارای محذور است پس در هر موردی که جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی، مستلزم چنان تالی فاسدی باشد، جریان پیدا نمی کند لکن چنین نیست که همیشه جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی، مستلزم چنان تالی فاسدی باشد که اینک به ذکر دو مثال می پردازیم:

الف: در همان مثال قبل که دو ظرف آب به نام الف و ب داشتیم که هر دو سابقا معلوم الطهاره بوده اند لکن فعلا علم اجمالی به نجاست احدهما پیدا شده، لازمه اجرای

دو استصحاب طهارت، نسبت به آن دو ظرف، این است که با تکلیف منجز معلوم «اجتنب عن النجس» مخالفت قطعیه عملیه شود پس اگر بخواهیم با هر دو ظرف، معامله طهارت نمائیم، مستلزم چنان تالی فاسدی هست.

ب: مثال قبل را به این نحو، عکس می نمائیم که: فرض کنید دو ظرف آب داریم که هر دو سابقا معلوم النجاسه بوده اند لکن فعلا علم اجمالی، حاصل شده که «احدهما» تطهیر شده، در فرض مذکور اگر نسبت به آن دو ظرف، دو استصحاب نجاست جاری نمائید با کدام تکلیف معلوم منجز، مخالفت قطعیه عملیه شده؟ با هیچ تکلیفی مخالفت نشده بلکه اجرای دو استصحاب نجاست، قریب به احتیاط و دال بر شدت احتیاط است چون مفاد استصحاب، این است که باید از هر دو ظرف اجتناب نمود.

خلاصه: خلاصه به نظر مصنف قدس سره ملاک و میزان، همان مسأله مخالفت قطعیه عملیه با تکلیف معلوم «بالاجمال» است لذا شما توجه نمودید که در مثال «الف» استصحابین، جریان پیدا نمی کند لکن در مثال «ب» جاری می شود چون تالی فاسدی ندارد.

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدس سره

نقد و بررسی کلام (۱) شیخ اعظم قدس سره

مبنای شیخ اعظم قدس سره: به نظر ایشان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی، جاری نمی شود زیرا جریانش مستلزم تناقض در ادله اصول است.

توضیح ذلک: در دلیل استصحاب، دو جمله ذکر شده:

۱- «لا تنقض الیقین بالشک». ۲- «لکن تنقضه بیقین آخر»، یعنی همان طور که از نقض یقین به شک نهی می کند، می گوید «انقضه بیقین آخر» پس در واقع با دو تکلیف، مواجه هستیم یکی حرمت نقض یقین به شک و دیگری وجوب نقض یقین به یقین.

ص: ۱۰۹

۱- درباره جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی.

به نظر شیخ اعظم قدس سره در همان مثال اول- الف- که می خواهید دو استصحاب طهارت جاری نمائید از یک طرف «لا تنقض الیقین بالشک» را رعایت کردید اما از طرف دیگر با جمله «انقضه بیقین آخر» چه می کنید؟ شما که علم اجمالی به نقض یکی از آن دو حالت سابقه دارید، در حقیقت، یقین به نقض حالت سابقه دارید منتها یقین اجمالی، نه تفصیلی پس «اصل الیقین» به قوت خود، محفوظ است.

از یک طرف «لا تنقض» می گوید: هر دو استصحاب، جاری هست از طرف دیگر «انقضه بیقین آخر» می گوید نباید نقض یقین به شک نمائید، پس در فرض مذکور چه باید کرد؟

اگر بخواهیم در اطراف علم اجمالی، استصحاب جاری نمائیم، لازمه اش صرف نظر کردن از «انقضه بیقین آخر» است پس راه حلش این است که بگوئیم اصول عملیه در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود و ادله اصول، ارتباطی به اطراف علم اجمالی ندارد.

مبنای شیخ اعظم قدس سره همان است که بیان کردیم و فرقی هم ندارد که مخالفت قطعیه عملیه، محقق بشود یا نشود یعنی: جریان استصحاب در هر دو فرض مذکور، مستلزم تناقض در ادله استصحاب است لذا می گوئیم: اصول عملیه در اطراف علم اجمالی، جاری نمی شود (۱).

سؤال: آیا مبنای مذکور، صحیح است یا نه؟

جواب: اشکال مصنف قدس سره به مبنای شیخ اعظم قدس سره این است که:

در تمام ادله استصحاب، جمله دوم- یعنی: «تنقضه بیقین آخر»- ذکر نشده بلکه در بعضی از آن ها مذکور است و در بسیاری از ادله فقط همان جمله اول- یعنی: «لا تنقض الیقین بالشک»- ذکر شده و نتیجه اش این است که اگر آن روایتی که واجد هر دو جمله

ص: ۱۱۰

۱- برای توضیح بیشتر به ایضاح الکفایه، جلد چهارم، صفحه ۱۲۱ مراجعه نمائید.

و منه (۱) قد انقدح عدم جریانه فی اطراف العلم بالتکلیف فعلا أصلا و لو فی بعضها، لوجب الموافقه القطعیه له عقلا، ففی جریانه لا محاله یكون محذور المخالفه القطعیه أو الاحتمالیه، كما لا یخفی [۱].

- شرح :

است به علت تناقض- در صدر و ذیل- نتواند شامل اطراف علم اجمالی شود، چه مانعی دارد، روایتی شامل اطراف علم اجمالی شود که واجد جمله اول است.

به عبارت دیگر: روایتی که واجد هر دو جمله است، حجیت استصحاب را در اطراف علم اجمالی، نفی نمی کند بلکه فقط به علت تناقض نمی تواند شامل اطراف علم اجمالی شود، در این صورت می گوئیم روایتی که جمله دوم در آن ذکر نشده و تناقض در آن تحقق پیدا نمی کند چرا شامل اطراف علم اجمالی نشود.

خلاصه: اشکال ما به مبنای شیخ اعظم قدس سره این است که اگر جمله دوم در تمام روایات بود و حتی یک روایت نداشتیم که خالی از جمله دوم باشد، حق با شیخ اعظم قدس سره بود لکن ما مشاهده می کنیم که در بسیاری از روایات باب اصلا جمله دوم ذکر نشده لذا به چه دلیل بگوئیم آن روایات، شامل اطراف علم اجمالی نمی شود؟

نتیجه: طبق مبنای مصنف قدس سره علت عدم جریان استصحاب- و سائر اصول عملیه- در اطراف علم اجمالی فقط مسأله محذور مخالفت قطعیه عملیه با تکلیف معلوم «بالاجمال» است «لا غیر».

[۱]- تذکر: مصنف قدس سره قائل به توسعه ای هستند که در اول بحث «اشتغال» هم

ص: ۱۱۱

۱- ای: و مما تقدم من ان المانع من جریان الاستصحاب هی المخالفه العمليه دون الالتزامیه ظهر ... الخ، و هذا اشاره الی صوره عرضیه الشکین و العلم الاجمالی بانتفاض احد المستصحبین، و لزوم المخالفه القطعیه العمليه من جریان الاستصحاب فیهما، و المخالفه الاحتمالیه من جریانه فی بعضها. و محصل ما افاده فی حکمها: عدم جریان الاستصحاب لا فی جمیع الاطراف، للقطع بالمخالفه، و لا فی بعضها لاحتمال المخالفه و کلاهما محذور عقلی مع فرض العلم بفعلیه التکلیف علی کل تقدیر كما تقدم تفصیل ذلک فی مباحث العلم الاجمالی من مباحث القطع و فی اوائل الاشتغال. ر. ک: منتهی الدرایه ۸۰۱ / ۷.

متذکر شدیم که: گاهی تکلیف معلوم منجز «من جمیع الجهات» فعلیت دارد به نحوی که نه تنها مخالفت قطعیه اش حرام است بلکه حتی مخالفت احتمالیه هم با آن حرام می باشد یعنی حتما باید با آن تکلیف، موافقت قطعیه نمود.

نتیجه چنان فرضی، این است که در اطراف علم اجمالی نه تنها «استصحابین» جاری نیست بلکه اگر یکی از آن دو استصحاب هم مانعی داشته باشد، استصحاب دیگر هم جریان پیدا نمی کند زیرا اگر استصحاب دیگر جاری شود، مخالفت احتمالیه محقق می شود و فرض ما این بود که آن تکلیف معلوم، «من جمیع الجهات» فعلیت دارد به نحوی که حتی مولا راضی نیست با آن، مخالفت احتمالیه نمود.

خلاصه: گاهی در اطراف علم اجمالی حتی یک اصل عملی هم نمی تواند جریان پیدا کند گرچه به معارض هم مبتلا نباشد.

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی در شرح کفایه الاصول خود بعد از عبارت مذکور مصنف قدس سره به ذکر مثال و تحقیقی پرداخته اند که «نگارنده» عین آن را نقل می کند: «و منه قد انقدح عدم جریانه فی اطراف العلم بالتکلیف ... ففی جریانه لا محاله یكون محذور المخالفه القطعیه او الاحتمالیه كما لا یخفی». كما لو علم بنجاسه احد الطاهرین او قام دلیل علی عدم الجمع بین الاستصحابین کمسأله تتمیم الماء النجس کرا بماء طاهر حیث قام الاجماع علی اتحاد حکم الماءین بحسب الطهاره و النجاسه مطلقا واقعیین او ظاهریین و مجرد اتحاد حکمهما واقعا لا یکفی فی المنع عن الجریان فان الاتحاد الواقعی لا ینافی التعدد الظاهری الا من باب المخالفه الالتزامیه و من هذا التحقیق ظهر انه لا وجه لما ذکره الشیخ الانصاری قدس سره فی المقام و هو انه اذا کان الشک فی کلیمهما مسببا عن امر ثالث فمورده ما اذا علم ارتفاع احد الحادین لا بعینه و شک فی تعیینه فاما ان یكون العمل بالاستصحابین مستلزما لمخالفه قطعیه عملیه و اما ان لا یكون و علی الثانی فاما ان یقوم دلیل من الخارج علی عدم الجمع أو لا- و علی الثانی لا- یخلو اما ان یترتب اثر شرعی علی کل من المستصحبین فی الزمان اللاحق كما فی استصحاب بقاء

الحدث و طهاره البدن فيمن توضحاً غافلاً بمائع مردد بين الماء و البول و مثله استصحاب طهاره كل من واجدى المنى فى الثوب المشترك و اما ان يترتب الاثر على احدهما دون الآخر كما فى دعوى الموكل التوكيل فى شراء العبد و دعوى الوكيل التوكيل فى شراء الجاربه فى الصورتين الاوليين حكم بالتساقط معللاً بان العلم الاجمالي هنا بانتقاض احد الضدين يوجب خروجهما عن مدلول لا تنقض اليقين بالشك و لكن تنقضه بيقين آخر لان هذا الخطاب لاشتماله على حكيمين احدهما حرمه نقض اليقين بالشك و الثانى وجوب نقضه باليقين لو عم لكل من طرفى العلم الاجمالي لزم المحال للمناقضه الضروريه بين لزوم الاخذ بالحاله السابقه فى كل منهما بمقتضى صدر الخطاب و لزوم الاخذ بخلاف تلك الحاله فى احدهما بمقتضى ذيله و عمومه لواحد منهما على التعيين بلا معين و على التخيير يستلزم لاستعمال اللفظ فى معينين و ليس يصح اراده القدر المشترك بين الحرمتين فانه خلاف الظاهر مع أنه مستلزم ح لعدم دلالة الاخبار على حرمه النقض لا تعييناً و لا تخييراً فلا بد من التماس دليل آخر على التعيين و دعوى ان المراد من احدهما ليس مصداقه حتى يلزم الاستعمال المزبور و انما المراد مفهومه و هو لا يستلزمه لكونه مفهومًا واحداً فمدفوعه بانه و ان كان لا يستلزمه لكنه ليس من مصاديق العام بل مفهوم منتزع من بعض افراده و ذلك لما علمت ان المقتضى بمعنى العموم الفعلى للاستصحاب فى طرفى الشبهه موجود قطعاً و المناقضه المذكوره تمنع لزومها بمعنى ظهور الذيل و ليس اليقين بارتفاع الحاله السابقه فى احدهما مانعاً بنفسه من المقتضى فى اقتضائه و الا لمنع منه فى الصوره الثالثه كما فى مسأله بقاء الحدث و طهاره البدن فى التوضؤ بمائع مردد بين الماء و البول ضروره مناقضه حرمه النقض فى كل واحد من اليقين بالحدث و الطهاره من الخبث سابقاً مع وجوب النقض فى احدهما بمعنى العلم الاجمالي بالانتقاض و انما المانع هو حدوث العلم بتكليف فعلى يكون الاستصحاب فى الاطراف او بعضها مستلزماً لمخالفه عمليه له كما عرفت (1).

ص: ١١٣

لا یخفی أن مثل قاعده التجاوز فی حال الاشتغال (۱) بالعمل، و قاعده الفراغ بعد الفراغ عنه، و أصاله صحه عمل الغير إلى غیر ذلك من القواعد المقرره فی الشبهات الموضوعیه إلا القرعه تكون مقدمه (۲) علی استصحاباتها المقتضیه لفساد (۳) ما شک فیه من الموضوعات، لتخصیص دلیلها بأدلتها، و کون النسبه بینه و بین بعضها عموما من وجه لا یمنع عن تخصیصه بها بعد الإجماع علی عدم التفصیل بین مواردھا، مع لزوم قله المورد لها جدا لو قیل بتخصیصها بدلیلها، إذ قلّ مورد منها لم یکن هناك استصحاب علی خلافھا، كما لا یخفی [۱].

- شرح :

تذنیب: بین استصحاب و قواعدی که در شبهات موضوعیه، جاری می شود چه نسبتی هست؟

[۱]- در فقه با قواعدی- مانند قاعده تجاوز، فراغ و امثال آن ها- مواجه می شویم که می بینیم، فقها عملا آن قواعد را بر استصحاب، مقدم داشته اند مانند:

۱- مثلا- اگر کسی در رکعت سوم نماز، مردد شود که آیا در رکعت دوم، رکوع را اتیان نموده یا نه در فرض مذکور ابتداء استصحاب عدم اتیان رکوع جریان پیدا می کند

ص: ۱۱۴

- ۱- لم یظهر من النصوص اعتبار الاشتغال بالعمل فی جریانها، فلعل المراد صحه جریانها حال الاشتغال. فتأمل.
- ۲- اعطاء هذه الکلیه غیر ظاهر لان بعض القواعد الموضوعیه یقدم علیها الاستصحاب، کقاعده الحریه و قاعده الطهاره الا ان یكون المراد ما یكون نسبه دلیله الی دلیل الاستصحاب نسبه دلیل القواعد الثلاث الی دلیله.
- ۳- قد لا تكون الاستصحابات مقتضیه للفساد لعدم تجاوز محل التدارک او لكون المتروک مما لا یكون ترکه مفسدا بل یترتب علیه قضائه او سجود السهو اذ مجری قاعدتی التجاوز و الفراغ اعم من ذلك بل کذا مجری اصاله الصحه فانها بمعنی التمامیه مقابل النقصان]. ر. ک: حقائق الاصول ۲ / ۵۴۷.

لکن قاعده تجاوز(۱) می گوید: نباید به آن شک اعتنا نمود(۲) و با اتیان سجدتین نمی توان رکوع را اتیان کرد بلکه حکم نمائید: رکوع، محقق شده یعنی: قاعده تجاوز بر استصحاب، مقدم است.

۲- اگر کسی بعد از نماز، مردد شود که آیا در رکعت سوم، رکوع را اتیان نموده است یا نه در فرض مذکور درعین حال که استصحاب می گوید انجام نداده ای اما قاعده فراغ(۳) می گوید چون بعد از فراغ از عمل هستی، حکم کن آن عمل، صحیح است، یعنی: قاعده فراغ بر استصحاب، مقدم است.

۳- فرض کنید: زید، معامله ای انجام داده- مثلا خانه ای خریده- لکن شما مردد هستید آیا آن معامله صحیحا واقع شده یا نه، مثلا- فلان شرط شرعی در آن رعایت شده یا نه. در فرض مذکور می گوئیم: هرچه را در حدوث و تحققش مردد باشیم، استصحاب می گوید آن چیز، حادث نشده و تحقق پیدا نکرده لکن «اصاله الصحه فی عمل الغیر»(۴) می گوید به

ص: ۱۱۵

۱- هی الحکم بوجود الشیء المشکوک بعد الدخول فی غیره مما هو مرتب علیه المستفاد من صحیح زراره: اذا خرجت من شیء و دخلت فی غیره فشکک لیس بشیء و معتبر اسماعیل بن جابر: کل شیء شک فیہ و قد جاوزه و دخل فی غیره فلیمض علیه و ربما یقتضیه ایضا موثق ابن ابی یعفر: انما الشک اذا کنت فی شیء لم تجزه. ر. ک: حقائق الاصول ۵۴۷/۲.

۲- زیرا محل آن گذشته است.

۳- هی عباره عن الحکم بصحه الفعل الموجود فی ظرف الشک فی صحته المستفاده من موثق ابن مسلم عن ابی جعفر «ع» کل ما شککت فیہ مما قد مضی فامضه، كما هو المعتضد ببناء العقلاء علی صحه ما شک فی صحته من فعل نفسه و فعل غیره و من هنا یظهر لک الوجه فی سند اصاله صحه عمل الغیر، مضافا الی ما ادعاه شیخنا الاعظم «قدس سره» من الاجماع القولی و العملی علیها و انه لولاها لاختل نظام المعاد و المعاش. ر. ک: حقائق الاصول ۵۴۷/۲.

۴- و هذا الاصل ایضا من الاصول الجاریه فی صحه عمل الغیر فی قبال صحه عمل النفس بترتیب-- آثار صحه الشیء لا فساد، و القدر المتیقن منه جریانہ بعد احراز امرین، احدهما: اهلیه الفاعل لصدور الفعل الصحیح منه، و ثانيهما: قابلیه المورد ر. ک: منتهی الدرایه ۸۰۴/۷.

استصحاب، توجه نکنید و هرگاه معامله، بیع، نکاح یا امثال آن ها بین دو مسلمان، واقع شد، حکم کنید که صحیحا واقع شده یعنی: قاعده مذکور بر استصحاب، مقدم است.

سؤال: علت تقدم قواعد مذکور بر استصحاب چیست؟

جواب: قواعد مذکور، نسبت به استصحاب، جنبه مخصصیت دارند یعنی: نسبت بین دلیل استصحاب و قواعد مذکور، عموم و خصوص مطلق است (۱) و دلیل «لا تنقض» در مورد قاعده تجاوز و امثال آن، تخصیص می خورد لذا اگر از ما سؤال کنند آیا در موردی «لا-تنقض» تخصیص خورده یا نه می گوئیم قاعده تجاوز، فراغ و «اصاله الصحه فی عمل الغیر» مخصصات «لا تنقض» هستند.

تذکر: البته نسبت بین بعضی از قواعد با دلیل استصحاب، عموم و خصوص من وجه است که مرحوم مشکینی قدس سره قاعده ید را به عنوان مثال در این مورد ذکر کرده اند.

قاعده ید (۲)، محل کلام واقع شده که آیا جنبه اماریت دارد یا اینکه یک اصل عملی هست.

اگر قاعده ید «اماره» باشد، علت تقدمش بر استصحاب، بدیهی است (۳) اما اگر اصل

ص: ۱۱۶

-
- ۱- مانند: «اکرم العلماء» و «لا تکرّم العلماء من النحویین».
 - ۲- هی الحکم بملکیه شیء لمن کان مسلطاً علیه و متصرفاً فیہ لدی الشک فی الملکیه. فللقاعده موضوع و محمول موضوعها الاستیلاء الخارجی و التسلط العرفی علی ما یشک فی کونه ملکاً واقعاً، و محمولها الحکم بالملکیه و ترتیب آثارها شرعاً، فاذا وجدنا زیدا مستولياً علی عباءه یلبسها و یتصرف فیها حکمنا بان تلک العباءه ملکة و جاز شرائها منه و التصرف فیها باذنه. ر. ک: اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها ۲۱۵.
 - ۳- در صفحه ۸۶ مشروحا بیان کردیم.

و اما القرعه فالاستصحاب فی موردها یقدم علیها، لأخصیّه دلیلہ من دلیلها، لاعتبار سبق الحاله السابقه فیہ دونها، و اختصاصها(۱) بغير الأحكام إجماعا لا یوجب

- شرح :

عملی باشد، باید بینیم چرا نسبت آن با استصحاب، عموم و خصوص من وجه است، به این اعتبار که بگوئیم: استصحاب در موردی است که حالت سابقه، مطرح باشد خواه مسأله ملکیت، مطرح باشد یا نباشد اما قاعده ید، دال بر مسأله ملکیت است خواه حالت سابقه هم مطرح باشد یا نباشد.

سؤال: اگر قاعده مذکور، یک اصل عملی باشد، علت تقدمش بر استصحاب چیست؟

جواب: دارای دو علت- و دو نکته- هست:

یکی مسأله اجماع است یعنی: در جریان قاعده ید، بین آن موردی که حالت سابقه خلاف باشد و بین آن موردی که حالت سابقه خلاف نباشد، فرقی نمی کند پس در حقیقت «اجماع»، قاعده ید را- بعمومها- حجت می نماید.

دیگر، اینکه اگر بخواهیم چنین مشی نمائیم که: قاعده ید را به موردی اختصاص دهیم که استصحاب بر خلافش نباشد، نتیجه اش این می شود که قاعده ید «قلیل المورد» شود. اما اگر قاعده ید را مخصص دلیل استصحاب قرار دادیم، نمی توان گفت استصحاب «قلیل المورد» شده بلکه موارد کثیری برای استصحاب هست که از حد و حصر، خارج می باشد لذا می گوئیم قاعده ید بر استصحاب، مقدم است.

ص: ۱۱۷

۱- ای القرعه « بغير الاحكام اجماعا » حتی قيل بان الظاهر عدم امکان اجتماع الاستصحاب معها کی يحصل التعارض لان التعبد بالقرعه انما هو فی مورد اشتباه موضوع التکلیف و ترددہ بین الامور المتباینه و لا محل لها فی الشبهات البدویه فانه لیس فیها الاحتمالین و القرعه بین الاحتمالین خارج عن مورد التعبد بالقرعه فمورد الاستصحاب و کذا البراءه خارجه عن عموم اخبار القرعه بخلاف الاستصحاب حیث إنّه عام للاحكام ایضا فالنسبه ح لم یمكن ان یلاحظ فکیف یتصور التقدیم فدفعه بقوله: « لا یوجب الخصوصیه ... ». ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۰۸.

الخصوصيه فى دليلها بعد عموم لفظها(١) لها، هذا مضافا إلى وهن دليلها بكثره تخصيصه، حتى صار العمل به فى مورد محتاجا إلى الجبر بعمل المعظم، كما قيل، وقوه دليله بقله تخصيصه بخصوص دليل(٢) [١].

- شرح :

تقدم استصحاب بر قرعه

[١]- سؤال: اگر بين قرعه و استصحاب، اختلاف شد، حکمش چیست؟

جواب: استصحاب بر قرعه، مقدم است و مصنف کأن دو دليل بر آن اقامه نموده اند:

١- دليل قرعه، دارای عموم ضعيفى است به نحوى که هیچ فقيهى مستقلا به عموم آن نمى تواند، عمل نماید بلکه باید بيند ديگران هم به آن عمل کرده اند يا نه، آیا قرعه، جابر و مؤيدى دارد يا نه پس عموم دليل قرعه به پشتوانه نیاز دارد به خلاف عموم دليل استصحاب که پشتوانه اى لازم ندارد.

٢- اصلا دليل استصحاب از دليل قرعه، اخص مى باشد زیرا دليل قرعه مى گوید:

ص: ١١٨

١- حيث إنّه لا معنى لملاحظه النسبه بينهما بعد التخصيص بالاجماع بل لا بد من ملاحظتها قبله و النسبه قبل ذلك بالعموم و الخصوص فاخبار الاستصحاب فى نفسها اخص منها كالخاص الذى يقتضى خروج الشبهات الحكيمه عن تحت اخبار القرعه و اما ما تقرر فى باب التعارض من لزوم تقديم الخاص فى تعارض الازيد من الدليلين و ان اوجب انقلاب النسبه فانما هو فيما اذا لم يكن معارض العام خاصا آخر يقتضى تخصيص العام كما اذا كان هناك ادله ثلاثه متعارضه كانت النسبه بين دليلين منها عموما من وجه مع كون الثالث اخص من احدهما فانه ح يقدم الخاص و ان اوجب تقديمه انقلاب النسبه لا فى مثل المقام. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٣٠٨/٢.

٢- كتخصيص دليله بادله البناء على الاكثر فى الركعتين الاخيرتين اذ الاستصحاب يقتضى البناء على الاقل لكن تلك الادله خصصته و لذا لا يجوز البناء فيهما على الاقل فتأمل. ر. ك: منتهى الدرايه ٨١٣/٧.

«القرعه لكل امر مشكل»، مشكل به معنای مشکوک است و دلیل مذکور نمی گوید حالت سابقه داشته باشد یا نداشته باشد، اما در مورد استصحاب «صرف الشك» كفايت نمی كند بلکه باید حالت سابقه متيقنه هم داشته باشیم پس دليل استصحاب در يك مورد، نسبت به دليل قرعه، اضافه ای دارد، دليل قرعه می گوید «كل امر مشکوک سواء كانت له حاله سابقه ام لم تكن» اما استصحاب می گوید يك موردش را خارج می كنم و آن، امر مشکوکی است که دارای حالت سابقه است پس در حقیقت، دليل استصحاب، مخصص دليل قرعه می باشد.

اشكال: دليل قرعه هم مخصصاتی داشته و نسبت به مواردی تخصیص خورده و نسبت دليل قرعه و دليل استصحاب- بعد از تخصیص به آن موارد- عموم و خصوص من وجه می شود.

جواب: وقتی در فقه با عمومات، مواجه می شویم به نفس دليل عام توجه می کنیم و عنایتی نداریم که آیا تخصیص خورده یا نه؟

اگر دليل عامی تخصیص خورد سپس مخصص دیگری مطرح شد آیا آن مخصص را به لحاظ دليل عام مخصص (1) ملاحظه می کنند یا اینکه نفس دليل عام را لحاظ می کنند؟

نفس دليل عام ملاحظه می شود و عنایتی ندارند که تخصیص خورده یا نه.

تذکر: مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی قدس سره ذیل این عبارت مصنف- «هذا مضافا الى وهن دليلها بكثره تخصیصه ... و قوه دليله بقله بقرعه بقرعه كادله نفی الضرر وردت علیها تخصیصات كثيره لا يعلم

ص: ۱۱۹

۱- نسبت به دليل مخصص اول.

لا يقال (١): كيف يجوز تخصيص دليلها بدليله؟ وقد كان دليلها رافعا لموضوع دليله لا لحكمه، و موجبا لكون [نقض] اليقين باليقين بالحجه على خلافه، كما هو الحال بينه و بين أدله سائر الأمارات، فيكون- هاهنا أيضا- من دوران الأمر بين التخصيص بلا وجه

- شرح :

مقدارها فهى مجمله بالنسبه الى الباقي تحتها فلا بدّ من جابر لو هنها و هو عمل الاصحاب و لهذا اقتصر فى العمل بها على موارد خاصه يحصل الاطلاع عليها بالتتبع، و الاشكال عليه بان كثره التخصيص اما ان يوجب الاجمال فيها أو لا و على التقديرين لا معنى للانجبار اما على الاول فلان عمل جماعه لا- يوجب خروج اللفظ عن الاجمال و صيرورته مبينا و اما على الثانى فلان الظهور بعد انعقاده يكون محكما من غير حاجه الى ضم عمل الاصحاب مدفوع بان الاجماع قد دل على خروج مصاديق عديده عن العموم و لما كان المخرج غير معين فلا- بدّ فى مقام التمسك بالعموم من ملاحظه عمل الاصحاب و لو جماعه منهم بها انكشف عملهم عن ان المورد ليس مما خرج بالاجماع فيكون العموم محكما بالنسبه اليه و الا- يكون محتمل الخروج و بعد عروض هذا الاحتمال لا وجه للاستدلال به لكن مقتضى هذا الوجه جواز العمل به بعد الانجبار و اما قبل الانجبار فعدم العمل بها لعدم حجيتها

ص: ١٢٠

١- الف: هذا ايراد على ما ذكر اولاً من تخصيص دليلها بدليله لا اخيراً و الا فبعد اجمال المراد بكثرة التخصيص لا مجال للورود او الحكومه. ر. ك: حقائق الاصول ٢ / ٥٤٩. ب: ... و كيف كان فتوضيح الاشكال: ان القرعه على ما يظهر من بعض الروايات تكون من الامارات كقوله «ع» فى خبر محمد بن حكيم: «كلما حكم الله به فليس بمخطف» و قوله «ص» فيما رواه ابو بصير عن ابى جعفر «ع»: «ليس من قوم تقارعوا ثم فوضوا امرهم الى الله الا- خرج سهم المحق» لظهورهما فى اصابه القرعه بالواقع و من المعلوم ان ما جعله الشارع حجه بلحاظ كشفه عن الواقع يكون اماره و قد ثبت ان الاماره رافعه للشك الذى هو موضوع الاصول التى منها الاستصحاب و عليه فلا وجه لتقديمه على القرعه بما تقدم من تخصيص دليلها بدليله. ر. ك: منتهى الدرايه ٧ / ٨١٣.

فإنه يقال: ليس الأمر كذلك (١)، فإن المشكوك مما كانت له حاله سابقه و إن كان من المشكل و المجهول و المشتبه بعنوانه الواقعي، إلا- أنه ليس منها بعنوان ما طرأ عليه من نقض اليقين بالشك، و الظاهر من دليل القرعه أن يكون منها بقول مطلق لا في الجملة، فليل الاستصحاب الدال على حرمه النقض الصادق عليه حقيقه، رافع لموضوعه أيضا، فافهم (٢). فلا بأس برفع اليد عن دليلها عند دوران الأمر بينه و بين رفع اليد عن

- شرح :

لا لتقدم الاصول عليها فافهم (٣).

[١]- اشكال (٤): نسبت دليل قرعه به دليل استصحاب، مانند نسبت امارات به استصحاب است یعنی: عمل به قرعه- در مورد استصحاب- نقض یقین به شک نیست بلکه نقض یقین به حجت و «تخصص» است. به خلاف عمل به استصحاب- در مورد قرعه- که موجب تخصیص است که در تخصیص، همان تقریب «دور» سابق می آید یعنی: تخصیص، متوقف بر اعتبار استصحاب است- در مورد قرعه- و آن بر تخصیص، متوقف است- كما تقدم سابقا- پس امر، دائر بین تخصیص و تخصص است که

ص: ١٢١

١- ای: لا يكون الامر هاهنا دائرا بين التخصيص بلا وجه غير دائر و التخصص.

٢- و الحاصل ان المأخوذ في موضوع كل من القرعه و الاستصحاب هو الشك و الجهل و الشبهه و عدم العلم فان كان المراد بهذه العناوين هو الجهل بالواقع خاصه بحيث لا يكفي في ازلتها بيان الحكم الظاهري فلا ريب ان ذلك لا يختص باحدهما و ان كان اعم من الجهل بالواقع و الظاهر فكذلك ايضا فاعتبار الجهل بالمعنى الاعم في موضوع احدهما دون الآخر تحكّم (ف) حينئذ لا بأس [...] ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ٢ / ٣٠٩.

٣- ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ٢ / ٣٠٩.

٤- توضيح اشكال و جواب مذکور، مربوط به افاضات استاد معظم «مدظله» نیست بلکه «نگارنده» از کتاب شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئيني- صفحه ٢ / ٢٩٧- استفاده نموده.

دلیله، لوهن عمومها و قوه عمومه، كما أشرنا إليه آنفا(۱)، و الحمد لله أولا و آخرا، و صلى الله على محمد و آله باطنا و ظاهرا [۱].

- شرح :

«بلا وجه» می باشد مگر به وجه «دور» یعنی: بنا بر امکان دور می تواند مخصص شود پس وجه غیر «دوری» ندارد و بدیهی است که تخصص بر تخصیص، مقدم است.

[۱]- جواب: دلیل استصحاب هم رافع موضوع قرعه هست همچنان که قرعه، رافع شک است- تنزیلا- زیرا ظاهر دلیل قرعه- القرعه لکل امر مشکل- این است که آن شیء، مطلق و بجمیع عناوینش مشکل و مشتبه باشد ولی شیء مشکوکی که حالت سابقه متیقنه دارد گرچه به عنوان اولی و حکم واقعی، مشکوک، مشکل و مشتبه است لکن به عنوان ثانوی که مشمول دلیل استصحاب و دارای حالت سابقه متیقنه هست، حکم و وضع او مشکل و مشتبه نیست و نسبت به دلیل قرعه، تخصص است نه تخصیص زیرا قرعه برای امری جعل شده که مطلقا و بجمیع عناوین، مشکل و مشتبه باشد. «و بالجمله» چون عموم دلیل قرعه به جهت کثرت مخصصات وارده بر آن، موهون است- به خلاف دلیل استصحاب- و مقدم شدن هر یک بر دیگری موجب تخصص است نه تخصیص و هر دو صلاحیت دارند که موضوع دیگری را رفع نمایند و هر دو حکم ظاهری و «فی الجمله» کاشف از واقع هستند لذا دلیل استصحاب به جهت قوت دلالت و اظهریتش بر دلیل قرعه، مقدم است.

ص: ۱۲۲

۱- اللهم الا- ان يلتزم بما اشرنا اليه آنفا بانه لا يمكن اجتماعهما في مورد اصلا فان مورد الاستصحاب هو الشبهات البدويه و مورد القرعه هو العلم بالحكم مع تردد موضوعه بين المتباينين. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۳۱۰ / ۲.

التعارض (٢) هو تنافى الدليلين أو الأدله بحسب الدلاله و مقام الإثبات على وجه التناقض أو التضاد حقيقه أو عرضا، بأن علم بكذب أحدهما إجمالا مع عدم امتناع اجتماعهما أصلا [١].

- شرح :

مقصد هشتم: تعارض ادله و امارات تعادل و تراحيح

فصل: در معنای تعارض

اشاره

[١]- تذكر: بحث تعارض ادله از امورى هست كه در فقه، بسيار محل ابتلا مى باشد لذا بايد نسبت به آن، اهتمام بيشتري قائل شد.

ص: ١٢٥

١- الظاهر ان المراد منها هو المعتبره منها فحينئذ لا يكون من عطف العام على الخاص بل هو عطف تفسيرى لعدم الفرق بين الدليل و الاماره المعتبره و ما ذكره الشيخ قده- فى الفرائد ٤٠٨- من ان ما يعتبر طريقا ان كان فى الاحكام يسمى دليلا اجتهدا و ان كان فى الموضوعات يسمى اماره معتبره فهو اصطلاح خاص به «قده» و إلفناء المستعملين لهما على ما ذكرنا و اما الفرق بينهما و بين الاصل فقد تقدم فى قاعده اليد فراجع. مشكيني «ره». ر. ك: كفايه الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني ١٢ / ٣٧٦.

٢- هذا العنوان اولى من عنوان الباب بالتعادل و الترجيح ضروره انهما من عوارضه و اقسامه و من البديهي ان للكلى هنا قطع النظر عن افراده احكاما يكون مما يتعلق به غرض الاصولى مثل ان الاصل فى المتعارضين ما ذا و اولويه الجمع مهما امكن و نحو ذلك و كيف كان هو فى اللغه من العرض بمعنى الاظهار و الظهور فكان كلا من الدليلين يظهر نفسه للآخر او يظهر للآخر او من العرض الذى احدى الجهات الثلاث فى الجسم مقابل الجهتين الاخرين من الطول و العمق و هو الانسب بمعناه الاصطلاحى و العلاقه المصححه للاستعمال هو كون كل من المتعارضين فى عرض الآخر من حيث الدليليه الحجيه و لعله بهذا المعنى قد يطلق على الاصول العمليه انها ليست فى عرض الادله بل فى طولها فلا تعارضها و فى الاصطلاح ... ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ١٢ / ٣١٠.

کلمه «تعادل» از ماده «عدل» مشتق شده، چنانچه دو شیء از جهتی شبیه یکدیگر باشند لغتا به آن‌ها متعادلین گویند و هر کدام عدل دیگری محسوب می‌شود.

در اصطلاح اصولیین اگر دو دلیل و دو روایت از جهت مزایای داخلی و خارجی، مانند یکدیگر باشند به آن‌ها متعادلین گویند بنابراین در اصطلاح اصولیین «تعادل» از معنای کلی خود به یک مصداق و فرد، نقل شده زیرا لغتا به هر دو شیء که در جهتی، از جهات، مثل هم باشند، متعادلین می‌گویند ولی در اصطلاح اصولیین دو روایت متمائل را متعادلین گویند و دو روایت متمائل، مصداقی از معنای کلی تعادل است.

«تعادل و ترجیح» یا «تعادل و ترجیح»؟

لغتا ترجیح به معنای احداث مزیت (۱) در یک شیء است - البته بعد از آنکه مزیتی در آن نبوده - لکن باید توجه داشت که مسلماً معنای مذکور، مراد اصولیین نیست.

اینک سه معنا برای ترجیح ذکر می‌کنیم تا ببینیم در محل بحث، کدامش مورد نظر است:

۱- ترجیح به معنای «تقدیم» احد الخبرین - لمزیه - هست مثلاً دو روایت با یکدیگر متعارضند لکن احدهما دارای مرجحی مانند شهرت یا موافقت با کتاب است، لذا آن را اخذ می‌کنیم.

۲- ترجیح به معنای «تقدم» شیء و تقدم خبر است نه «تقدیم» که فعل ما باشد یعنی:

تقدم یک خبر بر خبر دیگر «لمزیه من المزایا»، به عبارت دیگر: خودبه خود و بنفسه خبر راجح بر مرجوح، مقدم است.

ص: ۱۲۶

۳- ترجیح- یا تراجیح- به نفس «مزیت»- یا مزایای (۱)- موجود در خبر گفته می شود.

اگر ترجیح را به معنای اول یا دوم بگیریم، کلمه تراجیح- جمع- را نباید استعمال نمائیم زیرا ترجیح به معنای «تقدیم» یا «تقدم» مصدر است و مصدر تعدد ندارد (۲).

سؤال: پس چرا بعضی کلمه ترجیح را جمع بسته و تراجیح استعمال کرده اند؟

جواب: لا- بد منظور از کلمه ترجیح، همان معنای سوم- مزیت- است و تراجیح به معنای مزایا می باشد و بدیهی است که امکان دارد در خبر، مزایای متعددی باشد مانند:

موافقت با کتاب، شهرت، اعدلیت راوی و

معنای لغوی تعارض

معنای لغوی تعارض (۳)

مصنف قدس سره تعارض را تنافی دلیلین یا ادله از جهت دلالت می دانند که به زودی

ص: ۱۲۷

۱- مانند موافقت با کتاب الله، اعدلیت راوی، شهرت و

۲- «ضرب» و زدن، قابل تعدد نیست مگر به لحاظ اسباب و اشخاص.

۳- قد اشرنا فی بحث الاجتماع الی الفرق بین التعارض و التزاحم (و ان التعارض) هو تنافی الدلیلین فی مرحله الجعل و التشریح علی نحو یعلم اجمالاً بکذب احدهما من اصله و ان الشارع لم یجعل احدهما ابداً کما اذا قال احد الدلیلین تجب صلاه الجمعه و قال الآخر تحرم صلاه الجمعه فها هنا نعلم اجمالاً بکذب احدهما بلا شبهه و لو فی خصوص ما اذا کانا قطعین دلالة و جهة لا مطلقاً و الا فیحتمل صدور کلیهما جمیعاً و ان یکون المراد من احدهما خلاف ما هو ظاهره او انه قد صدر تقيه لا لبيان الواقع (و ان التزاحم) هو تنافی الدلیلین فی مرحله الامتثال و الاتیان علی نحو لا- قدره للمکلف علی رعایتهمما جمیعاً کما اذا قال احد الدلیلین یجب انقاذ العالم و قال الآخر یجب انقاذ الهاشمی و قد غرقا دفعه واحده و لم یتمکن المکلف من انقاذهما جمیعاً. ر. ک: عنایه الاصول ۲/۶.

درباره آن بحث می کنیم لکن قبلاً ببینیم چه نسبتی بین معنای لغوی و اصطلاحی تعارض است.

«تعارض» لغتاً از کلمه «عرض» گرفته شده و عرض به معنای اظهار و آشکار کردن است، «تعارضاً» یعنی: او خودش را به این آشکار و اظهار نمود و آن دیگری هم خود را به او اظهار نمود. اما اینکه اصولیین تعارض را به معنای «تنافی» گرفته اند در حقیقت، نقل مباین به مباین نموده اند یعنی: لفظی که برای «عرض» و تظاهر، وضع شده بود در «تنافی» استعمال کرده اند به عبارت واضح تر: کلمه «تعارض» بر اثر کثرت استعمال - در «تنافی» - وضع تعینی پیدا کرده است (۱).

معنای اصطلاحی تعارض

شیخ اعظم قدس سره در کتاب رسائل، تعارض را چنین تعریف کرده اند:

ان التعارض تنافی «مدلولی» الدلیلین علی وجه التناقض او التضاد و کیف کان فلا یتحقق الا بعد اتحاد الموضوع و الا لم یمتنع اجتماعهما... (۲).

تعارض، بنا بر تعریف مذکور، از اوصاف مدالیل دلیلین است و قوامش به مدلولین می باشد.

مصنف قدس سره از تعریف مشهور و مذکور عدول نموده و آن را چنین تعریف کرده اند:

التعارض هو تنافی «الدلیلین» او الادله بحسب الدلاله و مقام الاثبات علی وجه التناقض

ص: ۱۲۸

۱- استعمال ابتدائی آن، مجازی و شاید علاقه آن هم «مشابهت» بوده - در تنافی کأنّ یکی خود را بر دیگری ظاهر و غالب می نماید و آن را نفی می کند و آن دیگری هم به همین ترتیب.

۲- ر. ک: فرائد الاصول ۴۳۱.

یعنی: تعارض، تنافی دو دلیل - یا چند دلیل (۱) - از نظر دلالت و مقام اثبات است نه تنافی دو دلیل در مدلول. بنا بر تعریف مصنف، تعارض از اوصاف دلیل است.

توضیح ذلک: تعارض، تنافی (۲) دو یا چند دلیل است یعنی: یک دلیل دیگر را از جهت دلالت و مقام اثبات نفی می کند و آن دلیل دیگر هم او را نفی می نماید که تعارض مذکور، ممکن است به نحو «تناقض»، «تضاد حقیقی» یا «تضاد عرضی» باشد که اینک به ترتیب برای هر کدام به ذکر مثالی می پردازیم:

ص: ۱۲۹

۱- كما اذا قال احدها تجب صلاه الجمعة و قال الآخر تحرم صلاه الجمعة و قال الثالث تستحب صلاه الجمعة او تكره او تباح. ر. ك: عنایه الاصول ۳/۶.

۲- ... ثم ان المراد بالتنافی اعم من ان يكون في المدلول المطابقي و هو واضح او التضمني كما في العام و الخاص المطلقين او من وجه او الالتزامي باقسامه حتى الشرعي كصححة العتق و عدم الملكيه حيث إنه لا تنافی بين ما دل على الاول و بين ما دل على الثاني عقلا لكنهما متنافيان شرعا اذ لا عتق الا في ملك هذا في المطابقي و اما الالتزامي فكما اذا دل الدليل على وجوب القصر في اربعة فرائض و دل دليل على وجوب الصوم فيها فيقع التعارض بينهما بملاحظه ما دل على التلازم بين القصر و الافطار شرعا و الصوم و الاتمام فالدليل الدال على القصر يدل على وجوب الافطار بالالتزام الشرعي كما ان الدليل على الصوم دل على وجوب الاتمام كذلك و مثل ما اذا دل الدليل على بطلان الصلاه بنقص جزء منها سهوا و دليل آخر على عدم بطلان الصلاه بزيادة هذا الجزء فيقع التعارض بينهما بملاحظه ما دل على التلازم بين النقص و الزيادة صحه و بطلانا و مثل ما اذا دل الدليل على انفعال القليل بنجس و دل دليل آخر على عدم انفعاله بنجس آخر فالتعارض بينهما انما هو بملاحظه ما دل على عدم التفصيل بين النجاسات الواردة على القليل و من امثله الالتزام العقلي ما اذا دل الدليل على وجوب شيء له مقدمه فانه يدل على وجوبها بالالتزام العقلي فاذا ورد دليل يدل على عدم وجوبها فهو يدل على عدم وجوب ذلك الشيء لا محاله مع فرض بقاء المقدميه. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲/ ۳۱۱.

و علیه فلا تعارض بینهما بمجرد تنافی مدلولهما، إذا كان بینهما حکومه رافعه للتعارض و الخصومه، بأن یکون أحدهما قد سبق ناظرا إلی بیان کمیه ما أريد من

- شرح :

مثال برای تناقض: فرضا یک دلیل می گوید نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است و دلیل دیگر می گوید واجب نیست. دلیلی که می گوید نماز جمعه، واجب نیست، دلیل وجوب را نفی می کند و بین آن دو، تناقض و اجتماعشان محال است و دلیلی که می گوید نماز جمعه، واجب است، دلیل دال بر عدم وجوب را نفی می نماید پس دلیلین با یکدیگر تنافی دارند.

مثال برای تضاد حقیقی: فرضا یک دلیل می گوید نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است و دلیل دیگر می گوید حرام است (۱) البته وجوب و حرمت با یکدیگر متضادند و تضادشان حقیقی است و در موضوع واحد اجتماع نمی نمایند (۲).

مثال برای تضاد عرضی: در تضاد عرضی، وحدت موضوع، معتبر نیست و لزومی ندارد، موضوع، متحد باشد مثلا یک دلیل می گوید نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است و دلیل دیگر می گوید در روز جمعه، نماز ظهر، واجب است لکن علم اجمالی به کذب یکی از آن دو داریم، می دانیم احدهما با واقع، مخالف است (۳) پس با وجود علم اجمالی به کذب احدهما بین آن دو قهرا تضاد عرضی - نه حقیقی - محقق است و تضاد مذکور در دو موضوع است نه یک موضوع.

ص: ۱۳۰

۱- نمی گوید واجب نیست تا بینشان تناقض باشد.

۲- لازم به ذکر است که در تناقض و تضاد حقیقی، وحدت موضوع، معتبر است.

۳- البته اجتماع وجوب ظهر با وجوب جمعه، ممتنع نیست یعنی: اگر خداوند متعال تکلیف مسلمین را در روز جمعه، هم نماز ظهر قرار داده بود و هم نماز جمعه، مستلزم امر محالی نمی بود.

- شرح :

[١]- قبل از توضیح عبارت مصنف به ذکر یکی از حواشی مفصل مرحوم مشکینی قدس سرّه می پردازیم- ایشان ذیل عبارت «و علیه فلا تعارض...» چنین آورده اند:

احدها: «الورود» و معناه: كون دليل بحسب جعل حكمه رافعا لموضوع دليل آخر بحيث لولاه لشملة كما في كل اصل عقلي بالنسبة الى اماره معتبره مثلا: موضوع البراءة العقلية اللابيانیه فاذا قام اماره معتبره انقلب الى البيان و لولاها لكان المورد من مصاديقها.

و منه يظهر ان الدليل الذى يكون مورده خارجا من الدليل الآخر من الاول كما فى: «لا تكرم زيدا الجاهل» بالنسبة الى «اكرم العلماء» لا يكون من الوارد بل يسمى ذلك بالتخصيص و كذا اذا كان منقحا لموضوع دليل آخر كما «فى كل شىء طاهر...» بالنسبة الى قوله: «لا صلاح الا بطهور» على الاقوى.

الثانى: «الحكوم» و معناه: كون احد الدليلين مسوقا لبيان حال الدليل و ناظرا الى مقام اثباته و بيان كميته مقدار مدلوله تضييقا او توسعه و الاول مثل قوله عليه السلام: «لا شك فى

ص: ١٣١

١- هذا تعريف بشيخنا الاعظم «ره» حيث يظهر من عبارته فى رساله اعتبار تقدم المحكوم فى تحقق الحكومه لانه لا بد ان يكون متفرعا عليه و ناظرا اليه بحيث لو لا المحكوم كان الحاكم لاغيا فاورد عليه المصنف «ره» بانه لا يعتبر فيه ذلك بل يجوز ان يكون المحكوم متأخرا و استشهد عليه فى الحاشيه بان اظهر افراد الحكومه ما يكون بين ادله الامارات و ادله الاصول مع ان الاول لا تكون لاغيه لو لم تجعل الاصول الى يوم القيامه بديهيه و عليه فلا يعتبر فى الحكومه الا سوق الدليل بنحو يصلح للنظر الى كميته موضوع الآخر «هذا» و لكن الظاهر ان مراد شيخنا الاعظم «ره» كون الحاكم متفرعا على المحكوم بحيث يكون متقدما عليه رتبه لا زمانا و استشهاد المصنف «ره» على خلافه بما ذكر مبنى على عدم دلالة حجيه الامارات على الغاء احتمال الخلاف تعبدا و انها علم تنزيلا لكن عرفت خلافه و انه لولاه لم يكن وجه لتقديمهما على الاصول و ح فالمناقشه فى معنى الحكومه تشبه أن تكون مناقشه فى الاصطلاح فلاحظ. ر. ك: حقائق الاصول ٥٥٢ / ٢.

النافله» بالنسبه الى ادله الشكوك المثبتة للاحتياط او الاعداد و الثانى مثل قاعده الطهاره بالنسبه الى قوله: «لا صلاه الا بطهور» بناء على كون ظهوره منعقدا فى الطهاره الواقعيه و الا- فلو فرض انعقاد الظهور فى الطبيعه لا بشرط لم تكن من قبيل الحاكم بل من قبيل المحقق للموضوع فيكون واردا

الثالث: «التوفيق العرفى» و هو كون الدليلين على نحو اذا عرضا على العرف يوفق بينهما بالتصرف فى احدهما او فى كليهما بلا لحاظ نسبه و لا- اظهريه و هو فى النتيجة مشتركه مع الحكومه المتقدمه و قد تسمى حكومه عرفيه كما ان الاول قد تسمى بالحكومه الاصطلاحيه و هذا المعنى يحصل غالبا فى الادله المتعرضه للاحكام الثابته للعناوين الثانويه مع الادله المتعرضه لاحكام العناوين الاوليه و منه تقدم الاستصحاب على سائر الاصول الشرعيه عندنا كما تقدم فى اواخر الاستصحاب.

الرابع: «الجمع العرفى».

الخامس: «الجمع الدلالى» و هو مساو مع الجمع العرفى و مورده كل ما يكون احد الدليلين او كلاهما قرينه على التصرف فى الآخر او فى كليهما فيشمل الورد و الحكومه و التوفيق العرفى و التخصيص و التقييد الذين هما من الجمع المساوى و سائر الموارد التى يحكم العرف فيها بالتصرف فى الهيئه و بعبارة اخرى:

ان مورده النص و الظاهر او الاظهر و الظاهر او الظاهران اللذان بينهما ورود او حكومه او توفيق عرفى و الخارج عنه الظاهران المتكافئان اللذان ليس فيهما احد هذه الثلاثه.

اذا عرفت هذه المقدمه فاعلم: انه بناء على تعريف الماتن لا يصدق التعارض على جميع تلك الموارد بخلاف تعريف الشيخ قدس سره فانه يشمل الجميع غير الورد لمكان تنافى المدلولين فى غيرهما كما لا يخفى و ح لا بد له فى خروج تلك الموارد عن ادله العلاج

ص: ١٣٢

الداله على الترجيح و التخيير من اقامه مخصص من الخارج كالخبرين المدعى دلالتهما على ذلك او دعوى الانصراف او دعوى الاجمال بخلاف ما ذكرنا فانه لا يشملها بحسب المفهوم (١).

اینک به توضیح عبارت مصنف قدس سره می پردازیم.

سؤال: چرا مصنف از تعریف شیخ اعظم - در بیان تعریف تعارض - عدول نمودند؟

جواب: بنا بر تعریف (٢) شیخ اعظم قدس سره، موارد (٣) متعددی وجود دارد که موضوعا جزء متعارضین هستند منتها از جهت حکم، معامله متعارضین با آن ها نمی شود لکن مصنف قدس سره تعریفی (٤) برای تعارض ذکر نمودند که اصلا تعریف مذکور، شامل آن موارد نمی شود.

تذکر: بنابراین که «تعارض» تنافی دلیلین (٥) - در دلالت - باشد به مجرد اینکه مدلول دو دلیل (٦) با یکدیگر منافات داشته باشد، تعارض، محقق نمی شود که دارای مواردی هست:

مواردی که تعارض، محقق نیست

١- حاکم و محکوم:

بین دلیل حاکم و محکوم، هیچ گونه تعارضی نیست زیرا عرف،

ص: ١٣٣

١- ر. ک: شرح کفایه الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ٢/ ٣٧٨ و ٣٧٧.

٢- ان التعارض تنافی «مدلولی» الدلیلین

٣- که به زودی آن موارد را ذکر می نمائیم.

٤- التعارض هو تنافی «الدلیلین». او الادله بحسب الدلاله

٥- نه مدلولین.

٦- نه دلالیشان.

دلیل حاکم را بر محکوم مقدم می دارد مثلا یک دلیل می گوید: «اذا شککت بین الثلاث و الاربع فابن علی الاربع» و دلیل دیگر می گوید: «لا شک لکثیر الشک» وقتی آن دو دلیل را کنار یکدیگر گذاریم و ملاحظه نمائیم، مشخص می شود که از نظر دلالت، بین آن ها تنافی نیست زیرا دلیل دوم- لا شک لکثیر الشک- وارد شده تا مقدار «ما ارید» و مراد از دلیل اول را بیان نماید و بگوید آن حکم، مربوط به غیر از «کثیر الشک» است خلاصه اینکه دلیل حاکم «قد سیق ناظرا الی بیان کمیه ما ارید من الآخر مقدا ما کان او مؤخرا»^(۱) و نظر تفسیری به دلیل محکوم دارد و از جهت «دلالت» و «اثبات» بین آن و دلیل محکوم، تنافی وجود ندارد.

نتیجه: بنا بر تعریف مصنف قدس سره بین حاکم و محکوم از نظر دلالت، تنافی و تعارض، مطرح نیست و عرف، آن دو را متعارض نمی داند بلکه دلیل حاکم را بر محکوم مقدم می دارد ولی بنا بر تعریف شیخ اعظم قدس سره بین آن دو از نظر مدلول منافات و موضوعا تعارض، محقق می باشد^(۲).

ص: ۱۳۴

۱- اشاره به رد کلام شیخ اعظم است که فرموده اند باید دلیل حاکم- مفسیر- بعد از دلیل محکوم و مؤخر از آن باشد لکن مصنف می فرماید: فرقی ندارد که دلیل حاکم، بعد از دلیل محکوم باشد یا قبل از آن. شاهدی بر کلام مصنف: بنا بر نظر شیخ اعظم، اماره بر اصل عملی- مانند برائت- حکومت دارد اما آیا باید اماره بعد از اصل و مؤخر از آن باشد؟ مسلما خیر! به عبارت دیگر: لازمه فرمایش شیخ اعظم قدس سره این است که باید امارات، بعد از اصول عملیه و مؤخر از آن ها باشند تا حکومت داشته باشند درحالی که چنان نیست.

۲- البته بنا بر تعریف شیخ اعظم هم «احکام تعارض» بین حاکم و محکوم، جاری نمی شود.

أو كانا(١) على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف في خصوص أحدهما، كما هو مطرد في مثل الأدلة المتكفله لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأوليه، مع مثل الأدله النافيه للعسر و الحرج و الضرر و الإكراه و الاضطرار، مما يتكفل لأحكامها بعناوينها الثانويه، حيث يقدم في مثلهما الأدله النافيه، و لا تلاحظ النسبه بينهما أصلا و يتفق في غيرهما(٢)، كما لا يخفى [١].

- شرح :

-[١]

٢: توفيق عرفي:

اشاره

دو دلیلی که دارای جمع عرفی باشند، متعارضین نیستند که دارای فروضی هست:

الف: توفیق عرفی بین دو دلیل(٣) به وسیله تصرف در «احدهما»: به این معنا که اگر آن دو دلیل بر عرف عرضه شود، او متحیر نمی ماند و احدهما را قرینه بر تصرف در دیگری می داند و بین آن دو جمع می نماید مثلا- اگر ادله ای را که متکفل بیان احکام به

ص: ١٣٥

١- معطوف علی «اذا كان» و بیان للمورد الثاني مما لا يكون فيه تمناع بين الدليلين في مقام الدلاله و ان كان التناهي بين نفس المدلولين ثابتا. و هذا هو التوفيق العرفي و الحكومه العرفيه بنظر المصنف لا الحكومه الاصطلاحيه المنوطه بكون احدهما ناظرا الى الآخر و شارحا له و قد ذكر لهذا التوفيق العرفي فرضين: احدهما: توفيق العرف بين الدليلين - المتعارضين بدوا- بالتصرف في احدهما و ثانيهما: بالتصرف في كليهما و المقصود فعلا بيان الفرض الاول ر. ك: منتهى الدرايه ٣٣ / ٨.

٢- ای و قد يتفق التوفيق العرفي في غير الادله المتكفله لبيان احكام الموضوعات بعناوينها الاولييه مع الادله المتكفله لبيان احكامها بعناوينها الثانويه كما اذا اتفق ذلك بين دليلي العنوانين الثانويين كدليل نفى العسر و دليل نفى الضرر و قد تقدم ذلك من المصنف في ذيل قاعده لا ضرر و لا ضرار و مثلنا له بما اذا دار الامر بين لزوم الضرر او الحرج فان حفر المالك بالوعه في ملكه تضرر بها الجار و لا ضرر و لا ضرار و ان لم يحفرها وقع المالك بنفسه في الحرج الشديد و ما جعل عليكم في الدين من حرج « و قد يتفق ذلك» بين دليلي العنوانين الاوليين كما اذا امر بانقاذ زيد العامي و امر ايضا بانقاذ عمرو العالم و قد عرفنا دفعه واحده و لم يتمكن المكلف من الجمع بين انقاذيهما جميعا. ر. ك: عنايه الاصول ٧ / ٦.

٣- که تعارض بدوی دارند.

او بالتصرف (۱) فیهما (۲)، فیکون مجموعهما قرینه علی التصرف فیهما [۱].

- شرح :

عناوین اولی هست در کنار ادله عناوین ثانویه قرار دهیم، عرف به قرینه ادله عناوین ثانویه در ادله اولیه تصرف می کند و تعارض بدوی را برطرف می نماید.

مثال: یک دلیل می گوید: «کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصَّیَامُ»، یعنی: به عنوان اولی - بدون اینکه عنوانی (۳) بر صوم، عارض شود - روزه بر شما واجب است لکن دلیل ثانوی می گوید:

«لا ضرر فی الاسلام» یا «لا حرج فی الدین» یا «رفع الاکراه و الاضطرار» یعنی: هر حکمی که از ناحیه آن، ضرری به مسلمانی برسد، شارع مقدس، آن حکم ضرری را نفی نموده (۴). حال اگر دلیلین مذکورین را به عرف عرضه نمائیم، از طرفی بگوئیم روزه، واجب است و از طرف دیگر بگوئیم حکم ضرری در اسلام نیست، عرف از آن دو برداشت می کند که روزه در صورتی که ضرر نداشته باشد، واجب است و چنانچه دارای ضرر باشد، وجوب ندارد به عبارت دیگر: عرف بین آن دو دلیل، نسبت سنجی نمی کند و نمی گوید فرضا بین آن دو، «عموم و خصوص مطلق» یا «من وجه» است بلکه هر نسبتی که بین آن دو باشد، خصوص ادله نافی را بر ادله اولی مقدم می دارد.

[۱]- ب: فرض دیگر، این است که: مجموع دلیلین، قرینه بر این است که در هر دو

ص: ۱۳۶

۱- معطوف علی « بالتصرف فی خصوص احدهما » و بیان للفرض الثانی للتوفیق العرفی و الحکومه العرفیه و لهذا الفرض صورتان احدهما: کون مجموع الدلیلین قرینه علی التصرف فی کلیهما او ثانیتهما: کون مجموعهما قرینه علی التصرف فی احدهما المعین و المقصود فعلا بیان الصوره الاولى منهما ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۳۵.

۲- کما لو قال: «افعل» ثم قال «لا- تفعل»: حیث یحمل الاول علی الاستحباب و الثانی علی نفی الالزام و لو کان المتقدم «لا تفعل» حمل علی الکراهه و حمل «افعل» علی الرخصه و لو جهل التاريخ فهما متعارضان. ر. ک: حقائق الاصول ۲ / ۵۵۳.

۳- مانند: ضرر، حرج، اکراه و

۴- و همچنین در مورد حرج، اکراه و اضطرار.

تصرف نمایند مثلاً یک دلیل می گوید: «ثمن العذره سحت» و دلیل دیگر می گوید: «لا بأس ببيع العذره» یعنی دلیل اول می گوید: ثمن عذره، حرام است و دلیل دیگر می گوید: ثمن و ببيع عذره، اشکالی ندارد و می توان در پولش تصرف نمود. دلیلین مذکورین از جهت مدلول با یکدیگر منافات دارند اما عرف به این ترتیب، بین آن دو جمع می کند: اینکه گفته اند «ثمن العذره سحت» مراد از آن، عذره انسان و غیر مأکول اللحم است که نجس هم می باشد و منظور از «لا بأس ببيع العذره» این است که ثمن و ببيع عذره مأکول اللحم اشکالی ندارد یعنی عرف به طریق مذکور، تنافی و تعارض بدوی را رفع می نماید (۱) یعنی:

از نظر مدلول، بین آن ها تنافی هست نه از نظر دلالت زیرا عرف می بیند که هر کدام از آن ها در یکی نص و در دیگری ظاهر است و به قرینه نص در ظهور، تصرف می نماید (۲).

ص: ۱۳۷

۱- اکثریا بعضی از محشین و شارحین «کفایه» مثال مذکور را ذکر و به این نوع جمع اشکال نموده اند که «نگارنده» در این زمینه، توجه شما را به نکته ای از کتاب «عنايه الاصول» جلب می نماید. ... «اقول»: لیس الاول نصا فی عذره الانسان و لا الثاني نصا فی عذره البهائم کی یؤخذ فی کل منهما بنصه و به یرفع الید عن ظاهر الآخر و یندرج ذلک تحت حمل الظاهر علی النص و یکون من الجمع العرفی المقبول. «و لعل من هنا قال الشيخ» اعلى الله مقامه اخيرا بعد ما ذکر وجوها آخر للجمع بين الروایتین من غیر واحد من الاعلام (ما لفظه): و الاظهر ما ذكره الشيخ لو ارید التبرع بالحمل لكونه اولی من الطرح (انتهی) و مقصوده ان الجمع بينهما لو ارید به التبرع نظرا الى كونه اولی من الطرح فما ذكره الطوسی رضوان الله عليه هو اظهر مما ذكره غيره و الا فلا يمكن الاستناد الى هذا الجمع و الاعتماد عليه في مقام العمل و الفتوى فانه بلا شاهد عليه و لا دليل كما لا يخفى. ر. ك: عنايه الاصول ۹/۶.

۲- «ثمن العذره سحت» نسبت به عذره غیر مأکول اللحم قطعی و نص است امّا نسبت به عذره مأکول اللحم ظهور دارد و عکس قضیه، چنین است که: «لا بأس ببيع العذره» نسبت به عذره مأکول اللحم دلالتش قطعی است ولی نسبت به عذره غیر مأکول اللحم ظهور دارد پس به قرینه نص هر کدام در ظهور دیگری تصرف می کند و می گوید مراد از «ثمن العذره سحت» عذره غیر مأکول اللحم است و منظور از «لا بأس ببيع العذره» عذره مأکول اللحم می باشد.

أو في (١) أحدهما المعين (٢) و لو كان من الآخر اظهر [و لو كان الآخر اظهر] [١].

- شرح :

[١]- ج: فرض ديگر، این است که مجموع دو دلیل، قرینه ای بر تصرف در «احدهما المعین» می باشد مانند عام و خاص که در عام تصرف می کنند زیرا خاص از جهت دلالت، اقوی و اظهر از عام است.

قوله: و لو كان من الآخر اظهر [و لو كان الآخر (٣) اظهر].

تذکر: چون نسخ کتاب کفایه الاصول در رابطه با عبارت مذکور، مختلف است «نگارنده» توجه شما را به حاشیه ای از حواشی کتاب کفایه الاصول و نکته ای از کتاب منتهی الدرایه جلب نموده:

لا يخفى اختلاف نسخ الكفایه فی المقام ففی بعضها «و لو كان الآخر اظهر» و فی بعضها «لو كان الآخر اظهر» باسقاط الواو و فی بعضها كحاشیه العلامه الرشتی (٤) قدس سره:

ص: ١٣٨

١- معطوف علی «فیهما» و هذا اشاره الى الصوره الثانيه من الفرض الثاني من موارد التوفيق العرفی الخارجه عن باب التعارض و حاصلها: انه قد يوفق العرف بين الدليلين بالتصرف فی احدهما المعين و ان كان اظهر من الآخر كما اذا لزم من التصرف فی الدليل غير الاظهر قله المورد له او عدمه كما اذا قال: «اکرم الامير و لا- تکرم الفساق» فان دلالة الثاني علی معناه و ان كانت بسبب الوضع اظهر من دلالة الاول علی معناه لكونه بالاطلاق لكن الدليل الاول يقدم علیه فی مورد الاجتماع- و هو الامير الفاسق- و يحکم بوجود اکرامه اذ التصرف فی «اکرم الامير» بعدم وجوب اکرام الامير الفاسق يوجب قله افراده و اختصاص وجوب الاکرام بالامير العادل و هو اما معدوم و اما نادر ملحق به، فلا محيص ح من التصرف فی «لا تکرم الفساق» مع اظهريته و اخراج الامير الفاسق عن دائرته ... ر. ک منتهی الدرایه ٣٦ / ٨.

٢- كالعام و الخاص و المطلق و المقيد و غيرهما مما كان احدهما اظهر فيتعين التصرف فی غيره. ر. ک: حقائق الاصول ١٢ / ٥٥٣.

٣- لا- يخفى ان حق العبارة حذف كلمه «الآخر» او تبديل كلمه «الاضر» بكلمه «اضعف». «م». ر. ک: شرح کفایه الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی. ٣٧٩ / ٢.

٤- هو العالم الجليل الشيخ عبد الحسين من تلامذه المصنف «قده». ر. ک: منتهی الدرایه ٣٧ / ٨.

و لذلك تقدم الأمارات المعتره على الأصول الشرعيه، فإنه لا يكاد يتحير أهل العرف في تقديمها عليها بعد ملاحظتهما، حيث لا يلزم منه محذور تخصيص أصلا، بخلاف العكس فإنه يلزم منه محذور التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر، كما أشرنا إليه في أواخر الاستصحاب [١].

- شرح :

«و لو كان من الآخر اظهر». و هذا هو الصواب و الملائم لكلمه «و لو» الوصليه على تقدير اشتغال العبارة عليها لدلالاتها على الفرد الخفى. اذ مقتضى القاعده التصرف فى الدليل الظاهر بقريته الدليل الاظهر فالتصرف فى الاظهر يعدّ فردا خفيا من التوفيقات العرفيه بين الدليلين و مقتضى الايجاز اسقاط كلمه «من الآخر» بان يقال: «و لو كان اظهر».

و لو كانت عبارته المتن هكذا: «او فى احدهما المعين لو كان الآخر اظهر» كان المراد بها العام و الخاص و المطلق و المقيد و غيرهما من الدليلين اللذين يكون احدهما اظهر من الآخر فان المتعين ح التصرف فى غير الاظهر. و الظاهر بل المعلوم عدم اراده مثل العام و الخاص من هذه العبارة لانه صرح بخروج العام و الخاص و المطلق و المقيد و مثلهما بعد ذلك بقوله: «و لا تعارض ايضا اذا كان احدهما قريته على التصرف فى الآخر ... مثل العام و الخاص و المطلق و المقيد او مثلهما ... الخ» فالمتعين ان يكون الصواب ما ضبطه العلامة الرشتى قدس سرّه و تقدم آنفا(١).

وجه تقدم امارات بر اصول

[١]- طبق تعريفى كه مصنف قدس سرّه برائى تعارض ذكر نمودند، مواردى را برشمرديم كه در آن موارد، توفيق عرفى وجود داشت و موضوعا متعارضين، محقق نبود(٢) مانند:

«عام و خاص» اما در همان موارد، طبق تعريف مشهور و تعريف شيخ اعظم قدس سرّه موضوعا تعارض، محقق بود.

ص: ١٣٩

١- ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٣٧.

٢- يعنى: خروج موضوعى داشتند و «تخصيصا» از دليلين متعارضين خارج بودند.

مصنف قدس سره ضمن عبارت مذکور فرموده اند: به خاطر همان توفیق عرفی هست که امارات بر اصول شرعیه (۱)، مقدم است مثلا اگر اماره معتبری مانند خیر واحد، دال بر عدم وجوب نماز جمعه، لکن استصحاب دال بر وجوب آن باشد در این صورت، علت تقدم اماره بر اصل «توفیق عرفی» است.

یادآوری: توفیق عرفی، شامل «ورود» هم می شود. مصنف قدس سره قبلا هم فرمودند که تقدم اماره بر استصحاب از باب ورود است لذا در بحث فعلی که می گویند علت تقدم اماره بر استصحاب، توفیق عرفی می باشد، مقصود از آن، اعم از ورود است و از بیان فعلی ایشان هم مشخص می شود که عرف به ملاحظه اینکه اماره «وارد» بر استصحاب است، بین آن دو جمع می نماید.

توضیح ذلک: در مثال مذکور- و اشباه آن- بین دلالت اماره و اصل، تنافی وجود ندارد و عرف در تقدیم اماره بر اصل، متحیر نیست (۲). که به کدام یک از آن ها عمل نماید زیرا بین آن دو تنافی نیست چون وقتی عرف، آن دو را ملاحظه می نماید، متوجه می شود که اگر اماره را بر اصل مقدم دارد، هیچ گونه محذوری لازم نمی آید.

سؤال: مقصود از عدم لزوم محذور چیست؟

جواب: یعنی محذور «تخصیص بلا مخصص» یا «تخصیص علی وجه الدور» لازم نمی آید زیرا در فرض بحث اگر به اماره عمل نمائیم و بنا بر عدم وجوب نماز جمعه بگذاریم، دلیل استصحاب- لا تنقض الیقین بالشک- تخصیص نخورده بلکه موضوع آن

ص: ۱۴۰

-
- ۱- نه عقلیه. زیرا از نظر شیخ اعظم و مصنف «قدس سرهما» وجه تقدم امارات بر اصول عقلیه «ورود» است.
 - ۲- به خلاف فرضا عامین من وجه- در مثال اکرم العلماء و لا تکرم الفساق- که بین «العلماء» و «الفساق» عموم و خصوص من وجه است و عرف در مورد عالم فاسق، متحیر است که به «اکرم العلماء» عمل نماید یا به «لا تکرم الفساق».

و ليس وجه تقديمها حكومتها على أدلتها(۱) لعدم كونها ناظره إلى أدلتها بوجه [۱].

- شرح :

از بین رفته چون «لا- تنقض» می گوید یقین را به شک نقض نمائید(۲) و در ما نحن فيه اگر طبق اماره بگوئیم یقین تعبدی و تنزیلی بر عدم وجوب نماز جمعه داریم و آن را بر استصحاب، مقدم نمائیم، تخصیصی لازم نمی آید بلکه موضوع «لا تنقض» از بین می رود- نقض یقین به حجت، مطرح است.

قوله: «بخلاف العكس فانه يلزم منه محذور التخصيص بلا وجه او بوجه دائر».

در فرض مسئله اگر «اصل» را بر اماره(۳)، مقدم نمائیم و بگوئیم: قبلا نماز جمعه، واجب بود، اکنون هم به موجب استصحاب و «لا تنقض» واجب است یا تخصیص بلا مخصص، لازم می آید(۴) یا تخصیص «علی وجه الدور».

تذکر: چون در آخر بحث استصحاب به نحو مشروح، تخصیص «علی وجه الدور» را بیان کردیم، نیازی به تکرار آن مطالب نیست(۵).

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدس سرّه

[۱]- گفتیم مصنف قدس سرّه علت تقدم امارات را بر اصول، توفیق عرفی - که شامل ورود

ص: ۱۴۱

۱- ای ادله الاصول كما ذهب اليه الشيخ الانصاري «ره» في رساله التعادل و الترجيح حيث قال قد جعل الشارع للشئء المحتمل للحيه و الحرمة حكما شرعيا اعني الحل ثم حكم بان الاماره الفلانيه كخبر العادل الدال على حرمة العصير حجه بمعنى انه لا يعبأ باحتمال مخالفه مؤداه للواقع فاحتمال حليه العصير المخالف للاماره بمنزله العدم لا يترتب عليه حكم شرعي كما يترتب عليه لو لا- هذه الاماره و هو ما ذكرنا من الحكم بالحليه الظاهريه فمؤدى الامارات بحكم الشارع كالمعلوم لا يترتب عليها الاحكام الشرعيه المجعوله للمجهولات انتهى. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲/ ۳۱۴.

۲- ما با یقین تنزیلی و تعبدی بر عدم وجوب نماز جمعه، یقین قبلی را نقض نمودیم.

۳- همان اماره ای که می گوید نماز جمعه، واجب نیست.

۴- یعنی: دلیل اماره، مانند «صدق العادل» تخصیص خورده بدون اینکه مخصصی داشته باشد.

۵- ر. ك: صفحه ۹۰.

هم می شود- می دانند لکن شیخ اعظم قدس سره فرموده اند: علتش حکومت است(۱). اینک مصنف در مقام اعتراض بر فرمایش شیخ اعظم هستند.

سؤال: چرا وجه تقدم امارات بر اصول «حکومت» نیست؟

جواب: همیشه دو دلیلی که حاکم و محکوم هستند باید دلیل حاکم، شارح، مفسر و متعرض بیان دلیل محکوم باشد مانند: «اذا شککت بین الثلاث و الاربع فابن علی الاربع» و «لا شک لکثیر الشک» که دلیل حاکم(۲)، شارح و بیانگر مقدار «ما ارید» و مراد از دلیل اول- محکوم- می باشد و می گوید: حکم مذکور در دلیل اول- محکوم- مربوط به غیر از «کثیر الشک» است و اصلاً «کثیر الشک» نباید به شک خود اعتنا کند.

اکنون شما اماره و یکی از اصول- مانند استصحاب- را در نظر بگیرید و ببینید آیا دلیل حجیت اماره بر دلیل حجیت اصل، جنبه نظارت و مفسریت دارد و کمیت و مقدار مراد از آن را برای شما بیان می کند؟ مسلماً خیر!

اگر خبر عادل که دلیل حجیت آن «صدق العادل»(۳) است، قائم شد که نماز جمعه، در عصر غیبت، واجب نیست در این صورت آیا «صدق العادل» نسبت به استصحاب و «لا تنقض» جنبه نظارت و شارحیت دارد و آن را برای ما تفسیر می کند؟ خیر! «صدق العادل» به هیچ وجه(۴) نسبت به دلیل اصل، نظارت ندارد.

ص: ۱۴۲

۱- لازم به ذکر است که وجه تقدم امارات بر اصول عقلیه از نظر شیخ اعظم و مصنف «ورود» است لکن مصنف «ره» وجه تقدم اماره بر اصل شرعی را «ورود» می دانند اما مرحوم شیخ فرموده اند علتش حکومت است.

۲- لا شک لکثیر الشک.

۳- حاصل و نتیجه ادله امارات «صدق العادل» می باشد.

۴- ای بشیء من الدلالات اللفظیه الشارحه لمعنی الکلام. ر. ک: منتهی الدرایه ۸/ ۴۳.

و تعرضها لبيان حكم موردها لا يوجب كونها ناظره إلى أدلتها و شارحه لها(١)، و إلا- كانت أدلتها أيضا دالّة- و لو بالالتزام- على أن حكم مورد الاجتماع فعلا- هو مقتضى الأصل لا الأماره، و هو مستلزم عقلا نفى ما هو قضيه الأماره، بل ليس مقتضى حجيتها إلا نفى ما قضيته عقلا من دون دلالة عليه لفظا، ضروره أن نفس الأماره لا دلالة له [لها] إلا على الحكم الواقعي، و قضيه حجيتها ليست إلا لزوم العمل على وفقها شرعا المنافي عقلا للزوم العمل على خلافه و هو قضيه الأصل، هذا مع احتمال أن يقال: إنه ليس قضيه الحجيه شرعا إلا لزوم العمل على وفق الحجه عقلا و تنجز الواقع مع المصادفه، و عدم تنجزه في صورته المخالفه [١].

- شرح :

[١]- تذكر: همان طور که در مثال اخیر توجه نمودید، اماره ای که می گفت نماز جمعه، واجب نیست، حکم مورد اصل- مورد استصحاب(٢)- را برای ما بیان می کرد لکن نباید چنین پنداشت که: اماره ای که حکم مورد اصل را برای ما بیان می کند، معنایش این

ص: ١٤٣

١- بما هو دليل عليه ضروره صحه التعبد بالامارات و لو لم يسبق التعبد بالاصول بل و لو مع التعبد بعدمها اصلا و لو سلم النظر و الشرح لا يرتفع غائله توهم المعارضه بمجرد ذلك لان النظر و التعرض المذكور ثابت لكل واحد منهما كما هو الحال في كل متنافيين في المدلول غايه الامر في احدهما بمنطوقه و مدلوله المطابقي و في الآخر بمفهومه و لازم معناه فليل الاماره و ان دل بمنطوقه على عدم الاعتناء باحتمال مخالفه مؤديها و لا معنى له الا عدم ترتب ما للاحتمال من الاحكام عقلا و شرعا و كل شىء حلال الخ مثلا دل ايضا على انتفاء غير الحيله من الاحكام بداهه دلالة دليل ثبوت الشىء على انتفاء ما ينافيه و مجرد التفاوت في الدلالة بالمطابقه و الالتزام لا يوجب تقديم تفسيرا و شرحا لعدم صيروره احدهما بالنسبه الى الآخر عرفا بمنزله «اعنى» و اشباهه من كلمه اي و ان المفسرتين و لا ترجيحا ايضا ما لم يورث قوه و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و الا كانت...». ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ٣١٤/٢.

٢- مورد اصل و استصحاب، «نماز جمعه» بود. استصحاب می گفت قبل «نماز جمعه» واجب بود اکنون که در بقاء آن، مردد هستید، همان حکم را استصحاب نمائید.

است که در این مورد (۱) به اصل عمل ننمائید اما در سائر موارد به آن عمل کنید به عبارت واضح تر: اماره، حکم مورد اصل و استصحاب را برای ما بیان می کند اما باید توجه داشت که صرف بیان حکم مورد، لازمه اش شارحیت و مفسریت دلیل دیگر نیست اگر چنان باشد و به آن اعتبار بگوئید اماره، نسبت به اصل حکومت دارد ما هم قضیه را کاملاً عکس می نمائیم و می گوئیم:

در همان مثال قبل، استصحاب می گفت چون قبلاً نماز جمعه، واجب بوده، اکنون هم واجب است یعنی دلیل استصحابی که حکم مورد اماره (۲) را برای ما بیان می کند- که نماز جمعه، واجب نیست- «لازمه عقلیش» این است که در این مورد (۳)، طبق اماره عمل ننمائید و به استصحاب عمل کنید پس اگر لازمه تعرض به بیان حکم مورد، شارحیت باشد، دلیل اصل هم نسبت به اماره، شارحیت و عنوان حاکمیت دارد و می گوید در مورد اجتماع به استصحاب عمل ننمائید نه به اماره.

خلاصه: چون استصحاب هم حکم مورد اماره را بیان می کند بر آن حکومت دارد.

سؤال: مصنف قدس سرّه فرمودند: دلیل اماره به هیچ وجه، ناظر بر دلیل اصل نیست، اکنون سؤال ما این است که پس دلیل اماره چیست؟

جواب: «بل لیس مقتضی حجیتها الانفی ما قضیته عقلا (۴) من دون دلالة علیه (۵) لفظا...».

مقتضای حجیت اماره نیست مگر اینکه می گوید: مقتضای اصل، عقلا- نه لفظا-

ص: ۱۴۴

۱- مورد اجتماع.

۲- اماره ای که می گفت: «نماز جمعه» واجب است.

۳- مورد اجتماع.

۴- یعنی: بل لیس مقتضی حجیه الاماره الانفی الحکم الذی یقتضیه الاصل و هذا النفی عقلی لا لفظی و عقلیته انما هی لتنافی مدلولی الاماره و الاصل کالحرمة و الحلیه.

۵- ای من دون دلالة علی ما یقتضیه الاصل کالحلیه لفظا بل الدلالة عقلیه کما مر آنفا]. ر. ک: منتهی الدرایه ۴۶ / ۸.

نفی شود.

قوله: «ضروره(۱) ان نفس الاماره لا دلالة له الا على الحكم الواقعي».

زیرا «نفس اماره» دلالت ندارد مگر بر حکم واقعی که در مثال ما اماره دلالت می نماید، حکم واقعی نماز جمعه، عدم وجوب است و نظری به اصل و غیر اصل ندارد.

سؤال: مقتضای «حجیت اماره» چیست به عبارت واضح تر: «صدق العادل»(۲) نسبت به «لا تنقض اليقين بالشك» جنبه نظارت و تفسیر دارد یا نه؟

جواب: «و قضیه حجیتها لیست الا- لزوم العمل علی وفقها شرعا المنافی عقلا للزوم العمل علی خلافه و هو قضیه الاصل(۳)». مقتضای حجیت اماره، چیزی نیست جز اینکه:

واجب است طبق اماره «شرعا» عمل نمود(۴).

تذکر: اینکه «شرعا» واجب است طبق اماره عمل نمود بنا بر آن قولی است که می گویند حکم ظاهری وجود دارد و شارع مقدس طبق مؤدای اماره، حکم ظاهری

ص: ۱۴۵

۱- تعلیل لنفی الدلالة اللفظیه، یعنی: ان هذه الدلالة لا بد ان يكون الدال عليها نفس الاماره او دليل اعتبارها و شیء منها لا يدل عليها اذ الاماره لا- تدل الا- على الحكم الواقعي كحرمه شرب التتن و دليل اعتبارها- المشار اليه بقوله: «و قضیه حجیتها لیست ... الخ»- لا- يدل الا على جعل الحكم الظاهري المماثل لمؤدی الاماره و هذا مراده ب «لزوم العمل علی وفقها شرعا» و علیه فلا يدل شیء من الاماره و دليل حجیتها لفظا علی نفی ما یقتضیه الاصل و نتیجه ذلك عدم حکومه الاماره علی الاصل. ر. ک: منتهی الدرايه ۴۶ / ۸.

۲- که دال بر حجیت اماره می باشد.

۳- و غرضه من قوله «بل ليس مقتضى الخ» بیان اشتراك مفاد الاماره و الاصل من جميع الجهات و عدم التفاوت بينهما من جهة المطابقه و الالتزام كما فی ما قبله فلا وجه لحکومه دلیلها علی الاصل هذا ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۳۱۵ / ۲.

۴- لزوم عمل، طبق اماره، «عقلا» مستلزم این است که به اصل عمل ننمائیم و این مسئله، عنوان تفسیر و شارحیت ندارد بلکه حکم عقل است.

و كيف كان ليس (۱) مفاد دليل الاعتبار هو وجوب إلغاء احتمال الخلاف تعبدا، كى يختلف الحال و يكون مفاده فى الأماره نفى حكم الأصل، حيث أنه حكم الاحتمال بخلاف مفاده فيه، لأجل أن الحكم الواقعى ليس حكم احتمال خلافه، كيف؟ و هو حكم الشك فيه و احتمالها، فافهم و تأمل جيدا [۱].

- شرح :

جعل مى کند (۲). لکن احتمال دیگر، این است که قائل به جعل حکم ظاهرى برطبق اماره نشویم بلکه بگوئیم: مقتضای حجیت «شرعا»، چیزی غیر از این نیست که «عقلا» (۳) باید طبق اماره عمل نمود که در این صورت اگر اماره، مطابق واقع باشد منجزیت دارد و چنانچه مخالف واقع باشد فقط معذرت دارد پس در این صورت اصلا اماره «حکم مورد» را هم بیان نمی کند بلکه فقط منجز و معذر است که تفصیل این مسئله را در جلد چهارم ایضاح الکفایه- در بحث قطع و ظن- بیان کردیم.

[۱]- هریک از دو (۴) احتمال قبل را بپذیرید، مفاد دلیل اعتبار- چه در مورد اماره و چه در مورد اصل- الغاء احتمال خلاف نیست تا از آن نتیجه بگیرید، اماره بر اصل حکومت دارد.

ص: ۱۴۶

۱- جواب عما افاده الشيخ اعلى الله مقامه فى اواخر الاستصحاب فى وجه حكمه الامارات على الاستصحاب و قد ذكرنا هناك كلماته الشريفه مفصلا «فقال» فى جملتها «ما لفظه» ففيمما نحن فيه اذا قال الشارع اعلم بالبينه فى نجاسة ثوبك و المفروض ان الشك موجود مع قيام البينه على نجاسة الثوب فالشارع جعل الاحتمال المخالف للبينه كالعدم فكأنه قال لا تحكم على هذا الشك بحكمه المقرر فى قاعده الاستصحاب و افرضه كالمعدوم «انتهى» ... ر. ك: عنايه الاصول ۱۵/۶۰.

۲- مصنف قدس سره در بحث قطع و ظن، این مطلب را نپذیرفتند.

۳- عقل مى گوید: چون شارع مقدس، اماره را حجت قرار داده، باید طبق آن عمل نمود چنانچه مؤدای اماره با واقع، مطابق بود منجز و چنانچه مخالف بود، معذر است.

۴- آن دو احتمال، این بود: الف: طبق مؤدای اماره، حکم ظاهرى جعل مى شود. ب: حکم ظاهرى جعل نمی شود بلکه مقتضای حجیت شرعیه، چیزی غیر از این نیست که باید «عقلا» طبق اماره عمل نمود منتها اگر اماره، مطابق واقع بود منجزیت دارد و الا معذر است.

توضیح ذلك (۱): دلیل اعتبار اماره، مانند خبر واحد «صدق العادل» است لکن معنایش این نیست که احتمال خلاف را الغاء نمائید، و همچنین دلیل اعتبار اصل، مانند استصحاب «لا تنقض الیقین بالشک» است اما معنایش این نیست که احتمال خلاف را الغاء نمائید اما کأنّ شیخ اعظم از آن طریق خواسته اند حکومت امارات را بر اصول استفاده نمایند که مصنف هم در مقام جواب و اعتراض برآمده اند که اینک به توضیح آن می پردازیم:

دلیل اعتبار اماره، مانند خبر واحد «صدق العادل» است که می گوید قول عادل را تصدیق نمائید، درباره اش احتمال خلاف ندهید (۲) بلکه احتمال خلاف را الغاء نمائید یعنی به اصل و استصحاب عمل نکنید پس دلیل اماره، نسبت به دلیل اصل، جنبه نظارت و شارحیت دارد زیرا اصل، حکم احتمال خلاف است یعنی ما در مورد وجوب نماز جمعه، شک هستیم، هم احتمال وجوب می دهیم و هم احتمال عدم وجوب لذا استصحاب وجوب جاری می نمائیم و استصحاب، حکم احتمال خلاف است یعنی: اگر در مورد نماز جمعه، احتمال وجوب و عدم وجوب، مطرح نباشد که استصحاب جاری نمی کنیم - یکی از ارکان استصحاب، شک و احتمال خلاف است - خلاصه اینکه: اگر مفاد دلیل اعتبار، الغاء احتمال خلاف باشد در جانب اماره که می گوید: «صدق العادل» معنایش احتمال خلاف است یعنی: حکم شک را بر آن جاری نکن و این شک بر «لا تنقض الیقین بالشک» نظارت دارد (۳) به خلاف دلیل استصحاب و «لا- تنقض» که می گوید احتمال خلاف را الغاء کن اما اماره در برابر استصحاب، حکم واقعی را بیان می کند و حکم واقعی از احکام احتمال خلاف نیست بلکه حکم واقعی، مربوط به واقع است لذا یک حکم واقعی هست و ما در هنگام شک، اصل را جاری می کنیم پس دیگر دلیل استصحاب، نافی حکم واقعی

ص: ۱۴۷

-
- ۱- فرض کنید اماره، دال بر عدم وجوب نماز جمعه است لکن استصحاب می گوید چون قبلا نماز جمعه واجب بوده و اکنون شما در وجوب آن شک هستید، همان را استصحاب نمائید.
 - ۲- درباره آن، شک و تردید ننمائید.
 - ۳- پس اماره بر اصل، حاکم است.

فانقذح بذلك (١) أنه لا يكاد ترتفع غائله المطارده و المعارضه بين الأصل و الأماره إلا بما أشرنا سابقا و آنفا، فلا تغفل (٢)، هذا [١].

- شرح :

نیست که ناظر بر اماره باشد.

مصنف قدس سره: مفاد دلیل اعتبار اصلا الغاء احتمال خلاف نیست (٣) تا اینکه الغاء احتمال خلاف در جانب اماره، نفی اصل باشد اما الغاء احتمال خلاف در جانب اصل، نفی اماره نباشد زیرا اماره، حکم واقعی را بیان می کند و

قوله: «فافهم» (٤).

[١]- غائله تعارض و مطارده (٥) بین اصل و اماره، رفع نمی شود مگر به آنچه سابقا-

ص: ١٤٨

١- ای: بما ذكرناه من الاشكال على الحكومه التي افادها الشيخ «قده».

٢- لعله اشاره الى المنافاه بين الورود- الذي افاده في مبحث الاستصحاب- و التوفيق العرفي الذي افاده هنا اذ التوفيق هو الجمع بين الدليلين و الاخذ بهما و الورود هو الاخذ باحدهما و ترك الآخر بل انتفاؤه راسا الا ان يراد بالتوفيق العرفي ما ينطبق على الورود، فتدبر]. ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٥٢.

٣- ... «ثم ان مراد المصنف» من عدم كون مفاد دليل الاعتبار هو وجوب الغاء احتمال الخلاف تعبدا هو عدم دلالة لفظا كي يختلف الحال و يكون دليل الاماره حاكما على دليل الاصل دون العكس لا عدم دلالة عقلا فان دلالة عقلا مما لا ريب فيه «و لذا قال المصنف» و نحن ايضا قد قلنا بورود الامارات على الاصول العمليه لارتفاع موضوع الاصول اي الشكك بها و لو ارتفاعا تعبديا لا وجدانيا لبقاء الشكك على حاله غالبا حتى مع قيام الاماره كما لا يخفى. ر. ك: عنايه الاصول ٦ / ١٦.

٤- لعله اشاره الى وجاهه مبنى تتميم الكشف في حجيه الامارات غير العلميه بدعوى: ان ظاهر ادله حجيتها عرفا هو تتميم طريقتها و كشفها تعبدا حيث انها طرق عقلائييه يكون الامر المتعلق بها ظاهرا في الاخذ بها لاجل الكشف و الطريقيه و هذا عباره اخرى عن الغاء احتمال الخلاف الموجود فيها تعبدا و عليه فيتجه كلام الشيخ «قده» في حكومه الامارات على الاصول على مبنى تتميم الكشف. او اشاره الى ما في تقريرات سيدنا الفقيه الاعظم الاصفهاني «قده» من امكان منع موضوعيه الاحتمال في الاماره حتى يكون كموضوعيته في الاصل بل الموضوع خبر العادل و خروج صوره العلم انما هو لحكم العقل بعدم تعقل جعل الاماره للعالم. ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٥٢.

٥- يعنى: اينکه دليل اماره، اصل را طرد می کند و اصل، اماره را.

و لا تعارض (۱) أيضا (۲) إذا كان أحدهما قرينه على التصرف في الآخر، كما في الظاهر مع النص أو الأظهر، مثل العام و الخاص و المطلق و المقيد، أو مثلهما (۳) مما كان

- شرح :

در بحث استصحاب- و آنفا بیان کردیم (۴).

در بحث استصحاب (۵) بیان کردیم که اگر به اماره عمل نمائیم در جانب اصل، هیچ محذوری لازم نمی آید اما اگر به اصل عمل نمائیم در جانب اماره یا «تخصیص بلا مخصص» لازم می آید یا «تخصیص علی وجه الدور» و بحث فعلی ما

ص: ۱۴۹

۱- عبارت مذکور، عطف بر جمله «فلا تعارض بينهما بمجرد تنافی...»- در صفحه ۱۳۰- می باشد و اشاره به سومین موردی دارد که بین دو دلیل از نظر مدلول تنافی اما در عین حال از متعارضین، خارج است زیرا در مقام دلالت و اثبات، بین آن ها تنافی نیست- مانند ظاهر و اظهر.

۲- یعنی: كعدم التعارض في موارد الحكومه و التوفيق العرفي. و الفرق بين المقام و التوفيق العرفي هو: ان تقديم احد الدليلين على الآخر هناك انما يكون لجهات خارجيه كمناسبه الحكم للموضوع و قرينه العنوان الثانوى للتصرف في الدليل المشتمل على العنوان الاولي بخلافه هنا فان تقديم احد الدليلين على الآخر فيه انما بملاحظه حالات اللفظ من النصوصيه و الاظهريه. ر. ك: منتهى الدرايه ۸ / ۵۳.

۳- ای: مثل العام و الخاص و المطلق و المقيد في كون احد الدليلين نصا او اظهر و الآخر ظاهرا كقوله: «يجب غسل الجمعة» و «ينبغي غسل الجمعة» فان الاول نص في الوجوب و الثاني ظاهر في الاستحباب. او «اغتسل للجمعه» و «ينبغي غسل الجمعة» فان الاول اظهر في الوجوب من الثاني الظاهر في الاستحباب. و قوله: «مما» بيان ل «مثلهما». ر. ك: منتهى الدرايه ۸ / ۵۵.

۴- و الا- اگر بخواهید از طریق «حکومت»، مطارده را رفع نمائید، هر دلیلی برای حکومت در جانب تقدم اماره بر اصل بیان کنید، ما عین آن دلیل را در جانب تقدم اصل بر اماره ارائه می نمائیم مثلا اگر بگوئید اماره، حکم مورد اصل را بیان می کند و بعد از بیان حکم، دیگر محلی برای اصل، باقی نیست ما می گوئیم: اصل هم حکم مورد اماره را بیان می کند، بعد از بیان حکم، محل و موردی برای اماره نیست و در نتیجه، مطارده و مناظره، رفع نمی شود مگر به آنچه خودمان به نحو مشروح بیان کردیم.

۵- ر. ك: ايضاح الكفايه ۶ / ۹۰.

أحدهما نصاً أو أظهر، حيث أن بناء العرف على كون النص أو الأظهر قرينه على التصرف في الآخر [١].

- شرح :

- آنفاً(١)- ضمن عبارت «و لذلك تقدم الامارات المعتره على الاصول الشرعيه ...» بیان شد.

-[١]

٣- حمل ظاهر بر اظهر:

٣- حمل ظاهر بر اظهر(٢):

دو دلیلی که احدهما قرینه بر این است که ما در دیگری تصرف و آن را برخلاف ظاهر حمل نمائیم، تعارضی بینشان نیست مانند: «نص و ظاهر» یا «ظاهر و اظهر».

مثال: دلیل عامی داریم مانند «اکرم العلماء» و خاصی داریم مانند «یحرم اکرام زید العالم» اما چون دلیل دوم- خاص- نص می باشد، قرینه بر این است که در عام، تصرف و آن را برخلاف ظاهرش(٣) حمل کنیم و بگوئیم: گرچه کلمه «العلماء» جمع محلی به لایم است و در عموم ظهور دارد(٤) اما از آن، عموم اراده نشده پس چون «یحرم اکرام زید العالم» نسبت به حرمت اکرام زید، نص می باشد، قرینه بر این است که در عموم «اکرم العلماء» تصرف نمائیم و بگوئیم از آن، عموم اراده نشده یعنی: نص مذکور، قرینه شد که در ظهور عام تصرف نمائیم(٥).

ص: ١٥٠

١- ر. ک: ایضاح الکفایه ١٣٩ / ٦.

٢- و همچنین حمل ظاهر بر نص.

٣- مطلق و مقید هم به همان کیفیت است.

٤- ظهور «اکرم العلماء» این است که زید هم اکرامش واجب است.

٥- ... و کذا الحال فی المطلق و المقید کقولہ: «ان ظاهرت فاعتق رقبه» و «ان ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه» فان الاول ظاهر فی صحه عتق مطلق الرقبه و ان کانت کافره و الثانی نص فی اعتبار الاسلام فی صحه عتقها فیتقید اطلاق الاول به و هذا الجمع الدلالی العرفی یرفع الحیره و یرجى نظائر هذین الدلیلین عن موضوع التعارض الذی هو الموجب للتحریر و الموضوع فی الاخبار العلاجیه لاحکام خاصه کما سیأتی بیانها. ر. ک: منتهی الدرایه ٥٤ / ٨.

و بالجمله: الأدله فى هذه الصور و إن كانت متنافيه بحسب مدلولاتها، إلا أنها غير متعارضه، لعدم تنافيهما فى الدلاله و فى مقام الإثبات، بحيث تبقى ابناء المحاوره متحيره، بل بملاحظه المجموع (١) أو خصوص بعضها يتصرف فى الجميع (٢) أو فى البعض (٣) عرفا، بما ترتفع به المنافاه التى تكون فى البين، و لا فرق فيها بين أن يكون السند فيها قطعيا أو ظنيا أو مختلفا، فيقدم النص أو الأظهر- و إن كان بحسب السند ظنيا- على الظاهر و لو كان بحسبه قطعيا [١].

- شرح :

[١]- مصنف قدس سره ضمن عبارت مذکور به نتیجه گیری پرداخته اند، ضمنا اشاره ای به رد فرمایش شیخ اعظم- در تعریف تعارض- نموده اند که اینک به توضیح متن کتاب می پردازیم:

ادله در صور (٤) مذکور از جهت «مدلول» تنافی دارد مثلا «اکرم العلماء» از نظر مدلول

ص: ١٥١

١- و المصنف بقوله: «بل بملاحظه المجموع» اشار الى ان الظهور اذا انعقد و تم يجب اتباعه و لو كان ناشئا من انضمام الكلمات المتفرقات من متکلم واحد او كالواحد كالثمه «ع» بان يكون المجموع لو صدر جمله لكان له هذا الظهور عرفا و لو لم يكن لواحد منها اشعار به بل و لو كان له او لكل واحد منها دلالة على خلافه فان بناء اهل المحاوره على المعامله مع التفرق و الانفصال معامله الجمع و الاتصال فى مقام التفهيم و التفهم و يدل على ذلك الاحتجاج بذلك لدى الاحتياج فى مقام المخاصمه و اللجاج و عدم سماع الاعتذار بعدم الدلاله لواحد منها و لا اشعار. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٣١٦ / ٢.

٢- متعلق ب «بملاحظه المجموع». و التصرف فى الجميع كالتصرف فى كلا الخبرين الذين دل احدهما على حرمة بيع العذره و الآخر على جوازه فانه يتصرف فى كليهما بمناسبه الجواز و الحرمة فيحمل ما دل على الحرمة على عذره الانسان و ما دل على الجواز على عذره المأكول اللحم.

٣- متعلق ب «خصوص بعضها» و التصرف فى البعض كما يتصرف فيما دل بظاهره على وجوب اعاده الحج على المخالف بعد استبصاره بحمله على الاستحباب بقريته الاخبار الداله على استحباب الاعاده كقوله «ع»: «يقضى احبّ التى». ر. ك: منتهى الدرايه ٥٨ / ٨ - ٥٧.

٤- يعنى: «عام و خاص»، «مطلق و مقيد» و امثال آن ها.

با «یحرم اکرام زید العالم» تنافی دارد زیرا «العلماء» جمع محلی به لام و مدلولش این است که باید تمام علما حتی زید، اکرام شود اما دلیل خاص می گوید: نباید زید را اکرام نمود لکن باید توجه داشت که از نظر «دلالت» و مقام اثبات، منافاتی بین آن ها نیست (۱) تا ابناء محاوره متحیر بمانند و بگویند نمی دانیم به کدامیک از آن دو باید عمل نمود بلکه فوراً می گویند: مقصود از «العلماء» غیر از زید است و همین امر، دلیل بر عدم تعارض است زیرا اگر از نظر دلالت و مقام اثبات، بین آن دو، تنافی باشد، عرف و ابناء محاوره متحیر می مانند (۲) و

نتیجه: اگر تعریف (۳) مشهور و شیخ اعظم قدس سره را درباره تعارض بپذیریم، باید بگوئیم بین «عام و خاص»- و اشباه آنکه تفصیلاً بیان کردیم- تعارض، محقق است و باید دانست که محذورش (۴) این است:

مثلاً- اگر بین عام و خاص، تعارض است چرا در مورد آن ها به «خذ ما یقوله اعدلهما» عمل نمی کنند به عبارت دیگر: چه مخصصی داریم که در این مورد به آن عمل نمی کنند؟

چرا همه به خاص عمل می کنند گرچه راوی خاص، عادل و راوی عام، اعدل باشد؟ به عبارت واضح تر: اگر عام و خاص از متعارضین باشند باید درباره آن ها به اخبار علاجیه

ص: ۱۵۲

۱- زیرا با وجود نص- یعنی: یحرم اکرام زید العالم- یا «العلماء» دلالت و ظهور بر عموم ندارد- اگر قرینه اش متصل باشد- یا چنانچه قرینه اش منفصل باشد اصلاً حجیتی در ظهور ندارد و «العلماء» در عموم، فاقد حجیت است.

۲- کما اینکه نسبت به «الصلاه الجمعیه واجبه» و «الصلاه الجمعیه محرّمه» متحیر است و آن دو را متعارضین می داند پس بین عام و خاص- و امثال آن- که اخیراً به نحو مشروح بیان کردیم از نظر دلالت و اثبات، تنافی نیست.

۳- یعنی: «ان التعارض تنافی مدلولی الدلیلین ...».

۴- مصنف «ره» اشاره ای به محذورش ننموده اند.

و إنما (۱) يكون التعارض في غير هذه الصور مما كان التنافي فيه بين الأدله بحسب

- شرح :

رجوع نمود (۲) درحالی که هیچ کس مراجعه نمی کند و اصلا ابناء محاوره در مورد عام و خاص و امثال آن، متحیر نیستند (۳) بلکه به خاص عمل می کنند لذا ابتدا باید برای تعارض، تعریفی ذکر نمود که موارد مذکور، خارج از آن باشند که تعریف ما این بود: «التعارض هو

ص: ۱۵۳

۱- و حاصل الكلام ان الدليلين الظنيين اذا تنافيا فلا يتعارضان الا بحسب السند فقط سواء كان كل واحد منهما قطعيا دلالة و جهة او كان كل واحد منهما ظنيا من الجهتين ايضا اي من حيث الدلالة و الجهه. (اما في الاول) فواضح فان الدليلين المتنافيين اذا فرض كون الدلالة و الجهه فيهما قطعيتين على نحو لا تقبلان الحمل و التصرف ابدا فيحصل القطع لا محاله بكذب احدهما من اصله. (و اما في الثاني) فلان الدلالة و الجهه فيهما و ان كانتا ظنيتين تقبلان الحمل و التصرف باراده خلاف الظاهر في احدهما او بصدور احدهما لا- لبيان الواقع فلا يحصل العلم الاجمالي ح بكذب احدهما من اصله (و لكن لا معنى) في هذا الفرض للتعبد بصدور كليهما جميعا بمقتضى اطلاق دليل اعتبارهما اذا الاخلال ح يقع في دلالتهما او جهتهما بمعنى انه يعلم ح ان احدهما إما قد اريد خلاف ظاهره و إما قد صدر لا لبيان الواقع لتقيه او لحكمه اخرى و من المعلوم ان التعبد بصدور دليلين مجملين لخلل في احدهما لا- محاله اما في دلالاته و اما في جهته على نحو لا يمكن الانتفاع بهما مما لا معنى له فيتعارضان قهرا بحسب السند و يتنافيان في الدرج تحت دليل الاعتبار بلا شبهه (هذا كله) في الدليلين الظنيين بحسب السند كخبري الثقة. (و اما في الدليلين القطعيين) بحسب السند كآيتين او روايتين متواترتين اذا تنافيا فالتعارض لا- محاله يكون بحسب الدلالة او لجهه بمعنى انه يعلم ح اجمالا بكذب احدى الداليتين او الجهتين بلا شبهه و اذا فرض كونهما قطعيين ايضا بحسب احدى الجهتين من الدلالة و الجهه فالتعارض لا- محاله يكون في الجهه الاخرى و لا- يكاد يعقل فرض الدليلين المتنافيين قطعيين من تمام الجهات سندا و دلالة و جهه بلا كلام. ر. ك: عناية الاصول ۱۹ / ۶.

۲- یعنی: در صورت وجود مرجح به راجح عمل نمائیم و در صورت فقدان مرجح، قائل به تخیر شویم.

۳- آن ها از نظر دلالت با یکدیگر منافاتی ندارند و همیشه عرف، اظهر را قرینه بر تصرف در ظاهر و نص را قرینه بر تصرف در ظاهر به حساب می آورد و همچنین در مورد جمع عرفی، هر دو را قرینه بر تصرف در هر دو می داند و

الدلالة و مرحله الإثبات، و إنما يكون التعارض بحسب السند فيما إذا كان كل واحد منها قطعياً دلالة و جهه، أو ظنياً فيما إذا لم يكن التوفيق بينها بالتصرف في البعض أو الكل، فإنه حينئذ لا معنى للتعبد بالسند في الكل، إما (١) للعلم بكذب أحدهما، أو لأجل (٢) أنه لا معنى للتعبد بصدورها مع إجمالها، فيقع التعارض بين أدله السند حينئذ، كما لا يخفى [١].

- شرح :

تنافی الدلیلین او الادله بحسب الدلاله و مقام الاثبات ...».

تذکر: اینکه بین «ظاهر و اظهر» و «مجمین نص و ظاهر» جمع عرفی وجود دارد، تفاوتی نیست که هر دو قطعی السند (٣) باشند یا هر دو ظنی السند (٤) و یا اینکه یکی قطعی و دیگری ظنی السند باشد یعنی: همیشه نص و اظهر بر ظاهر، مقدم است و احکام متعارضین را بین آن ها جاری نمی نمایند.

مواردی که تعارض، محقق است

[١]- تعارض در موردی است که دلالت ها جمع عرفی نداشته باشد و نتوان احدهما را قرینه بر دیگری قرار داد لذا تعارض در غیر صور «عام و خاص» و «مطلق و مقید (٥)» خواهد بود زیرا در آن ها با اینکه به حسب مدلول، تنافی هست ولی تعارضی نیست چون تنافی به حسب دلالت و مقام اثبات، مطرح نیست- از جهت اینکه دارای جمع عرفی هستند.

ص: ١٥٤

١- هذا فيما اذا كان كل واحد من الادله الظنيه المتنافيه قطعياً دلالة و جهه.

٢- هذا فيما اذا كان كل واحد من الادله الظنيه المتنافيه ظنياً من حيث الدلالة و الجهه ايضاً]. ر. ك: عنایه الاصول ٦ / ٢٠.

٣- مانند: كتاب، خبر متواتر یا خبر واحد محفوف به قرینه قطعيه.

٤- مانند: خبر واحد مجرد از قرینه.

٥- و امثال آن ها.

تعارض به حسب سند در دو مورد است:

۱- موردی که دلیلین از نظر دلالت و جهت صدور، قطعی باشد که اگر صادر شده باشد به داعی «جدّ» صادر شده نه به داعی تقيه مثل اینکه دو دلیل از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رسیده: «المشرك نجس» و «المشرك ليس بنجس»، احتمال تقيه درباره پیغمبر صلی الله علیه و آله نمی دهیم، در اینجا تعارض در سند، مطرح است و علم پیدا می کنیم که احدهما از رسول مکرم صلی الله علیه و آله صادر نشده زیرا صدور هر دو روایت، مستلزم تناقض است (۱).

۲- در موردی که دلیلین، ظنی الجهه او الدلاله باشد و جمع عرفی، مطرح نباشد یعنی:

نتوانیم در بعض ادله یا جمیع، تصرف نمائیم مانند: «ثمن العذره سحت» و «لا بأس ببيع العذره» در فرض مذکور، علم اجمالی به کذب احدهما نداریم و احتمال می دهیم هر دو صادر شده باشد این، مورد تعارض در سند است زیرا جمع عرفی ندارد و اگر تعبد به صدور بخواهد شامل هر دو شود و هر دو حجت باشند، لغو است - در اینجا ادله، اجمال حکمی (۲) پیدا می کند و اثر عملی ندارد (۳).

قوله: فیما (۴) اذا لم یکن التوفیق بینها بالتصرف فی البعض او الكل ...».

اشاره به دو موردی دارد که جمع عرفی در میان باشد.

ص: ۱۵۵

۱- مصنف «ره» در عبارت: «لا معنی للتعبد بالسند فی الكل ...» به مورد مذکور اشاره دارند.

۲- از جهت اینکه ظهور معتبری، مطرح نیست و نمی توان به هر دو عمل نمود.

۳- مصنف «ره» در عبارت: «او لاجل انه لا معنی للتعبد بصورها ...» به مورد دوم - فرض مذکور - اشاره دارند.

۴- هذا التقييد راجع الى خصوص قوله او ظنيا لا الى مجموع قوله قطعيا دلالة و جهة او ظنيا ثم ان وجه التقييد بذلك ای بان لا یكون بینها التوفیق بالتصرف فی البعض او الكل انه لو كان بینها التوفیق كذلك لم تكن الادله متنافیه ح کی يقع الكلام فی ان التعارض بینها هل هو بحسب السند او بغيره و هذا واضح. ر. ك: عنایه الاصول ۶ / ۲۰.

التعارض و إن كان لا يوجب إلا سقوط أحد المتعارضين عن الحجية رأساً، حيث لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما، فلا يكون هناك مانع عن حجيه الآخر، إلا أنه حيث كان بلا تعيين و لا عنوان واقعا- فإنه لم يعلم كذبه إلا كذلك، و احتمال (1) كون كل منهما كاذبا- لم يكن واحد منهما بحجه في خصوص مؤداه، لعدم التعيين في الحجه أصلا، كما لا يخفى [1].

- شرح :

۱- گاهی در دو دلیل ظنی، جمع عرفی، مطرح است- از باب تصرف در یکی از دو دلیل - که از آن به تصرف در بعضی، تعبیر می شود مانند: «اکرم العالم» و «لا بأس بترك اكرام العالم» که در فرض مذکور، دلیل دوم، قرینه می شود بر تصرف در «اکرم العالم» که حمل بر استحباب می شود.

۲- اما تصرف در هر دو دلیل که از آن به تصرف در «کُلّ» تعبیر شده، مانند «ان ظاهرت فاعتق رقبه» و «ان ظاهرت فاطعم ستین مسکینا» که در هر دو تصرف می کنیم و آن دو را بر واجب تخییری حمل می نمائیم.

آن دو مورد که جمع عرفی دارد از باب تعارض سند نیست- و تعبد به صدور، لغو نمی باشد.

فصل: أصالة التساقط

مقتضای قاعده اولی در خبرین متعارضین، بنا بر طریقت چیست؟

مقتضای قاعده اولی در خبرین متعارضین (۲)، بنا بر طریقت چیست؟

[۱]- سؤال: قطع نظر از اخبار علاجیه، مقتضای اصل و قاعده اولی در

ص: ۱۵۶

۱- معطوف علی « كذلك » یعنی: لم يعلم كذبه الا باحتمال كون كل منهما كاذبا. و يمكن عطفه علی « بلا تعیین » یعنی: كان بلا تعیین و كان باحتمال كون ... الخ. كما يمكن كون الواو بمعنى « مع » و علی كل فهذه الجملة مستغنی عنها فان احتمال كذب كل منهما كان مستفادا من نفس التعارض و كون الخبر الكاذب فاقدا لعلامه تمیزه عن الخبر الآخر. ر. ك: منتهی الدراییه ۸/۶۹.

۲- یعنی: دو اماره متعارض.

خبرین متعارضین چیست به عبارت دیگر: اگر اصلا اخبار علاجیه نبود و با دو یا چند دلیل متعارض، مواجه شدیم، مقتضای قاعده اولی، تساقط است یا تخییر؟

جواب: تعارض دو دلیل، موجب می شود یکی از آن ها به طور کلی از حجیت، ساقط شود. فرضا اگر دو روایت متعارض از نظر سند، قطعی باشند در این صورت، علم پیدا می کنیم در یکی از آن ها اصالت الظهور، مراد نیست یا اصالت الجهد محقق نیست - علم به کذب اصالت الجهد داریم - یعنی یقین داریم یکی از آن ها برای بیان حکم واقعی صادر نشده بلکه تقیّه صادر شده پس علم اجمالی به کذب یکی از خبرین داریم و علم اجمالی مذکور، سبب می شود یکی از آن ها از حجیت، ساقط شود البته باید دانست، آن علم اجمالی، مانع حجیت دلیل دیگر نیست یعنی یکی از آن ها قطعاً حجت و دیگری غیر حجت است لکن چون آن روایتی را که علم به کذبش داریم، معین نیست و عنوان واقعی (۱) ندارد - یعنی: معلوم بالاجمال، قابل انطباق بر هر یک از آن دو هست - لذا می گوئیم هر دو روایت در خصوص مؤدایشان از حجیت، ساقط است مثلاً احدهما می گوید نماز جمعه در عصر غیبت، حرام و دیگری می گوید واجب است و ما علم اجمالی داریم یا یکی از آن دو از معصوم «ع» صادر نشده یا اگر صادر شده برای بیان حکم واقعی نبوده یا اینکه ظهورش مراد نیست در این صورت، هر دو خبر در خصوص مؤدایشان از حجیت، ساقط می شود یعنی با روایت دال بر وجوب نمی توان وجوب نماز جمعه را ثابت نمود و با روایت دال بر حرمت نمی توان حرمت را ثابت کرد.

ص: ۱۵۷

۱- مثلاً نمی توان گفت خبر زراره، کذب است یا خبر محمد بن مسلم.

نعم يكون نفى الثالث (١) بأحدهما لبقائه على الحجية، وصلاحيته على ما هو عليه من عدم التعيين لذلك لا بهما، هذا بناء على حجيه الأمارات من باب الطريقيه، كما هو كذلك حيث لا يكاد يكون حجه طريقا إلا ما احتمل إصابته، فلا محاله كان العلم بكذب أحدهما مانعا عن حجيته [١].

- شرح :

نفى ثالث به وسيله متعارضين

[١]- سؤال: آیا با یکی از دو روایت متعارض مذکور- لا على التعيين- می توان قول ثالث را نفی نمود و مثلا گفت نماز جمعه «قطعا» مستحب نیست (٢)؟

جواب: می توان با احدهما «لا على التعيين» قول ثالث را نفی نمود.

چون حجت از غیر حجت برای ما مشخص نیست، در خصوص وجوب یا در خصوص حرمت نمی توان به آن ها تمسک نمود اما برای نفی قول ثالث می توان از احدهما (٣) استفاده نمود به عبارت دیگر: هر یک از آن ها که حجت باشد، قول ثالث را نفی کرده یعنی: اگر روایت دال بر وجوب حجت باشد، کراهت و استحباب را بالملازمه نفی نموده و اگر روایت دال بر حرمت، حجت باشد کراهت و استحباب را بالملازمه

ص: ١٥٨

١- ... فان قلت: قد اعترف المصنف بعدم حجيه شىء منهما فى المؤدى بقوله: «لم يكن واحد منهما بحجه فى خصوص مؤداه» ومع كيف يمكن نفى الثالث باحدهما؟ فان الخبر اذا لم يكن حجه فى مدلوله المطابقي لاجل التعارض لم يكن حجه فى المدلول الالتزامى لكونه متفرعا عليه و تابعا له. قلت: التفكيك فى الحجيه بين المدلول المطابقي و الالتزامى امر ممكن و ذلك لان عدم حجيه المبهم و المردد من جهة عدم ترتب الغرض المترقب من الحججه عليه- و هو الحركه على طبقها- لا ينافى حجيه هذا المبهم بلحاظ الاثر المترقب من الحججه عليه من جهة اخرى فدليل اعتبار الخبر كما يدل على حجيه المدلول المطابقي كذلك يدل على حجيه لوازمه البينه و من المعلوم استلزام الاخبار عن الوجوب للاخبار عن عدم اباحتها فاذا سقطت حجيه حكايتها عن الوجوب بالتعارض لم يسقط اعتبار حكايتها عن عدم الاباحه و سيأتى فى التعليقه تحقيق المسأله فلاحظها. ر. ك: منتهى الدرايه ٧٠ / ٨.

٢- يا قطعا مكروه ليست.

٣- كه مى دانيم حجت است ولى بعينه براى ما مشخص ليست.

نفی کرده پس می توان قول ثالث را با احدهما نفی نمود نه با هر دو زیرا یکی از آن ها اصلا حجیت ندارد، وقتی حجیت نداشت، نفی قول ثالث هم با غیر حجت، ممکن نیست.

خلاصه: در خبرین متعارضین چون علم اجمالی به کذب احدهما داریم، یکی از آن ها حجت و دیگری غیر حجت است و چون حجت از غیر حجت برای ما مشخص نیست، طبق قاعده اولی- اگر اخبار علاجیه نبود- هر دو در خصوص مؤدایشان از حجیت، ساقط می شدند- قائل به تساقط می شدیم.

لازم به ذکر است که این مسئله (۱)، بنابراین است که امارات و ادله تعبديه- مانند خبر واحد- را از باب طریقت حجیت بدانیم- نه سببیت- یعنی: بگوئیم چون قول عادل «طریقی» به واقع است، حجیت دارد (۲) که مصنف قدس سره هم در بحث امارات، همین قول را تأیید نموده اند که: حق مطلب، این است که حجیت امارات از باب طریقت است لذا است که در بحث فعلی فرموده اند قاعده اولی در خبرین متعارضین، تساقط است.

هیچ دلیلی از باب طریقت، حجت نمی شود مگر اینکه احتمال بدهیم آن اماره، مصیب به واقع است لذا می گوئیم: خبرینی که احدهما «اجمالاً» معلوم الکذب است، احتمال اصابه ندارد.

آیا یکی از آن خبرین از باب طریقت می تواند حجت باشد؟

خیر! احدهما به طور کلی از حجیت، ساقط است و چون مشخص نیست کدامیک از آن ها هست لذا از نظر ما مشتبه می شود و به این جهت، هر دو از حجیت، ساقط می شوند الا اینکه گفتیم: نسبت به نفی قول ثالث حجیت دارند که شرحش گذشت.

ص: ۱۵۹

۱- یعنی: عدم حجیت روایتین متعارضین در مدلول مطابقی و حجیت یکی از آن دو- لا علی التعمین- بر نفی ثالث.

۲- نه اینکه در عمل به قول عادل مصلحتی وجود دارد.

و اما بناء على حجيتها من باب السببيه (١) فكذلك لو كان الحجه هو خصوص ما لم يعلم كذبه، بأن لا يكون المقتضى للسببيه فيها (٢) إلا فيه (٣)، كما هو المتيقن من دليل اعتبار غير السند منها، و هو بناء العقلاء على أصالتي الظهور و الصدور، لا للتقيه و نحوها، و كذا السند لو كان دليل اعتباره هو بناؤهم أيضا، و ظهوره فيه لو كان هو الآيات و الأخبار، ضروره ظهورها فيه، لو لم نقل بظهورها في خصوص ما إذا حصل الظن منه أو الاطمئنان [١].

- شرح :

مقتضای قاعده اولی در خبرین متعارضین بنا بر سببیت چیست؟

اشاره

مقتضای قاعده اولی در خبرین متعارضین (٤) بنا بر سببیت چیست؟

[١]- سؤال: بنا بر سببیت (٥)، مقتضای قاعده اولی در خبرین متعارضین چیست (٦)؟

تذکر: مصنف قدس سره بنا بر سببیت امارات به ذکر شقوق و تفصیلی پرداخته اند که

ص: ١٦٠

١- التي يقول بها المعتزله و هو ان قيام الاماره على وجوب شىء او حرمة سبب لحدوث مصلحه او مفسده فى المؤدى غالبه على ما هو عليه تقتضى وجوب المؤدى او حرمة فيكون حال قيام الاماره على الشىء حال تعلق النذر به. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٣١٨ / ٢.

٢- اى: فى الامارات.

٣- اى: فى خصوص ما لم يعلم كذبه.

٤- دو اماره متعارض.

٥- مقصود از سببیت، این است که: قیام اماره بر وجوب یا حرمت شىء، سبب می شود در مؤدای آن، مصلحت یا مفسده، ایجاد شود و شارع مقدس هم طبق آن، جعل حکم نماید مثلا اگر اماره ای بر وجوب نماز جمعه، قائم شد - گرچه نماز جمعه در عالم واقع، واجب نباشد - همین امر، موجب می شود، نسبت به نماز جمعه، مصلحت ایجاد شود و شارع مقدس در ظاهر، نماز جمعه را واجب نماید و همچنین اگر اماره ای بر حرمت نماز جمعه، قائم شد، همین امر سبب می شود، نسبت به نماز جمعه، مفسده ایجاد شود و شارع مقدس طبق آن - در ظاهر - جعل حکم کند.

٦- تذکر: فرض مسئله، بنابراین است که قائل شویم مصلحت در اماره ای است که احتمال موافقت واقع در آن باشد یعنی: امارات که از باب سببیت حجیت دارند، آن اماراتی هستند که علم به کذب آن ها نداشته باشیم.

«نگارنده» برای سهولت تبیین مطلب برای هر کدام از آن ها رمز و شماره ای را ذکر نموده.

۱ جواب: بنا بر سببیت هم مقتضای قاعده اولی، تساقط است زیرا در فرض مذکور، مقتضی جعل حکم در آن روایتی هست که علم به کذبش نداشته باشیم یعنی: روایتی که معلوم الکذب است، اصلاً مصلحتی ندارد که مقتضی جعل حکم در آن باشد به عبارت دیگر: وقتی اماره- از باب سببیت- معتبر است که معلوم الکذب نباشد و در محل بحث چون یکی از آن دو دلیل «معلوم الکذب» است، قطعاً روایت کاذب، سبب جعل حکم نیست منتها چون عنوان معلوم الکذب برای ما مجهول است، مشتبّه و «محمّل الانطباق لکل واحد» می گردد و نتیجتاً هر دو دلیل در خصوص مؤدایشان از حجیت، ساقط می شوند.

برای تمسک به یک روایت باید به سه مسئله، متعبد شد

اشاره

تذکر: برای تمسک به یک روایت باید به سه مسئله، متعبد شد تا بتوان طبق آن عمل نمود که اینک به توضیحش می پردازیم:

۱- اصالت الظهور:

ظهور الفاظ در مدالیشان معتبر است مثلاً نسبت به جمله «اکرم کل عالم» می گوئیم: کلمه «کل» مصدر به الف و لام است و در عموم ظهور دارد یعنی: با اصل مذکور به ظهور لفظ، متعبد می شویم. لازم به ذکر است که دلیل بر حجیت اصالت الظهور، بناء عقلا می باشد.

سؤال: آیا عقلاً به ظهور هر کلامی عمل می کنند گرچه علم به کذب آن هم داشته باشند یا اینکه در صورتی به ظهور عمل می کنند که آن کلام، معلوم الکذب نباشد؟

جواب: بناء عقلاً در عمل به ظهور در صورتی است که کلام، معلوم الکذب نباشد.

۲- اصالت الجهات:

مقصود، این است که آیا امام علیه السلام که فرموده اند «الصلاه الجمعه واجبه» در مقام بیان حکم واقعی بوده اند نه تقيه پس با اصل مذکور هم جهت صدور را اثبات می نمائیم که منشأ اصل مذکور، این است: مردم وقتی صحبت می کنند، غالباً در مقام بیان مراد جدی و واقعی هستند نه تقيه یا دواعی دیگر.

خلاصه: بناء عقلا بر این است که کلام متکلم برای بیان واقع، صادر شده نه تقیه یا دواعی دیگر.

سؤال: آیا عقلا در هر کلامی چنان بنائی دارند و بنا بر اصالت الجهد می گذارند؟

خیر! در کلامی که معلوم الکذب نباشد چنان بنائی دارند.

نتیجه: قدر متیقن از ادله ای که بر حجیت ظهور و حجیت صدور امارات، اقامه شده در صورتی است که آن اماره، معلوم الکذب نباشد- و لو اجمالاً- و علم برخلاف آن نداشته باشیم.

۳- اصالت السند:

برای تمسک به یک روایت باید به صدور آن هم متعبد شد و گفت فلان روایت از معصوم علیه السّلام صادر شده تا بتوان طبق آن عمل نمود.

سؤال: آیا می توان گفت روایت معلوم الکذب(۱) از معصوم علیه السّلام صادر شده؟

جواب: اگر دلیل اعتبار سند، بناء عقلا باشد، باز هم می گوئیم قدر متیقن از آن در صورتی است که علم اجمالی برخلاف نداشته باشیم.

چنانچه دلیل اعتبار سند، اخبار(۲) و آیات(۳) هم باشد، ظهورشان در صورتی است که علم به خلاف نداشته باشیم بلکه می توان گفت که اخبار و آیات، ظهور در حجیت دارند «اذا حصل الظن منه او الاطمینان».

جمع بندی: بنا بر موضوعیت و سببیت هم مقتضای ادله اعتبار سند، ظهور و جهت صدور امارات، این است که مصلحت و مقتضی در صورتی است که علم برخلاف نباشد و در صورت تعارض، مقتضی حجیت در احدهما نیست لذا هر دو روایت از حجیت، ساقط می شود پس بنا بر سببیت هم مانند طریقت، اصل اولی در متعارضین، تساقط است.

ص: ۱۶۲

۱- و لو اجمالاً.

۲- یعنی: اخبار ارجاعیه و نیز ر. ک: ایضاح الکفایه ۴/ ۳۳۷.

۳- مانند آیه نبأ.

و اما لو كان المقتضى للحجبه فى كل واحد من المتعارضين لكان التعارض بينهما من تراحم الواجبين، فيما إذا كانا مؤدبين إلى وجوب الضدين (١) أو لزوم المتناقضين (٢)، لا فيما إذا كان مؤدى أحدهما حكما غير إلزامى، فإنه حينئذ لا يزاحم الآخر، ضروره عدم صلاحيه ما لا اقتضاء فيه أن يزاحم به ما فيه الاقتضاء، إلا أن يقال بأن قضيه اعتبار دليل الغير الإلزامى، ان يكون عن اقتضاء، فيزاحم به حينئذ ما يقتضى الإلزامى و يحكم فعلا بغير الإلزامى، و لا يزاحم بمقتضاه ما يقتضى الغير الإلزامى، لكفايه عدم تماميه عله الإلزامى فى الحكم بغيره [١].

- شرح :

[١] - ١٢ اگر از آنچه ذکر نمودیم، صرف نظر نمائیم (٣) و به سببیت مطلق، قائل شویم گرچه علم برخلاف داشته باشیم، مقتضای قاعده اولی در تعارض دو اماره و دو خبر چیست (٤)؟

ص: ١٦٣

١- یعنی: ينظر فان كان احدهما اهم يتعين الاخذ به و ان تساويا فان لم يكن لهما ثالث يتخير بينهما عقلا و ان كان لهما ثالث يجب الاخذ باحدهما لكن هذا بالنظر الى المدلول المطابقى اما بالنظر الى المدلول الالزامى يكون كل من الضدين مما دل الدليل على وجوبه و عدمه فيدخلان فيما لو دل احدهما على حكم الزامى و الآخر على حكم غير الزامى و سيأتى حكمه. ر. ك: حقائق الاصول ١٢ / ٥٦١.

٢- اى فيما كان ملاك التنافى هو خصوص عدم امکان الجمع بينهما عملا و اما السببيه التى يقول بها الاماميه و هى أن تكون المصلحه فى سلوك الاماره و تطبيق العمل على طبقها يتدارك بها ما يفوت من مصلحه الواقع عند التخلف من دون ان يغير الواقع عما هو عليه ففى اندراج الامارات المتعارضه تحت صغرى التراحم اشكال و قصارى ما يقال فيه ان كلا من الامارتين ح تشتمل على مصلحه سلوكيه لازمه الاستيفاء فيقع التراحم فى مقام السلوك و لا ملازمه بين سقوط طريقه كل منهما بالنسبه الى المؤدى و بين وقوع التراحم بينهما بالنسبه الى المصلحه السلوكيه فلا بدّ ح من التخيير فى استيفاء احدهما و فيه نظر فان المصلحه السلوكيه قائمه بالطريق فطريقه الطريق بمنزله الموضوع للمصلحه السلوكيه و الفرض سقوطهما عن الطريقه و كيف كان» لا فيما اذا كان ...». ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ١٨ / ٣١٨.

٣- يعنى از قدر متيقن و ظاهر ادله اعتبار امارات، چشم پوشى نمائيم.

٤- مثلا- بگوئيم خبرين متعارضين - هر دو - مقتضى حجيت دارند يعنى: با وصف تعارضشان و با -- علم اجمالى به كذب احدهما هم، قيام اماره بر وجوب نماز جمعه، سبب وجوب و قيام اماره بر حرمت نماز جمعه، سبب حرمت نماز جمعه مى شود.

توضیح ذلک: ممکن است کسی بگوید (۱)، امارات از باب سببیت حجیت دارند مگر اینکه علم تفصیلی به کذبشان داشته باشیم یعنی: حتی در صورت علم اجمالی به کذب هم، قیام اماره، سبب حدوث مصلحت یا مفسده در مؤدا می شود.

مثال: یک روایت می گوید نماز جمعه، واجب است و دیگری می گوید حرام است (۲) یا اینکه یک روایت می گوید نماز ظهر، واجب است (۳) و دیگری می گوید نماز جمعه، واجب است (۴) یعنی دلالت بر وجوب ضدین می کنند و یقین هم داریم، احدهما کذب است و در روز جمعه، یک نماز، واجب است.

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: «لکان التعارض بینهما من تراحم الواجبین...».

وظیفه، این است که هم به روایتی عمل نمائیم که می گوید نماز جمعه، واجب است هم به روایتی عمل کنیم که می گوید نماز جمعه، حرام است (۵) اما چون عمل به هر دو ممکن نیست، مسئله از قبیل واجبین متزاحمین می شود که در عمل به آن ها مخیر هستیم مگر اینکه احدهما «اهم»- یا محتمل الاهیة- باشد که باید به آن عمل نمود.

ص: ۱۶۴

-
- ۱- یعنی: اگر کسی چنان ادعائی نماید.
 - ۲- مؤدای دو اماره مذکور، لزوم متناقضین می باشد.
 - ۳- یعنی: قیام اماره بر وجوب نماز ظهر، ایجاد مصلحت، نسبت به نماز جمعه می نماید.
 - ۴- یعنی: قیام اماره بر وجوب نماز جمعه ایجاد مصلحت، نسبت به نماز جمعه می نماید.
 - ۵- و همچنین اگر خبرین متعارضین، دال بر وجوب ضدین باشند- مانند یکی از دو مثال ما- مسأله تراحم بین واجبین مطرح می شود که اگر احدهما اهم نباشد در عمل به یکی از آن دو مخیر هستیم.

تذکر: آنچه را ذکر نمودیم در صورتی بود که مؤدای امارتین متعارضین، وجوب ضدین یا لزوم متناقضین باشد.

قوله: «لا فیما اذا كان مؤدی احدهما حکما غیر الزامی...».

۳ در خبرین متعارضین اگر مؤدای احدهما حکم الزامی و مؤدای دیگری حکم غیر الزامی باشد، حکمش چیست؟

مثال: یک روایت می گوید شرب تنن، حرام است (۱) لکن روایت دیگر می گوید شرب تنن، مباح می باشد (۲).

فرض مذکور از باب تراحم نیست بلکه باید به حکم الزامی عمل نمود و جهتش این است: روایتی که می گوید: شرب تنن، حرام است بر حکم اقتضائی دلالت می کند یعنی: بر حرمتی که از مقتضی حرمت، ناشی شده به عبارت دیگر: با قیام اماره در شرب تنن، مفسده پیدا می شود و آن مفسده، مقتضی حرمت است اما روایتی که می گوید شرب تنن، مباح است دال بر حکم الزامی نیست چون غالب مباحات، ناشی از عدم اقتضا هستند یعنی: فلان عمل که مباح است نه مقتضی وجوب داشته (۳) نه مقتضی حرمت (۴)، نه مفسده غیر ملزومه داشته که مکروه شود نه مصلحت غیر ملزومه داشته که مستحب باشد یعنی: مقتضی برای جعل یکی از احکام اربعه را نداشته لذا شارع مقدس، آن را مباح نموده.

در محل بحث هم آن روایتی که می گوید شرب تنن، حلال است، اباحه آن، ناشی از

ص: ۱۶۵

۱- دال بر حکم الزامی است.

۲- دال بر حکم غیر الزامی است.

۳- تا واجب شود.

۴- تا حرام شود.

نعم (۱) يكون باب التعارض من باب التزاحم مطلقاً (۲) لو كان قضيه الاعتبار هو لزوم

- شرح :

عدم اقتضا می باشد به خلاف روایت دال بر حرمت که می گوید مقتضی حرمت تحقق دارد لذا در محل بحث باید به روایتی عمل نمود که دال بر حکم الزامی می باشد.

قوله: «الا ان يقال بان قضيه اعتبار دليل الغير الالزامی ان يكون عن اقتضاء فيزاحم به ح ما يقتضى الالزامی و...».

۴ اگر بگوئید: قبول داریم که اباحه «فی نفسه» ناشی از عدم اقتضا هست اما قیام اماره، سبب می شود برای اباحه، مقتضی پیدا شود یعنی: همان طور که قیام اماره بر حرمت شرب تنن، سبب شد، مقتضی حرمت پیدا شود، قیام اماره بر اباحه شرب تنن هم سبب می شود، مقتضی اباحه پیدا شود پس هر دو روایت بر حکم اقتضائی دلالت دارند لذاست که می گوئیم وظیفه ما عمل به اباحه می باشد نه حرمت

ص: ۱۶۶

۱- استدراک عما حکم به من کون التعارض بينهما من تزاحم الواجبين فيما اذا كانا مؤدبين الى وجوب الضدين او لزوم المتناقضين لا فيما اذا كان مؤدى احدهما حکما غير الزامی ... الخ ای نعم يكون باب التعارض من باب التزاحم مطلقاً حتى فيما اذا كان مؤدى احدهما حکما غير الزامی اذا قلنا بوجوب الموافقه الالتزامیه كالموافقه العمليه عينا ضروره عدم امکان الالتزام بحکمین فی موضوع واحد كما اذا قال احدهما يجب الامر الفلانی و قال الآخر مباح هو و لا يجب شرعا. ر. ک: عنایه الاصول ۲۹ / ۶.

۲- یعنی: و لو كان الحكم غير الالزامی - كالأستحباب - مما لا - اقتضاء فيه لكن الالتزام به واجب و ان كان العمل غير واجب فيتجه ح ما افاده من اندراج المتعارضين فی المتزاحمين كالواجبين المتزاحمين لعدم امکان الموافقه الالتزامیه بالنسبه الى كليهما كما لا - يخفى « و اما » اراده الطريقيه و الموضوعيه من قوله: « مطلقاً » كما قيل ففيها: انها لا تلائم الطريقيه للعلم بكذب احدهما المانع عن وجوب الالتزام بمؤدى الخبرين المتعارضين فلا - يتجه وجوب الالتزام بهما الا - على مبنى السببيه الموجهه للحكم الظاهري في كل منهما و الالتزام به فانه بناء على الطريقيه لا - حکم اصلا حتى يجب الالتزام به كما لا يخفى. ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۸۷.

البناء و الالتزام بما يؤدي إليه من الأحكام، لا مجرد العمل على وفقه بلا لزوم الالتزام به، و كونهما من تراحم الواجبين حينئذ و إن كان واضحا، ضروره عدم إمكان الالتزام بحكمين في موضوع واحد من الأحكام، إلا أنه لا دليل نقلا و لا عقلا على الموافقه الالتزاميه للأحكام الواقعيه فضلا عن الظاهريه، كما مر تحقيقه [١].

- شرح :

«لكفايه (١) عدم تماميه عله الالتزامى فى الحكم بغيره».

[١]- باب تعارض «مطلقا» (٢) از باب تراحم است- خواه در حجيت امارات، قائل به طريقيت شويد، خواه قائل به سببیت (٣)- و حکم متزاحمین هم این است که: ابتداء باید به «اهم» عمل کنیم، اگر اهم برای ما مشخص نبود، «محمتمل الاهميه» را اخذ می نمائیم و در غير آن دو صورت، قائل به تخيير می شويم.

تذکر: اينکه گفتيم باب تعارض «مطلقا» از باب تراحم می باشد، مشروط بر این است که: قبول کنیم، مقتضای ادله اعتبار امارات، وجوب التزام به آن و مؤدای آن هست يعنى:

اگر اماره ای بر وجوب نماز جمعه، قائم شد، نه تنها باید طبق آن عمل نمود بلکه باید قلبا هم به وجوب، ملتزم شد يعنى انقياد و تسليم، نسبت به وجوب هم لازم است و همچنين اگر اماره ای بر حرمت نماز جمعه، قائم شد نه تنها عملا باید آن را ترک نمود بلکه باید قلبا هم به آن ملتزم شد.

خلاصه: حجيت اماره، مجرد عمل بر وفق آن نيست بلکه باید قلبا به مؤدای آن هم ملتزم شد.

ص: ١٦٧

١- ... لعدم تأثير مقتضى الحكم الالتزامى مع وجود المانع و هو ما يقتضى الحكم غير الالتزامى و عدم تماميه المقتضى للحكم الالتزامى كاف فى عدم تحققه و فى ثبوت غير الإلزامى و فعليته. ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٨٦.

٢- يعنى: و لو على الطريقيه. ر. ك: حقائق الاصول ٢ / ٥٦٢.

٣- در سببیت هم چه بگوئيد مقتضى در خبری هست که معلوم الكذب نباشد چه قول ديگر را انتخاب كنيد و بگوئيد، در تعارض، مقتضى در هر دو خير وجود دارد.

سؤال: اگر موافقت التزامیه، واجب باشد در صورتی که یک روایت می گوید نماز جمعه، واجب است و روایت دیگر می گوید حرام است، چگونه می توان در موضوع واحد، نسبت به هر دو ملتزم شد؟ چگونه می توان هم نسبت به وجوب ملتزم شد هم نسبت به حرمت، منقاد بود؟

جواب: «ضروره عدم امکان الالتزام بحکمین فی موضوع واحد(۱) من الاحکام...».

همان طور که «عملاً» جمع بین آن دو امکان ندارد، «التزاماً» هم جمع بین آن دو، ممکن نیست لذاست که می گوئیم باب تزاحم، مطرح می شود و نتیجتاً یا به این ملتزم می شویم یا به آن.

سؤال: آیا دلیلی بر وجوب موافقت التزامیه داریم؟

جواب: «... الا انه(۲) لا دليل نقلا ولا عقلا على الموافقه الالتزاميه...».

قبلاً(۳) اثبات نمودیم که دلیلی بر وجوب التزام، نسبت به «احکام واقعی» نداریم تا چه رسد به «احکام ظاهریه».

خلاصه: اصل مبنای مذکور- یعنی: وجوب موافقت التزامیه- مردود است.

ص: ۱۶۸

۱- و لا بحکم واحد فی موضوعین متضادین او متناقضین بل و لا الالتزام فی الجملة بحکمین متضادین فی ضدین او متناقضین کالاتزام بوجوب شیء و استحباب ضده او نقيضه او بحرمة شیء و كراهه ضده او نقيضه الى غير ذلك من الصور و ان امکن الالتزام بوجوب شیء و حرمة ضده او نقيضه او بحرمة شیء و وجوب ضده او نقيضه. ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۹.

۲- الضمير للشأن و غرضه الاشكال على ما افاده بقوله: «نعم يكون باب التعارض من باب التزاحم مطلقاً... الخ» و هذا الاشكال يرجع الى وجهين: الاول: عدم دليل نقلی و لا عقلی على لزوم الموافقه الالتزاميه فی الاحكام الواقعيه فضلاً عن الاحكام الظاهريه التي هي مؤديات الامارات بناء على السببيه. و قوله: «الا انه لا دليل نقلا... الخ» اشاره الى هذا الوجه الاول. ر. ك: منتهى الدرايه

۸ / ۸۸

۳- ر. ك: ايضاح الكفايه ۴ / ۱۱۵.

و حکم (۱) التعارض بناء على السببيه فيما كان من باب التزاحم هو التخيير لو لم يكن أحدهما معلوم الأهميه أو محتملها في الجملة (۲)، حسبما فصلناه (۳) في مسأله الضد، و إلا فالتعيين [۱].

- شرح :

[۱]- استاد معظم فرمودند: مصنف قدس سره در عبارت مذکور و عبارت بعد از آن- تا «فافهم»- به جمع بندی و خلاصه گیری مطالب قبل پرداخته اند لکن حاشیه ای از کتاب منتهی الدرایه در پاورقی آورده ایم که ظاهرا برخلاف آن فرمایش است.

اینک به بیان اجمالی متن کتاب می پردازیم:

احکام تعارض، بنا بر سببیت، چنین بود:

۱- گفتیم: حکم متعارضین، بنا بر سببیت در آن دو موردی که از باب تزاحم بوده، «تخیر» است- فرض شماره «۲» به تفصیلی که از صفحه ۱۶۳ به بعد بیان کردیم.

ص: ۱۶۹

۱- هذا اشاره الى الوجه الثانى و حاصله: انه- بعد تسليم وجوب الموافقه الالتزاميه حتى فى الاحكام الظاهريه- لا يكون التخيير حكم المتزاحمين مطلقا كما ينسب الى الشيخ «قده» بل فى خصوص ما لم يكن احدهما معلوم الاهميه او محتملها اذ لو كان احدهما كذلك لزم الاخذ به تعيينا. «و الحاصل»: ان مجرد وجوب الموافقه الالتزاميه لا يوجب التخيير بقول مطلق. ر. ك: منتهى الدرایه ۸ / ۸۹.

۲- الظاهر ان قوله «فى الجملة» راجع الى كل من معلوم الاهميه و محتمل الاهميه «و مقصوده» ان الاهميه المعلومه او المحتمله فى احدهما المعين يجب أن تكون بمقدار لا يجوز الاخلال بها لا بمقدار يسير لا يوجب استقلال العقل بالترجيح به و قد صرح بذلك فى دوران الامر بين الوجوب و الحرمة تصريحاً «فقال» و لكن الترجيح انما يكون شده الطلب فى احدهما و زيادته على الطلب فى الآخر بما لا يجوز الاخلال بها فى صورته المزاحمه و وجب الترجيح بها و كذا وجب ترجيح احتمال ذى المزيه فى صورته الدوران «انتهى».

۳- لم يفصل هو شيئا فى مسأله الضد اصلا بل لم يتعرض حال الترجيح بمعلوم الاهميه او محتملها ابدا لا بنحو التفصيل و لا بنحو الاجمال و انما اشار اليه فى دوران الامر بين الوجوب و الحرمة كما اشير آنفا فلا تشبهه [۱]. ر. ك: عنايه الاصول ۱۶ / ۳۰.

و فيما لم يكن من باب التراحم هو لزوم الأخذ بما دل على الحكم الالزامي، لو لم يكن في الآخر مقتضيا لغير الالزامي، و إلا فلا بأس بأخذه و العمل عليه، لما أشرنا إليه من وجهه آنفا، فافهم (١) [١].

هذا هو قضيه القاعده في تعارض الأمارات، لا الجمع بينها بالتصرف في أحد المتعارضين أو في كليهما، كما هو قضيه ما يتراءى مما قيل من أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح، إذ لا دليل عليه فيما لا يساعد عليه العرف مما كان المجموع أو أحدهما قرينه عرفيه على التصرف في أحدهما بعينه أو فيهما، كما عرفته في الصور السابقه [٢].

- شرح :

[١]- ٢: حكم متعارضين در موردی که مسأله تراحم، مطرح نبود، عمل به «حکم الزامی» بود- فرض شماره «٣» به تفصیلی که از صفحه ١٦٥ به بعد بیان کردیم.

قوله «... و الا (٢) فلا بأس بأخذه و العمل عليه».

٣- حکم تعارض در فرض مذکور را هم قبلا بیان کردیم- فرض شماره «٤» به تفصیلی که از صفحه ١٦٦ به بعد بیان نمودیم.

تذکر: غیر از سه فرض مذکور، فرض دیگری هم بنا بر سببیت امارات در صفحه ١٦١ ذکر کردیم.

آیا قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» دلیلی دارد؟

[٢]- آنچه را از ابتدای این فصل تاکنون برای تعارض دلایل گفتیم (٣)، مقتضای قاعده

ص: ١٧٠

١- و لعله اشاره الی ان الحكم الغير الالزامی اما یکون هو عن ضعف فی الاقتضاء كما فی الاستحباب و الکراهه او عن عدم الاقتضاء من اصله كما فی الاباحه الشرعیه « و علیه» فلا یمکن الاخذ بغير الالزامی فی قبال الالزامی. ر. ک: عنایه الاصول ٦ / ٣١.

٢- ای: و لو کان فی الآخر مقتض لغير الالزامی.

٣- گفتیم: صرف نظر از اخبار علا-جیه، قاعده اولی در متعارضین، بنا بر طریقت امارات. تساقط-- است و بر بنا سببیت هم تفصیل و شقوق چهارگانه وجود دارد که از صفحه ١٦٠ به بعد بیان کردیم.

و اصل اولی - یعنی: صرف نظر از اخبار علاجیه - بود لکن در بعضی از کلمات، چنین مشاهده می شود که: مقتضای قاعده در متعارضین، جمع بین ادله است به این نحو که: در هر دو دلیل یا «احدهما» تصرف می نمائیم و دلیلشان این است که: «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» (۱).

مثال: یک دلیل می گوید: «اکرم العلماء» و دلیل دیگر می گوید: «لا تکرم الفساق» در این صورت که آن دو دلیل، نسبت به عالم فاسق، تعارض دارند یا در «اکرم العلماء» تصرف می نمائیم و می گوئیم: مراد از آن، عالم غیر فاسق است یا در «لا تکرم الفساق» تصرف می نمائیم و می گوئیم: مقصود از آن، فاسق غیر عالم است یعنی: فاسق جاهل، نه فاسقی که عالم باشد - جمع بین دو دلیل به وسیله تصرف در احدهما.

مثال دیگر، «ثمن العذره سحت» و «لا بأس ببيع العذره» می باشد که در هر دو

ص: ۱۷۱

۱- سؤال: آیا دلیلی بر قضیه «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» وجود دارد؟ قد استدل علی اولویه الجمع من الطرح بوجوه: « منها» ما فی غوالی اللآلی و غیره من الاجماع علی اولویه الجمع المزبور من الطرح. « و منها»: ان الاصل فی الدلیلین الاعمال فیجب الجمع بینهما مهما امکن لاستحاله الترجیح من غیر مرجح. ذکره ثانی الشهدین «قدس سرهما» و غیره. « و منها»: ما نقله فی الرسائل بقوله: « و اخرى بان دلالة اللفظ علی تمام معناه اصلیه و علی جزئه تبعیه و علی تقدیر الجمع یلزم اهمال دلالة تبعیه و هو اولی مما یلزم علی تقدیر عدمه و هو اهمال دلالة اصلیه» ذکره العلامه «قده» فی محکی النهایه. « و الكل مخدوش اذ فی الاول: عدم حجیته، لعدم حجیه الاجماع المنقول سیما مع العلم بعدم تحققه ... ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۹۲.

مع أن في الجمع كذلك (١) أيضا (٢) طرحا للأماره (٣) أو الأمارتين (٤)، ضروره سقوط أصاله الظهور في أحدهما أو كليهما معه، وقد عرفت (٥) أن التعارض بين الظهورين فيما

- شرح :

تصرف و برخلاف ظاهر حمل می نمایند (٦).

سؤال: آیا در مواردی که عرف، مساعد نباشد، دلیلی بر وجوب جمع بین امارات- به نحو مذکور- داریم یا نه به عبارت دیگر: دلیلی بر قضیه «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» داریم یا نه؟

جواب: الف: دلیلی بر وجوب جمع بین امارات- در آن مواردی که عرف، مساعد نباشد- نداریم لکن باید توجه داشت، مواردی را ذکر نمودیم که عرف، نسبت به جمع بین دو دلیل، مساعد و موافق بود از جمله اینکه:

١- گاهی بین دو دلیل- با تصرف در احدهما- توفیق عرفی، حاصل می شد که

ص: ١٧٢

١- ای: بالتصرف فی احدهما او كليهما.

٢- ای: كطرح احد الدليلين فی استلزام الجمع طرحا لاماره او امارتين.

٣- ای: اصالت الظهور.

٤- ای: اصالتی الظهور.

٥- ان قوله: «و قد عرفت ان التعارض بين الظهورين فيما كان سنداهما قطعيين و في السندين اذا كانا ظنين» (هو بمنزله الصغرى) لقوله: «و قد عرفت ان قضيه التعارض انما هو سقوط المتعارضين ... الخ» ای: و قد عرفت في آخر الفصل السابق ان التعارض في المتعارضين يكون بين الظهورين اذا كان سنداهما قطعيين و يكون بين السندين اذا كان السندان ظنين كما انك قد عرفت في اول هذا الفصل ان مقتضى القاعده الاولى في المتعارضين هو سقوطهما جميعا و لو في الجملة بمعنى عدم حجيه شىء منهما في خصوص مؤداه و ان كان الثالث مما ينفى بمجموعهما لا بقاء الظهورين على الحجيه بما يتصرف فيهما او في احدهما او بقاء السندين على الحجيه كذلك ای: بما يتصرف فيهما او في احدهما بلا دليل يساعد عليه من عقل او نقل. ر. ك: عنايه الاصول ٣٥ / ٦.

٦- به تفصیلی که در صفحه ١٣٧ بیان نمودیم.

كان سنداهما قطعيين، و في السندين إذا كانا ظنيين، و قد عرفت أن قضيه التعارض إنما هو سقوط المتعارضين في خصوص كل ما يؤيدان إليه من الحكمين، لا بقاؤهما على الحجية بما يتصرف فيهما أو في أحدهما، أو بقاء سنديهما عليها كذلك بلا دليل يساعد عليه من عقل أو نقل [١].

- شرح :

مشروحا در صفحه ١٣٥ بیان شد.

٢- گاهی مجموع دو دلیل، قرینه بر این بود که در هر دو دلیل تصرف نمائیم- طبق تفصیل صفحه ١٣٦.

٣- گاهی مجموع دو دلیل، قرینه بر تصرف در «احدهما المعین» بود طبق تفصیل صفحه ١٣٨ و

[١]- ب: کسانی که می گویند: «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» لا بد چنین می گویند: مثلا اعمال دلیل «الف» واجب و اعمال دلیل «ب» هم بر ما واجب است و چون قدرت نداریم هر دو را اعمال کنیم پس طبق «صدق العادل» (١) صدور هر دو روایت را قبول می کنیم یعنی: «صدق العادل» و اصالت السند را هم در روایت «الف» رعایت می کنیم هم در روایت «ب» لکن در قسمت مدلول روایتین به قسمتی از روایت «الف» و بخشی از مدلول روایت «ب» عمل می کنیم درحالی که اگر احدهما را اخذ و دیگری را طرح نمائیم «صدق العادل» و اصالت السند را در «احدهما» اصلا رعایت نمودیم.

اشکال: اگر درباره هر دو روایت، اصالت السند را رعایت نمودید، نسبت به اصالت الظهور موافقت نمودید یا مخالفت؟

اگر «جمع» شما محتاج به تصرف در هر دو دلیل باشد، نسبت به اصالت الظهور هم در

ص: ١٧٣

١- که حاصل و مفاد ادله حجیت خبر واحد است.

فلا یبعد أن یكون المراد من إمكان الجمع هو إمكانه عرفاً، و لا ینافیہ الحکم بأنه أولى مع لزومه حیثاً و تعینہ، فإن أولیته من قبیل الأولیة فی أولى الأرحام، و علیہ لا إشکال فیہ و لا کلام [۱].

- شرح :

هر دو مخالفت کردید و چنانچه جمع شما نیاز به تصرف در یکی از دو دلیل داشته باشد نسبت به «احدهما» اصالت الظهور را رعایت ننمودید.

همان طور که باید طبق «صدق العادل» به صدور روایت، متعبد شد، طبق بناء عقلاً باید به ظواهر هم عمل نمود و دلیلی ندارد که شما نسبت به هر دو روایت، اصالت السند را جاری سپس در هر دو یا «احدهما» تصرف کنید و نتیجتاً با ظهور هر دو روایت یا احدهما مخالفت نمائید.

[۱]- کسانی که می گویند «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» بعید نیست، مرادشان از «امکان جمع» همان امکان عرفی باشد یعنی: در مواردی که عرفاً جمع، ممکن باشد، «اولی» همان جمع است.

سؤال: اگر مراد آن ها امکان عرفی است، بفرمائید در موارد امکان عرفی، «جمع» واجب می باشد یا اولی؟

جواب: جمع، واجب است و کلمه اولی در قضیه مذکور، نظیر کلمه «اولی» در آیه شریفه «... وَ أُؤْتُوا الْأَرْحَامَ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ...»* است یعنی: کلمه «اولی» افضل التفضیل نیست بلکه دال بر تعین بعضی از اولو الارحام نسبت به بعض دیگر است (۱)- البته در مسئله ارث.

تذکر: بنا بر توجیه مذکور، اشکالی در قضیه «الجمع مهما امکن...» وجود ندارد.

ص: ۱۷۴

۱- با وجود ورثه قریب، ورثه بعید ارث نمی برد.

فصل لا يخفى أن ما ذكر من قضيه التعارض بين الأمارات، إنما هو بملاحظه القاعده فى تعارضها، و إلا فرما يدعى الإجماع على عدم سقوط كلا- المتعارضين فى الأخبار، كما اتفقت عليه كلمه غير واحد من الأخبار، و لا يخفى أن اللازم فيما إذا لم تنهض حجه على التعيين أو التخيير بينهما هو الاقتصار على الراجح منهما، للقطع بحجته تخيرا أو تعينا، بخلاف الآخر لعدم القطع بحجته، و الأصل عدم حجه ما لم يقطع بحجته، بل ربما ادعى الاجماع أيضا على حجه خصوص الراجح [١].

- شرح :

فصل: مقتضى قاعدة ثانوى شرعى در خبرين متعارضين چیست؟

اشاره

[١]- در فصل قبل، مقتضى قاعدة اوليه عقليه، «صرف نظر از اخبار علاجيه»، بنا بر طريقت و سبب امارات، بيان شد (١).

اينک بينيم مقتضى قاعدة ثانويه شرعيه در خبرين متعارضين چیست.

اگر قاعدة اوليه عقليه را ملاحظه نمائيم، چنين مى گوئيم: چه بسا اجماع، قائم شده که خبرين متعارضين از حجيت، ساقط نمى شوند. يعنى: «اجماعى» هست که بايد به احدهما عمل نمائيم - كما اتفقت عليه (٢) كلمه غير واحد من الاخبار (٣).

خلاصه: اجماع مذکور و اتفاق كلمه اخبار بر عدم تساقط هر دو خبر کأنّ يك قاعدة ثانويه شرعيه هست.

تذکر: اگر دليلی بر تعيين (٤) داشته باشيم، معينا به همان خبر عمل مى کنيم و چنانچه دليلی دال بر تخيير باشد در عمل به احد الخبرين (٥) مخير هستيم.

ص: ١٧٥

١- گفتيم مقتضى قاعدة عقليه در خبرين متعارضين «فى الجملة» تساقط است.

٢- اى: على عدم سقوط كلا المتعارضين.

٣- اى: الاخبار العلاجيه التى هى ادله ثانويه على حجه احد الخبرين المتعارضين.

٤- مثلا دليلی بگويد معينا به خبر راجح عمل کنيد.

٥- يعنى: چه خبر راجح و چه خبر مرجوح.

سؤال: در فرض مسئله که اجماع- و اخبار- بر عدم تساقط خبرین متعارضین، قائم شده اگر دلیلی بر تعیین یا تخییر نداشته باشیم، عقل «علی القاعده» حکم به تعیین می نماید یا تخییر؟

جواب: لازم است، خبر راجح(۱) را اخذ نمائیم و جهتش این است که: امر، دائر بین تعیین و تخییر است یعنی: عمل به روایت راجح یا «تعیینا» بر ما لازم است یا «تخییرا» به عبارت دیگر: یا معینا روایت راجح، حجت و عمل به آن، لازم است- با وجود راجح اصلا خبر مرجوح، حجت نیست- یا مخیرا. یعنی اگر ترجیح، واجب هم نباشد(۲)، روایت راجح از باب تخییر برای ما حجت است پس حجیت راجح، قطعی است و در حجیت مرجوح، مردد هستیم.

آیا با وجود راجح، خبر مرجوح برای ما حجت است؟

آیا با وجود روایت عادل، روایت عادل، حجت است یا حجت نیست؟

اگر شك در حجیت هم داشته باشیم، گفتیم(۳) اصل اولی در باب ظنون، عدم حجیت است و با اجرای اصل عدم حجیت، قطع به عدم حجیت پیدا می کنیم.

خلاصه: اگر از اخبار علاجیه، تعیین یا تخییر را استفاده نمودیم، چون امر، دائر بین تعیین و تخییر است عقلا عمل به راجح، واجب است پس می گوئیم باید «معینا» راجح را اخذ نمود.

قوله: «بل ربما ادعی الاجماع ایضا علی حجیه خصوص الراجح».

بعضی ادعا نموده اند- علاوه بر حکم عقل- اجماع، قائم شده که خصوص خبر راجح، حجیت دارد- باید به آن عمل نمود.

ص: ۱۷۶

۱- فرضا خبری که راوی آن «اعدل» است یا خبری که موافق کتاب است و

۲- بلکه مخیر باشیم.

۳- ر. ک: ایضاح الکفایه ۱۹۶/۴.

و استدلل عليه (١) بوجوه آخر (٢) أحسنها الأخبار، و هي على طوائف: (٣)

منها: ما دل على التخيير على الإطلاق، كخبر الحسن بن الجهم، عن الرضا- عليه السلام:-

قلت: يجيئنا الرجالان و كلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين و لا يعلم أيهما الحق، قال: فاذا لم يعلم فموسع عليك بأيهما أخذت). و خبر الحارث بن المغيرة، عن أبي عبد الله عليه السلام:

(إذا سمعت من أصحابك الحديث و كلهم ثقة، فموسع عليك حتى ترى القائم فترد عليه [إليه]». و مكاتبه عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام، في ركعتي الفجر، فروى بعضهم: صلّ في المحمل، و روى بعضهم: لا تصلها إلا في الأرض، فوقع عليه السلام: موسع عليك بأيه عملت، و مكاتبه الحميري إلى الحجة عليه السلام- إلى أن قال في الجواب عن ذلك حديثان ... إلى أن قال عليه السلام- (و بأيهما أخذت من باب التسليم كان صوابا) إلى غير ذلك من الإطلاقات [١].

- شرح :

اخبار علاجيه

اشاره

[١]- اخبار علاجيه (٤) از نظر مضمون، چهار طایفه هست که اینک به توضیح آن

ص: ١٧٧

١- ای: على عدم سقوط المتعارضين و لزوم الاخذ باحدهما.

٢- غير الاجماع ... مثل: انهما دليلان متعارضان لا يمكن العلم بهما و لا باحدهما بالخصوص دون الآخر و لا اسقاطهما فوجب التخيير. اما الاول فلشمول ادله حجية خبر الواحد لهما. و اما الثاني فلاستلزامهما اجتماع الضدين كالوجوب و الحرمة او النقيضين كالوجوب و عدمه. و اما الثالث فلكونه ترجيحا بلا مرجح. و اما الرابع فلايجابه اسقاط ما ثبت اعتباره. و اما الخامس فلعدم امكان غيره]. ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ١٠١.

٣- ای: مطلق الاخبار العلاجيه الوارده في احكام المتعارضين التي منها اخبار الترجيح هي على طوائف لا خصوص الاخبار التي استدلل بها لوجوب الترجيح على طوائف كما هو ظاهر العبارة فالضمير في قوله « و هي على طوائف» راجع الى الاخبار بمعنى آخر اوسع مما اريد من لفظها فالمراد من لفظ الاخبار في قوله « احسنها الاخبار» خصوص الاخبار الداله على الترجيح و المراد منها حين عود الضمير اليها هو مطلق الاخبار العلاجيه الوارده في المتعارضين فلا تغفل. ر. ك: عنايه الاصول ٦ / ٤٢.

٤- اخبارى است که در علاج خبرين متعارضين وارد شده.

۱- اخبار تخییر

اخبار مذکور به نحو اطلاق، دال بر تخییر است و مراد از اطلاق، این است که تخییر را مقید به وجود یا عدم مرجح ننموده اند بلکه گفته اند شما مطلقا مخیر هستید- خواه در احد الخبرین رجحان و مزیتی باشد یا نباشد- اینک به ذکر آن اخبار می پردازیم:

الف: عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال: قلت له: تجئنا الاحادیث عنکم مختلفه فقال: ما جاءك عنا فقس علی کتاب الله عز و جل و احادیثنا فان كان يشبههما فهو منا و ان لم یکن يشبههما فلیس منا قلت: یجئنا الرجلان و كلاهما ثقہ بحديثین مختلفین و لا نعلم ایهما الحق، قال: فاذا لم تعلم فموسع علیک بایهما اخذت (۲).

شاهد در ذیل روایت است که از امام هشتم علیه السلام سؤال کرد، و فرد موثق، دو حدیث برای ما نقل می کنند که آن دو روایت از نظر مضمون با یکدیگر مختلف و متعارض است و «لا نعلم ایهما الحق» حضرت در پاسخ او فرمودند: وقتی نمی دانی «حق» کدامیک از آنهاست، در توسعه هستی- «فموسع علیک بایهما اخذت».

ب: عن الحارث بن المغیره عن ابی عبد الله علیه السلام قال: اذا سمعت من اصحابك الحدیث و کلهم ثقہ فموسع علیک حتی تری القائم علیه السلام فترد (۳).

ص: ۱۷۸

۱- تذکر: نظر مصنف «ره»- به طوری که بعدا بیان می کنند- این است که: از اخبار علاجیه، و جوب ترجیح استفاده نمی شود یعنی: اخبار مذکور دلالت ندارد که اگر مرجحی مطرح باشد به خبر راجح عمل می کنیم و در صورت فقدان مرجح، مخیر هستیم.

۲- ر. ک: وسائل الشیعه ج ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۴۰ صفحه ۸۷.

۳- الف: ر. ک: وسائل الشیعه ج ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۴۱ صفحه ۸۷. -- ب: ... و الظاهر ان هذا الخبر لیس من الاخبار الوارده فی علاج المتعارضین و انما هو یؤدی جواز العمل بحديث الاصحاب اذا كانوا ثقات حتی یری القائم فیعرضه علیه و لا- یؤدی اکثر من ذلك كما لا- یخفی. ر. ک: عنایه الاصول ۶/ ۴۳. ج: دلایله هذا الخبر علی التخییر- حتی لو فرض وجود المرجح فی احد المتعارضین- واضحه لان موضوع الحكم بالتوسع فی حجیه الخبرین المتعارضین هو مجیء الثقات باحادیث تتضمن احكاما مختلفه یتعذر الاخذ بها و الحكم هو التخییر فی الاخذ بایّ منهما شاء لکن هذا التخییر الظاهری ینتهی بظهور الامام الحجه «علیه السلام» و عجل فرجه الشریف» فاذا ظهر «علیه السلام» ارتفع هذا الحكم الظاهری کسائر الاحکام الظاهریه فانه یحکم بالواقع و ببطون القرآن. ر. ک: منتهی الدرایه ۸/ ۱۰۳.

ج: مكاتبه عبد الله بن محمد: ... في كتاب لعبد الله بن محمد الى ابي الحسن عليه السلام:

اختلف اصحابنا في رواياتهم عن ابي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم صلها في المحمل و روى بعضهم لا تصلها الا على الارض فوقه عليه السلام: موسع عليك بأيه عملت (1).

ص: ١٧٩

١- الف: ر. ك: وسائل الشيعه ج ١٨ باب ٩ از ابواب صفات قاضى حديث ٤٤ صفحه ٨٨. ب: و تقريب الدلاله: ان احد الخبرين ظاهر في شرطيه الاستقرار في النافله كالفريضة و الخبر الآخر ظاهر في عدم اعتبار الاستقرار و الاجزاء في حال السير، فالخبران متعارضان في حكم الاستقرار في النافله و اجاب عليه السلام بالتوسعه و التخيير في العمل بكل واحد منهما و هذا هو المطلوب. ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ١٠٤. ج: و في الحدائق بعد قوله: «على الارض»: فاعلمنى كيف تصنع انت لأقتدى بك في ذلك؟ فوقع (الخبر). و الظاهر سؤاله عن حكم الوقعه خصوصا به ملاحظه الزيادة التي في الحدائق و الظاهر ان جوابه ايضا يكون عن الحكم الواقعي كما هو كذلك فان المراد من ركعتي الفجر نافلته و يجوز اتيانها في المحمل و على الارض، فالمراد من قوله: «موسع عليك بأيه عملت» انك مخير واقعا في اتيانها في المحمل و على الارض و حملها على الاخذ في المسأله الاصوليه لدى تعارض الاحوال في غايه البعد فهي ايضا اجنبيه عما نحن بصدده. ر. ك: الرسائل ٢ / ٤٥.

د: مكاتبه حميرى: ... فى جواب مكاتبه محمد بن عبد الله بن جعفر الحميرى الى صاحب الزمان عليه السلام: يسألنى بعض الفقهاء عن المصلى اذا قام من التشهد الاول الى الركعه الثالثه هل يجب عليه ان يكبر؟ فان بعض اصحابنا قال: لا يجب عليه التكبير و يجزيه ان يقول: بحول الله و قوه اقوم و اقعد، فكتب عليه السلام فى الجواب: ان فيه حديثين: اما احدهما فانه اذا انتقل من حاله الى حاله اخرى فعليه التكبير. و اما الآخر فانه روى: ان اذا رفع رأسه من السجده الثانيه و كبر ثم جلس ثم قام فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير و كذلك التشهد الاول يجرى هذا المجرى و بايها اخذت من جهه التسليم كان صواباً(١).

قوله: «الى غير ذلك من الاطلاقات»(٢).

ص: ١٨٠

١- الف: ر. ك: وسائل الشيعه ج ٤ باب ١٣ از ابواب سجود، حديث ٨ صفحه ٩٦٧. ب: و دلالتها كسابقها واضحه فان احد الخبرين يدل على مطلوبيه التكبير فى الانتقال من كل حاله الى اخرى فى الصلاه و الآخر يدل على عدم مطلوبيته حال النهوض اذا كبر بعد السجده الثانيه فيتعارض الخبران بالسلب و الايجاب فى استحباب التكبير عند القيام. و اجاب «ع» بالتخير و ان مصلحه التسليم و الانقياد لهم «عليهم السلام» تقتضى جعل التخير و التوسعه فى العمل بايها شاء و لم يحكم «ع» بتخصيص الخبر الاول بالثانى مع ان التخصيص جمع عرفى رافع للتعارض و تتمه الكلام فى التعليقه. ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ١٠٥.

٢- لم نجد غير ما ذكر من الاخبار المتقدمه آنفا ما يدل على التخير على الاطلاق الا روايتين. «احدهما» ما رواه الكلينى «رضوان الله عليه» (قال فى الوسائل) فى الباب المتقدم (ما لفظه) و عن على بن ابراهيم يعنى به ان الكلينى قد روى عن على بن ابراهيم (الى ان قال) عن سماعه عن ابى عبد الله «ع» قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه فى امر كلاهما يرويه احدهما يأمر باخذه و الآخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو فى سعه حتى يلقاه (ثم قال) قال الكلينى و فى روايه اخرى بايها اخذت من باب التسليم وسعك. «و اخراهما»: ما رواه فى المستدرک فى الباب المتقدم عن فقه الرضا «ع» قال و النفساء تدع الصلاه اكثره مثل ايام حيضها (الى ان قال) و قد روى -- ثمانيه عشر يوماً و روى ثلاثه و عشرين يوماً و باى هذه الاحاديث اخذ من باب التسليم جاز. ر. ك: عنايه الاصول ٦ / ٤٥.

و منها: ما دل علی التوقف (۱) مطلقا [۱].

و منها: ما دل علی ما هو الحائط (۲) منها [۲].

- شرح :

۲- اخبار توقف

[۱]- گروه دیگری از اخبار علاجیه به نحو اطلاق (۳)، دال بر توقف است یعنی: به هیچ یک از دو خبر متعارض، عمل نکنید تا به حضور امام «ع» برسید و حقیقت مطلب برایتان روشن شود.

۳- اخبار احتیاط

[۲]- گروه دیگری از اخبار علاجیه، دال بر این است که: هر یک از خبرین را که مطابق احتیاط است، اخذ نمائید.

مثال: فرض کنید یک روایت، دال بر حکم الزامی است و می گوید دعا «عند رؤیه الهلال» واجب است و دیگری می گوید واجب نیست در این صورت، خبری را که مطابق احتیاط است، اخذ می نمائیم و فرضا می گوئیم: دعا «عند رؤیه الهلال» واجب است.

ص: ۱۸۱

۱- کخبر سماعه عن ابی عبد الله «ع» قلت: یرد علینا حدیثان واحد یأمرنا بالآخذ به و الآخر ینهانا عنه قال «ع»: لا تعمل بواحد منهما حتی تلقی صاحبک فتسأله. قلت: لا بد ان نعمل بواحد منهما قال: خذ بما خالف فیہ العامه. ر. ک: حقائق الاصول ۱/۲ ۵۶۵.

۲- لم أجد فیما یحضرنی ما دل علی الاحتیاط مطلقا غیر ما دل علی التوقف. نعم فی مرفوعه زراره ذکر الاحتیاط بعد عدم المرجح. ر. ک: حقائق الاصول ۱/۲ ۵۶۵.

۳- من دون تقييدها بفقد المرجح.

و منها: ما دل على الترجيح بمزايا مخصوصه و مرجحات منصوصه، من مخالفه القوم و موافقه الكتاب و السنه، و الأعدليه، و الأصدقيه، و الأفقيه و الأورعيه، و الأوثقيه، و الشهره على اختلافها فى الاقتصار على بعضها و فى الترتيب بينها.

و لأجل اختلاف الأخبار اختلفت الأنظار.

فمنهم من أوجب الترجيح بها، مقيدين بأخباره إطلاقات التخيير، و هم بين من اقتصر على الترجيح بها، و من (١) تعدى منها إلى سائر المزايا الموجهة لأقوائه ذى المزيه و أقربيته، كما صار إليه شيخنا العلامة أعلى الله مقامه، أو المفيده (٢) للظن، كما ربما يظهر من غيره [١].

- شرح :

سؤال: اگر يك روايت، دال بر وجوب و روايت ديگر هم دال بر حرمت همان شىء بود، تكليف چيست؟

جواب: در فرض مذکور، احتياط، ممكن نيست و دوران بين المحذورين، محقق است.

٤- اخبار ترجيح

[١]- طایفه ديگرى از اخبار علاجيه، امر نموده به اخذ خبر راجح (٣) كه مشتمل باشد بر مرجحات مخصوصه و منصوصه.

ص: ١٨٢

١- معطوف على « من اقتصر » و هذا اشاره الى القول الثانى و هو الترجيح بكل مزيه موجهه للاقريبه الى الصدور و ان لم تكن من المزايا المنصوصه و لم تكن ايضا موجهه للظن بالواقع فالاقوائيه تكون بحسب الحجيه و الاعتبار لا بحسب الكشف عن الواقع و المطابقه له.

٢- معطوف على « الموجهه » يعنى: او المزايا المفيده للظن بالواقع و ان لم تكن موجهه للاقوائيه من حيث الحجيه لعدم الملازمه بين الاقوائيه من حيث الاعتبار و الظن بمطابقه المضمون للواقع فاتضح الفرق بين الصورتين و هذا اشاره الى القول بالترجيح بالمزايا الموجهه للظن بالواقع [ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ١٢٨ - ١٢٧].

٣- و طرح خبر مرجوح.

لازم به ذکر است که بعضی از مرجحات منصوصه، عبارتند از: «مخالفت با عامه»، «موافقت با کتاب و سنت»، «شهرت»، «اعدلیت، افقیت و اورعیت راوی» و امثال آن ها.

تذکر: مرجحات منصوص در روایات «کما» و «کیفا» مختلف است.

توضیح ذلک: مقصود از اختلاف کمی، این است که تمام مرجحات در تمام اخبار، ذکر نشده مثلاً روایتی یک مرجح را ذکر نموده و روایت دیگر، دو مرجح و در روایت سوم، مثلاً پنج مرجح، ذکر شده.

مقصود از اختلاف «کیفی» هم این است که: ترتیب ذکر مرجحات در اخبار ترجیح، مختلف است مثلاً یک روایت، ترجیح به سبب شهرت را بر ترجیح به صفات راوی، مقدم داشته (۱) و در روایت (۲) دیگر، عکس آن آمده.

خلاصه: مرجحاتی که در روایات ذکر شده به حسب تقدم و تأخر، مختلف است و مشخص نیست کدامیک از آن مرجحات در مقام ترجیح بر دیگری مقدم است.

مثال: فرض کنید: یک خبر، موافق مشهور است اما راوی آن، اعدل نیست لکن با خبری معارض شده که خلاف مشهور است ولی راوی آن اعدل است که در فرض مذکور، معلوم نیست کدامیک بر دیگری مقدم است.

نتیجه: اختلاف کمی و کیفی اخبار، موجب اختلاف انظار و تشتت اقوال شده که اینک به ذکر اقوال می پردازیم:

احدها: وجوب الترجیح بخصوص المزايا المنصوصه.

ثانیها: وجوب الترجیح بمطلق المزايا- و ان لم تکن منصوصه- الموجبه لقرب احد

ص: ۱۸۳

۱- مانند مرفوعه زراه- که بزودی متن روایت را نقل می کنیم.

۲- مانند مقبوله عمر بن حنظله- که بزودی متن روایت را نقل می کنیم.

فالتحقيق أن يقال: إن أجمع خبر للمزايا المنصوصه في الأخبار هو المقبوله و المرفوعه، مع اختلافهما و ضعف سند المرفوعه جدا، و الاحتجاج بهما(١) على وجوب الترجيح في مقام الفتوى لا يخلو عن إشكال، لقوه احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومه لرفع المنازعه و فصل الخصومه كما هو موردهما، و لا وجه معه للتعدى منه

- شرح :

الخبرين الى الصدور او الواقع.

ثالثها: وجوب الترجيح بكل مزيه و ان لم توجب ظنا و لا قريبا لاحدهما.

رابعها: التخيير مطلقا سواء كانا متكافئين في المزايا ام متفاضلين فيها(٢).

تذکر: بعضی از قائلین به وجوب ترجیح از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه، تجاوز نموده اند. فرض کنید، راوی دو روایت «الف و ب» هر دو عادل هستند لکن یکی از آن ها عین لفظ معصوم علیه السّلام را نقل نموده و چنین می گوید: از امام علیه السّلام شنیدم که فرمودند: «الصلاه الجمعه واجبه» لکن راوی دیگر نقل به معنا می کند- نه نقل به لفظ- و می گوید: من هم حرمت نماز جمعه را از امام علیه السّلام شنیدم.

اگر بنا باشد کسی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه تجاوز کند، مسلما نقل به لفظ، نسبت به نقل به معنا، راجح است به عبارت دیگر: نقل به لفظ از یک نظر، اقرب به واقع می باشد زیرا در نقل به معنا احتمال اشتباه، مطرح است و امکان دارد، راوی در ترجمه و برداشت از کلام معصوم «ع» خطا کند.

ص: ۱۸۴

۱- هکذا فی نسختی و هی طبع بغداد و لکن الظاهر ان سائر النسخ ایضا کذلک و كأنه سهو من المصنف لا من الناسخ و سیأتی منه سهو آخر ایضا و هو قوله و ان ابیت الا عن ظهورهما فی الترجیح فی کلا المقامین ... الخ «و الصحیح» أن یقال و الاحتجاج بالمقبوله علی وجوب الترجیح فی مقام الفتوى لا- یخلو عن اشکال «الی ان یقال» كما هو موردها ... الخ ای مورد المقبوله لا موردهما فان مورد المرفوعه لیس هو مورد الحكومه بلا شبهه «و کیف کان» «هذا جواب» یختص بالمقبوله فقط دون المرفوعه و حاصله» بمزید توضیح منا ان ر. ک: عنایه الاصول ۶/ ۶۰.

۲- ر. ک: منتهی الدرایه ۸/ ۱۲۷.

إلى غيره، كما لا يخفى [١].

- شرح :

نقد و بررسی اخبار ترجیح

اشاره

[١]- از میان اخباری که متعرض مرجحات منصوصه هست، «مقبوله عمر بن حنظله» و «مرفوعه زراره» جامع ترین آن ها می باشد لذا برای تحقیق در مسئله، ابتدا به نقل متن آن دو روایت، سپس به نقد و بررسی آن ها می پردازیم.

الف: مقبولة عمر بن حنظله

... عن عمر بن حنظله قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعه في دين او ميراث فتحا كما الى السلطان و الى القضاة أ يحل ذلك؟ قال: من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت و ما يحكم له فانما يأخذ سحتا و ان كان حقا ثابتا له لانه اخذه بحكم الطاغوت و قد امر الله ان يكفر به قال الله تعالى: «يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ».

قلت: فكيف يصنعان؟

قال: ينظران [الى] من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فانما استخف بحكم الله و علينا رد، و الراد علينا الراد على الله و هو على حد الشرك بالله.

قلت: فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما و اختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا في حديثكم؟

قال: الحكم ما حكم به اعدلهما و افقهما و اصدقهما في الحديث و اورعهما و لا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال:

قلت: فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر.

قال: فقال: ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع

عليه لا- ريب فيه و انما الامور ثلاثه: امر يبين رشده فيتبع و امر يبين غيّه فيجتنب و امر مشكل يردّ علمه الى الله و الى رسوله. قال رسول الله صلّى الله عليه و آله حلال يبين و حرام يبين و شبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات و من اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم.

قلت: فان كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنه و خالف العامه فيؤخذ به و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنه و وافق العامه.

قلت: جعلت فداك أ رأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنه و وجدنا احد الخبرين موافقا للعامه و الآخر مخالفا لهم باى الخبرين يؤخذ؟

قال: ما خالف العامه ففيه الرشاد.

فقلت: جعلت فداك فان وافقهم الخبران جميعا؟

قال: ينظر الى ما هم اليه اميل حكاهم و قضاتهم فيتترك و يؤخذ بالآخر.

قلت: فان وافق حكاهم الخبرين جميعا؟

قال: اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات (1).

ب: مرفوعه زراره

و روى العلامة قدست نفسه مرفوعا الى زراره قال: سألت الباقر عليه السلام فقلت جعلت فداك: يأتى عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما آخذ؟

فقال عليه السلام: يا زراره خذ بما اشتهر بين اصحابك و دع الشاذ النادر.

فقلت: يا سيدى انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال عليه السلام: خذ بما يقول

ص: ١٨٦

اعدلها عندك و او ثقهما في نفسك.

فقلت: انهما معا عدلان مرضيان موثقان.

فقال عليه السلام: انظر الى ما وافق منهما مذهب العامه فاتركه و خذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم.

فقلت: ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فيكف اصنع؟

فقال: اذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك و اترك ما خالف الاحتياط.

فقلت: انهما معا موافقين للاحتياط او مخالفين له فيكف اصنع؟

فقال عليه السلام: اذن فتخير احدهما فتأخذ به و تدع الآخر(1). - عوالي اللئالی ۱۳۳ / ۴.

مصنف قدس سره دلالت مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراره را بر وجوب ترجیح قبول ندارند و پاسخ های متعددی را از آن دو روایت بیان کرده اند که اینک به بیان آن ها می پردازیم:

۱- مرجحات منصوص در آن دو روایت «کما و کیفا» مختلف است - که در صفحه ۱۸۳ هم بیان کردیم - زیرا:

در مقبوله، ابتدا ترجیح به صفات راوی - مانند عدلیت و افقهیت - ذکر شده سپس ترجیح به سبب شهرت - عند الاصحاب - لکن در مرفوعه، عکس آن آمده یعنی: ابتدا امر به اخذ مشهور شده، سپس ترجیح به صفات راوی.

در مقبوله، موافقت کتاب از مرجحات، ذکر شده لکن در مرفوعه اصلا ذکر از آن به میان نیامده و

۲(۲) - سند مرفوعه زراره، ضعیف است(۳) - شیخ اعظم قدس سره در رسائل هم به این مطلب

ص: ۱۸۷

۱- ر. ک: منتهی الدرایه ۱۲۵ / ۸.

۲- این پاسخ مصنف، مختص به مرفوعه زراره است.

۳- اذ لم یروها الا ابن ابی جمهور عن العلامه «ره» مرفوعا الی زراره. ر. ک: حقائق الاصول ۵۶۶ / ۲.

۳(۲)- استدلال به مقبوله عمر بن حنظله برای وجوب ترجیح(۳) در مقام فتوا مشکل می باشد زیرا احتمال قوی، این است که: مقبوله، مخصوص مقام ترفع و فصل خصومت باشد که دو نفر با یکدیگر مرافعه ای(۴) داشته هر کدام از آن ها یک قاضی شیعه را انتخاب نمودند که بینشان قضاوت کند لکن آن دو قاضی با یکدیگر اختلاف نمودند و منشأ اختلافشان هم این بوده که: یکی از آن دو به یک روایت تمسک کرده لکن قاضی دوم به حدیث دیگر استدلال نموده لذا حضرت فرمودند: «الحکم ما حکم به اعدلهما و افقهما و اصدقهما فی الحدیث ...» سپس که سائل، سؤال کرد: اگر هر دو مساوی بودند چه کنیم امام علیه السلام فرمودند مشهور را اخذ نمائید

خلاصه: مقبوله که دلالت بر وجوب ترجیح دارد در رابطه با مقام حکمیت و قضاوت است و جهتش این است که: حکومت برای فصل خصومت است. اگر دو حاکم در فرض مسئله، مخیر باشند، خصومت رفع نمی شود لذا برای حل خصومت، امام علیه السلام یکی از آن دو روایت را به سبب مرجح تعیین نمودند.

ص: ۱۸۸

۱- ... و هذه الروایه یعنی بها المرفوعه و ان كانت اخص من اخبار التخییر الا انها ضعيفه السند و قد طعن صاحب الحدائق فیها و فی کتاب الغوالی و صاحبه فقال: ان الروایه المذكوره لم نقف علیها فی غیر کتاب الغوالی مع ما علیها من الارسال و ما علیه الكتاب المذكور من نسبه صاحبه الى التساهل فی نقل الاخبار و الاهیة و خلط غثها بسمینها و صحیحها بسقیمها كما لا یخفی علی من لاحظ الكتاب المذكور. ر. ک: عنایه الاصول ۶ / ۵۹.

۲- این پاسخ مصنف، مختص مقبوله عمر بن حنظله است.

۳- در خبرین متعارضین.

۴- مورد روایت، متنازعین در دین یا میراث بوده.

و لا وجه لدعوى تنقيح المناط، مع ملاحظه أن رفع الخصومه بالحكومه فى صوره تعارض الحكمين، و تعارض ما استند [استندا] إليه من الروايتين لا يكاد يكون إلا بالترجيح و لذا أمر عليه السلام بإرجاء الواقعه إلى لقائه عليه السلام فى صوره تساويهما فيما ذكر من المزايا، بخلاف مقام الفتوى و مجرد (١) مناسبه الترجيح لمقامها أيضا لا يوجب (٢) ظهور الروايه فى وجوبه مطلقا و لو فى غير مورد الحكومه، كما لا يخفى [١].

- شرح :

نتيجه: مسأله حكومت و قضاوت، ارتباطى به مقام فتوا ندارد كه فرضا وقتى يك روايت مى گويد: نماز جمعه، واجب است و ديگرى مى گويد: حرام، ما بگوئيم: ابتدا بايد بينيم راوى کداميك اصدق است به حديث او تمسك نمائيم و اگر هر دو مساوى بودند، مرجح بعدى - فرضا شهرت - را ملاحظه نمائيم و

تذکر: با احتمال اختصاص مقبوله به باب حكومت (٣)، وجهى برای تعدی از آن به مقام فتوا نیست.

[١]- سؤال: آیا مى توان گفت مناط (٤) حكومت و فتوا متحد است لذا روايت را از باب حكومت به مقام فتوا هم سرايت مى دهيم؟

ص: ١٨٩

١- غرضه من هذه العبارة ابداء وجه آخر لا ثبات وجوب الترجيح بالمرجحات فى مقام الفتوى كالحكومه و محصله: ان الترجيح يناسب مقام الفتوى ايضا لتوقفها على المسأله الاصوليه و هى حجيجه احد الخبرين المتعارضين اذ من المعلوم ترتب حجتيه الفعلية على الترجيح بتلك المزايا فهذه المناسبه توجب اشتراك الحكومه و الفتوى فى الترجيح.

٢- خبر « و مجرد » و دفع للوجه المزبور و محصله: ان المدار فى اعتبار الاستفاده من الخطابات هو الظهور العرفى دون المناسبات الخارجيه التى لا- دخل لها فى الظهورات فانها لا عبره بها فى الاستظهار من الخطابات. و فى المقام لا توجب المناسبه المزبوره ظهور الروايه فى وجوب الترجيح فى المقامين و بدون الظهور لا وجه للقول بالترجيح فى مقام الفتوى]. ر. ك: منتهى الدرايه: ٨ / ١٣٥-١٣٤.

٣- كه مورد آن هم حكومت بوده.

٤- و هو كون كل من الفتوى و الحكم مجعولا شرعيا فالمرجح لاحدهما مرجح للآخر الا ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ١٣١.

و إن آیت(۱) إلا عن ظهورهما فی الترجیح فی كلا المقامین(۲)، فلا مجال لتقیید

- شرح :

جواب: با احتمال اختصاص روایت به مورد حکومت، وجهی برای تنقیح مناط وجود ندارد. «مع ملاحظه ان رفع الخصومه بالحکومه فی صورته تعارض الحکمین و تعارض ما [استند] استندا الیه من الروایتین لا یکاد یکون الا بالترجیح».

وقتی حکمین اختلاف کردند و مستند آن ها هم دو روایت متعارض بود اصلا رفع خصومت نمی شود(۳) مگر به ترجیح «احدهما» به وسیله مرجح. یعنی باید قول احدهما را اخذ نمود تا مخاصمه برطرف شود- به خلاف مقام فتوا(۴)- و لذا امام علیه السلام در صورت

ص: ۱۹۰

۱- هذا اشاره الى الوجه الرابع من الاشکالات المتعلقة بوجوب الترجیح و حاصله: ان المقبوله و المرفوعه- بعد تسلیم ظهورهما فی وجوب الترجیح فی مقام الفتوی، اما فی المرفوعه فلکون موردها ذلك. و اما فی المقبوله فلترتب الترجیحات فیها علی الحکمین المستندین الی الحدیثین فمنشأ الترجیح هو استنادهما الی الحدیثین فلا یمکن التفکیک ح بین الحکمین و مستندیهما فی الترجیح- لا تصلحان ایضا لتقیید اطلاقات التخییر فی زمان الغیبه. اما المرفوعه- الی موردها الترجیح فی نفس الخبرین- فلما مر سابقا من ضعف سندها. و اما المقبوله فلقصور دلالتها عن شمولها لزمان عدم التمكن من لقاء الامام «ع» ر. ک: منتهی الدرایه ۱۳۶ / ۸.

۲- ای: فی مقام الحکومه و الفتوی جمیعا و قد اشرنا آنفا ان هذه العبارة هی سهو من المصنف مثل قوله: «و الاحتجاج بهما ... الخ» (و الصحیح) ان یقال: و ان آیت الا عن «ظهورها» ای عن ظهور المقبوله فی كلا المقامین ... الخ فان المرفوعه لیس موردها مورد الحکومه بلا شبهه و لا- ریب کی صح ان یقال و ان آیت الا عن ظهورهما فی الترجیح فی كلا المقامین ... الخ فتاملها جیدا. ر. ک: عنایه الاصول ۶ / ۶۱.

۳- زیرا ممکن است هر یک از متخاصمین چیزی را اختیار کند که طرف دیگرش آن را انتخاب نموده و نتیجتا باز هم مخاصمه ادامه پیدا می کند.

۴- الف ... فانها لا تتوقف علی الترجیح اذ لا مانع من الافتاء باحد الخبرین تخییرا کان یفتی بوجوب احدی الصلاتین الظهر و الجمعة تخییرا فی عصر الغیبه. ر. ک: منتهی الدرایه ۱۳۳ / ۸ -- ب: فانه یناسبه التخییر و لا یلائمه الارحاء. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲ / ۳۲۳.

إطلاقات التخيير في مثل زماننا مما لا- يتمكن من لقاء الإمام عليه السّلام بهما، لقصور المرفوعه سندا و قصور المقبوله دلاله، لاخصاصها بزمان التمكن من لقائه عليه السّلام، و لذا ما ارجع إلى التخيير بعد فقد الترجيح [١].

- شرح :

تساوی مزایای خبرین، امر به تخيير نمودند بلکه فرمودند قضيه را تأخير بيندازيد تا به حضور معصوم عليه السّلام برسيد و مسئله را سؤال كنيد.

این ها شواهدی بود بر اینکه مقبوله، مربوط به باب قضاوت و حکومت است نه مقام فتوا.

خلاصه: فرق بين مقام حکومت و فتوا، مانع حصول علم به وحدت مناط، بين آن دو می شود لذا نمی توان گفت آن دو در لزوم ترجیح به مرجحات، متحد هستند.

[١]- (١٢٤): اگر از پذیرش کلام ما امتناع نمودید و گفتید دو روایت (٢)- مقبوله و مرفوعه- شامل مقام فتوا هم می شود (٣)، در عین حال با آن دو روایت نمی توان اطلاقات اخبار تخيير (٤) مانند: «موسع عليك بايهما اخذت»، «موسع عليك بأيه عملت» یا «بايهما اخذت من جهة التسليم كان صوابا»- را مقید نمود.

توضیح ذلك: سؤال: چرا با مرفوعه زراره نمی توان اطلاقات تخيير را مقید نمود؟

جواب: سند مرفوعه، ضعیف است که اخيرا علت ضعف را ذکر نمودیم (٥).

ص: ١٩١

١- این پاسخ مصنف، مربوط به «مقبوله و مرفوعه» هست- هر دو روایت.

٢- دو روایت یا یک روایت؟

٣- یعنی: مخصوص باب قضاوت نیست.

٤- متن اخبار را اخيرا نقل کردیم.

٥- ر. ک: صفحه ١٨٧.

سؤال: چرا با مقبوله عمر بن حنظله نمی توان اطلاعات تخییر را مقید نمود؟

جواب: مقبوله، مختص زمان تمکن از تشرف به حضور امام علیه السّلام است یعنی: در زمان تمکن از لقاء امام علیه السّلام ترجیح، واجب است (۱)- نه زمان غیبت- و شاهدش این است که وقتی سائل، دو روایت متعارض را از تمام جهات و مزایا، مساوی فرض کرد، امام علیه السّلام نفرمودند مخیر هستید بلکه فرمودند «فارجه حتی تلقی امامک» یعنی: مسئله را به تأخیر بینداز تا امام خود را ملاقات کنی و مسئله را از ایشان بررسی پس معلوم می شود اگر قاضی یا فقیه (۲) در مقام قضاوت یا فتوا با دو روایت متعارض، مواجه شدند که از نظر مرجحات، مساوی بودند باید توقف کنند تا به حضور امام علیه السّلام برسند.

این مسئله، ارتباطی به «ما نحن فیه» ندارد زیرا بحث ما در مورد زمان غیبت است نه حضور.

تذکر: صاحب کتاب عنایه الاصول- مرحوم فیروزآبادی قدّس سره الشریف- در پایان متن مذکور کفایه الاصول به نکته ای پرداخته اند که: اقول: اما قصور المرفوعه عن تقييد اطلاعات التخيير لضعف سندها فهو حق و لکنه لیس جوابا جدیدا غیر ما اشار الیه قبلا- بقوله: «و ضعف سند المرفوعه جدا ... الخ» (و اما اختصاص المقبوله) بزمان الحضور فهو و ان كان حقا ايضا بقرینه الامر فیها بالارجاء عند فقد المرجح و لکن مجرد کون الامر بالترجیح واقعا فی زمان الحضور مما لا یمنع عن وجوب الترجیح فی زمان الغیبه ایضا کما لا یخفی بل الترجیح اذا وجب فی زمان الحضور ففی زمان الغیبه بطریق اولی (و علی هذا) فالجواب الثانی عن کل من المقبوله و المرفوعه جميعا مما لا- یتم و ان تم الجواب الاول عنهما بلا- شبهه و لا- ریب فتأمل جيدا (۳).

ص: ۱۹۲

۱- در صورت وجود مرجح و مزیت.

۲- بنا بر اینکه مقبوله، شامل مقام فتوا هم بشود.

۳- ر. ک: عنایه الاصول ۶/ ۶۱.

مع أن تقييد الإطلاقات الواردة في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين - بلا استفصال عن كونهما متعادلين أو متفاضلين، مع ندره كونهما متساويين جدا - بعيد (١) قطعاً، بحيث (٢) لو لم يكن ظهور المقبوله في ذاك الاختصاص لوجب حملها عليه أو على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب، كما فعله بعض الأصحاب (٣)، و يشهد به الاختلاف الكثير بين ما دل على الترجيح من الأخبار [١].

- شرح :

[١] - (٤) الف: دليل ديگر، این است که با دو روایت مذکور نمی توان اطلاقات تخییر را مقید نمود زیرا اخبار تخییر در مقام جواب از حکم دو روایت متعارض، وارد شده. یعنی: وقتی حکم روایتین متعارضین را از امام علیه السلام سؤال نمودند امام علیه السلام در مقام جواب، حکم به تخییر نمودند بدون اینکه بین وجود و عدم مرجح، قائل به تفصیل شوند

ص: ١٩٣

١- خبر «ان»: وجه البعد انه «عليه السلام» في مقام بيان الوظيفة لسبق السؤال اولاً، و تأيده بترك الاستفصال مع غلبه تفاضلها و ندره تساويهما ثانياً، فيحصل الاطمئنان - بل العلم - به اراده الاطلاق من اخبار التخيير. ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ١٣٨.

٢- اي بحيث لو لم تكن المقبوله بنفسها ظاهره في الاختصاص بمورد الحكومه كما تقدم لوجب حملها على ذلك توفيقاً بينها و بين اطلاقات التخيير او وجب حملها على ما لا - ينافي الاطلاقات من الاستحباب و الحكم الندبي دون الوجوبي. ر. ك: عنايه الاصول ٦ / ٦٢.

٣- الظاهر انه يعنى ببعض الاصحاب السيد الصدر شارح الوافيه و لكنه رحمه الله حمل جميع اخبار الترجيح على الاستحباب لا خصوص المقبوله فقط. « قال الشيخ » اعلى الله مقامه في آخر المقام الاول من مقامات التراجيح (ما لفظه): ثم إنه يظهر من السيد الصدر الشارح للوافيه الرجوع في المتعارضين من الاخبار الى التخيير و التوقف و الاحتياط و حمل اخبار الترجيح على الاستحباب حيث قال بعد ايراد اشكالات على العمل بظاهر الاخبار ان الجواب عن الكل ما اشرنا اليه من ان الاصل التوقف في الفتوى و التخيير في العمل ان لم يحصل من دليل آخر العلم بعدم مطابقه احد الخبرين للواقع يعنى احدهما المعين و ان الترجيح هو الفضل و الاولى « انتهى ». ر. ك: عنايه الاصول ٦ / ٦٣.

٤- جواب مذکور هم مربوط به هر دو روایت هست که در حقیقت دو جواب مستقل می باشد.

به عبارت دیگر: نفرمودند اگر مرجح هست، مخیر نیستید و باید به راجح عمل کنید و اگر مزیت نداشته باشند، مخیر هستید.

ضمنا می دانید که ترك استفصال، دلیل بر عموم است یعنی: ترك استفصال، دلیل بر این است که اطلاقات تخیر، عمومیت دارد- خواه مرجحی هم باشد یا نباشد.

نتیجه: تقیید اطلاقات اخبار تخیر- به وسیله مقبوله، مرفوعه و امثال آن- و حمل اطلاقات مذکور بر اجمال و اهمال «جدا» بعید است.

قوله: «... مع ندره کونهما متساویین جدا...».

ب: مقدمه: بسیار نادر است که در دو روایت متعارض، هیچ مرجحی نباشد بلکه غالباً دو روایت که با یکدیگر تعارض می کنند از جهت یا جهاتی یکی بر دیگری رجحان دارد مثلاً راوی احدهما اعدل، افقه یا اورع است البته اگر از جهات مذکور مساوی هم باشند از جهات دیگر- مانند شهرت، مخالفت با عامه- احدهما بر دیگری مزیت دارد.

نتیجه: تقیید اطلاقات (۱) تخیر و حمل آن ها بر صورت تساوی خبرین- از جهت تمام مزایا و مرجحات (۲) جدا بعید است.

سؤال: وجه بعد چیست؟

جواب: علتش حمل مطلق بر فرد نادر است.

قوله: «و یشهد به (۳) الاختلاف الكثير بین ما دل علی الترجیح من

ص: ۱۹۴

۱- مع ندره صوره التساوی.

۲- یعنی: بگوئیم در صورتی مخیر هستیم که مرجحی نباشد.

۳- هذا لدی الحقیقه جواب آخر یجری عن جمیع اخبار الترجیح بتمامها قاطبه ای: و یشهد بالحمل علی الاستحباب الاختلاف الكثير الموجود فی نفس اخبار الترجیح علی ما تقدم و عرفت «من اقتصار المقبوله» بعد مرجحات الحکم علی الشهره ثم موافقه الكتاب و السنه و مخالفه العامه ثم مخالفه -- میل الحکام «و المرفوعه» قد ذکر مکان موافقه الكتاب و السنه الاعدلیه و الاوثقیه و ذکر مکان مخالفه میل الحکام موافقه الاحتیاط «و اما ما سوی المقبوله و المرفوعه» فهو بین مقتصر علی موافقه الكتاب و السنه و بین مقتصر علی موافقه الكتاب و مخالفه العامه و بین مقتصر علی مخالفه العامه فقط دون غیرها فهذا کله مما یشهد بان الترجیح بتلك الامور المذكوره هو امر راجح شرعا لا واجب متعین و الا لم تختلف الاخبار بعضها مع بعض فی الاقتصار علی بعض المرجحات دون بعض و فی تبدیل بعضها ببعض. ر. ک: عنایه الاصول ۶/ ۶۶.

و منه (١) قد انقدح حال سائر أخباره، مع (٢) أن في كون أخبار موافقه الكتاب أو مخالفه القوم من أخبار الباب نظراً، وجهه قوه احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجه، بشهاده ما ورد في أنه زخرف، و باطل، و ليس بشىء، أو أنه لم نقله، أو أمر بطرحه على الجدار (٣) [١].

- شرح :

الاجبار (٤).

[١]- از آنچه ذکر شد، وضع سائر اخبار ترجیح هم معلوم شد چون آن ها هم به قرینه اطلاقات تخییر بر استحباب حمل می شوند.

ص: ١٩٥

-
- ١- ای: و مما ذكرنا في المرفوعه و المقبوله. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ٣٢٤ / ٢.
 - ٢- هذا سابع اشكالات وجوب الترجيح و مرجعه الى اجنبيه بعض ما عدّ من مرجحات الخبرين المتعارضين - و من مقيدات اطلاقات التخيير - عن باب ترجيح احد المتعارضين على الآخر. توضيحه: ... ر. ك: منتهى الدرايه ١٤١ / ٨.
 - ٣- الف: فلا يكون هناك حجتان متعارضتان بل واحده و هي الموافقه لكتاب. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ٣٢٤ / ٢. ب: لم نجد في الاخبار الناهيه عن الخبر المخالف للكتاب ما امر بطرحه على الجدار او انه ليس بشىء. ر. ك: عنايه الاصول ٧٠ / ٦.
 - ٤- نظير حمل المتأخرين اخبار متزوحات البئر على الاستحباب لمكان كثره اختلافها. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ٣٢٤ / ٢.

تذکر: در بعضی از اخبار باب (۱)، نامی از موافقت با کتاب و مخالفت با عامه به میان آمده بود- مانند: خذ ما وافق الكتاب و اترك ما خالفه- لکن سؤال ما این است که: آیا موافقت با کتاب یا مخالفت با عامه واقعا از مرجحات محسوب می شود؟

جواب: موافقت با کتاب الله از مرجحات نیست (۲) بلکه ذکر آن در اخبار از جهت تعیین «حجت» از «لا- حجت» است یعنی: خبری که موافق کتاب است، حجت می باشد و خبر مخالف، اصلا حجت نیست.

آیا موافق با کتاب بودن، مرجحی بر مخالف کتاب بودن است یا اینکه مخالف کتاب اصلا حجت نیست؟

بدیهی است که خبر مخالف کتاب اصلا حجیت ندارد و در روایات فراوان هم بر این مسئله تأکید شده مانند:

۱- در خبر حسن بن جهم چنین آمده: اذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله و احاديثنا فان اشبهها فهو حق و ان لم يشبهها «فهو باطل» (۳).

۲- در معتبره ایوب بن راشد از ابی عبد الله علیه السلام چنین آمده: قال: ما لا يوافق من الحديث القرآن «فهو زخرف» (۴).

۳- در خبر هشام بن حکم از ابی عبد الله علیه السلام چنین آمده: قال: خطب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله بمني فقال: ايها الناس ما جاءكم عنى يوافق كتاب الله فانا قلته و ما جاءكم يخالف كتاب الله

ص: ۱۹۶

۱- باب تعارض خبرین.

۲- یعنی: احتمال قوی، این است که از مرجحات نباشد.

۳- ر. ک: وسائل الشیعه، جلد ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۴۸ صفحه ۸۹.

۴- ر. ک: وسائل الشیعه، ج ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۱۲ صفحه ۷۸.

و كذا الخبر الموافق للقوم، ضروره أن أصاله عدم صدوره تقيه- بملاحظه الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لو لا القطع به- غير جاريه، للوثوق حينئذ بصدوره كذلك، و كذا الصدور(1) أو الظهور في الخبر المخالف للكتاب يكون موهونا بحيث لا يعمه أدله اعتبار السند و لا الظهور، كما لا يخفى، فتكون هذه الأخبار في مقام تميز [تمييز] الحججه عن اللاحجه لا ترجيح الحججه على الحججه، فافهم.

و إن أبيت(2) عن ذلك، فلا محيص عن حملها توفيقا بينها و بين الإطلاقات، إما على ذلك أو على الاستحباب كما أشرنا إليه آنفا، هذا ثم إنه لو لا التوفيق بذلك للزم التقييد أيضا في أخبار المرجحات، و هي آبيه عنه، كيف يمكن تقييد مثل: (ما خالف قول

- شرح :

«فلم اقله»(3).

نتيجه: اگر خبر موافق با کتاب را بر خبر مخالف کتاب، ترجیح دهیم از باب «تعیین» حجت بر لا حجت است نه از باب ترجیح یک حجت بر حجت دیگر به سبب وجود یک

ص: ۱۹۷

۱- یعنی: ان الخبر المخالف للكتاب لا مجال لجريان اصاله حجيه السند او اصاله الظهور فيه لعدم الوثوق بظهوره و لا بصدوره فلا يدخل تحت دليل حجيه الصدور او الظهور. «اقول»: لازم ما ذكر عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب و لو لم يكن له معارض لكنه خلاف المحقق و خلاف المفروض اذ الكلام في الخبرين المتعارضين بعد الفراغ عن حجيه كل منهما لو لا المعارضه و قد تقدم منه في العموم و الخصوص جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد و الجواب عن هذه الاخبار. نعم تقدم منه في مبحث الخبر عدم حجيه المخالف عند المعارضه. ر. ك: حقائق الاصول ۲ / ۵۶۸.

۲- ای: و ان ابيت عما ذكرناه لك من عدم كون اخبار الترجيح بموافقته الكتاب او بمخالفه العامه من اخبار الباب، ای: ترجیح الحججه على الحججه بل هي في مقام تمييز الحججه عن اللاحجه فلا- محيص عن حملها توفيقا بينها و بين اطلاقات التخيير اما على ذلك او على الاستحباب كما تقدم نظيره في المقبوله عنيا (حيث قال ما لفظه): بحيث لو لم يكن ظهور المقبوله في ذاك الاختصاص يعني بمورد الحكومه لوجب حملها عليه او على ما لا- ينافيها من الحمل على الاستحباب ... الخ. ر. ك: عنايه الاصول ۶ / ۷۰.

۳- ر. ك: بحار الانوار، ۲ / ۲۲۷ حديث ۵.

ربنا لم أقله، أو زحرف، أو باطل)؟ كما لا يخفى.

فتلخص - مما ذكرنا - أن اطلاقات التخيير محكمه، و ليس في الأخبار ما يصلح لتقيدها [١].

- شرح :

مزيت، مانند موافقت با کتاب.

به عبارت ديگر: خبر موافق کتاب، حجت است و خبر مخالف اصلا حجيت ندارد گرچه مسأله تعارض هم مطرح نباشد.

[١]- یکی ديگر از مرجحات را مخالفت با عامه ذکر کرده اند لکن سؤال ما اين است که: وقتی دو خبر، یکی موافق عامه و دیگری مخالف عامه با یکدیگر تعارض نمایند، آیا اصلا خبر موافق با عامه - موافق تقيه - حجيت دارد يا نه؟

جواب: خبر موافق عامه اصلا حجت نیست زیرا قبلا گفتيم در تمسك به يك خبر بايد به سه اصل (١) از جمله، اصالت جهت صدور، متعبد شد و گفت فلان خبر برای بيان حکم واقعی از معصوم عليه السلام صادر شده. اکنون شما خبر موافق با عامه و مخالف با عامه را در کنار یکدیگر ملاحظه نمائيد و بگوئيد آیا با توجه به اینکه خبر مخالف عامه، مقطوع الصدور يا موثوق الصدور است اصلا در خبر موافق عامه، اصالت جهت صدور، جاری می شود و می توان گفت آن خبر، بدون تقيه و به جهت بيان حکم واقعی از معصوم عليه السلام صادر شده؟

خير! وقتی جهت صدور روايت، مختل شد، وثوق پیدا می کنیم که آن روايت «تقيه» صادر شده و اصلا حجيت ندارد نه اینکه هر دو خبر، حجت است لکن در خبر مخالف عامه، مزيت و رجحان، موجود است.

نتيجه: مخالفت با عامه از مرجحات نیست بلکه از معينات می باشد به عبارت ديگر:

مسئله از قبيل تعيين حجت از لا حجت است. و

ص: ١٩٨

١- اصالت السند، اصالت الظهور و اصالت الجهات.

قوله: «ثم (١) إنه لو لا التوفيق بذلك للزم التقييد ايضا فى اخبار المرجحات و هى آبيه عنه ...».

جمع بندى: به نظر مصنف قدس سرّه تاكون، اطلاقات اخبار تخيير محكم است و چیزى كه بتواند اطلاقات تخيير را مقيد نمايد، نداريم - يعنى: مطلقا حكومت با اطلاقات تخيير است خواه در «احد الخبرين» مرجحى باشد يا نباشد.

ص: ١٩٩

١- اى: ثم إنه لو لم نوفق بين اخبار الترجيح بموافقه الكتاب او بمخالفه العامه و بين اطلاقات التخيير بحمل اخبار الترجيح على كونها فى مقام تمييز الحجج عن اللاحجه لا فى مقام ترجيح الحجج على الحجج او بحملها على الاستحباب كما اشير آنفا بل وفقنا بينهما تبعا للمشهور بتقييد اطلاقات التخيير باخبار الترجيح لزم التقييد فى نفس اخبار الترجيح ايضا فان جمله من اخبار الترجيح كما تقدم شرحها مشتمله على الترجيح بموافقه الكتاب و السنه او بموافقه الكتاب و مخالفه العامه او بمخالفه العامه فقط فلا بد من تقييد اطلاقاتها بالمقبوله المشتمله عليها و على مرجحات آخر ايضا بان نرفع اليد عن اطلاقاتها و نرجح فى بدو الامر «بالشهره و الشذوذ» ثم «بموافقه الكتاب و السنه و مخالفه العامه» ثم «بمخالفه ميل الحكام» على الترتيب المذكور فى المقبوله مع ان اخبار الترجيح بموافقه الكتاب و السنه او بموافقه الكتاب و مخالفه العامه او بمخالفه العامه فقط آبيه عن التقييد جدا و كيف يمكن تقييد مثل ما جاء كم يخالف كتاب الله فلم اقله او زخرف او باطل بما اذا لم يكن احدهما اشهر روايه بحيث لو كان احدهما اشهر اخذنا به و لو خالف كتاب الله. «اقول»: ان هذه التعبيرات الثلاثه من الزخرف و الباطل و لم اقله ليس منها فى اخبار الترجيح على ما تقدم تفصيلها عين و لا- اثر و انما هى فى الاخبار الناهيه عن الخبر المخالف للكتاب و السنه و لو لم يكن له معارض و قد عرفت الفرق بين المقامين و ان المراد من المخالف فى تلك الاخبار الناهيه هو المخالف لنص الكتاب و صريحه و ذلك للقطع بصدور كثير من الاخبار المخالفه لظهور الكتاب و ان المراد من المخالف للكتاب فى اخبار الترجيح بقريته وقوعه فى المقبوله بعد الترجيح بالشهره و الشذوذ هو المخالف لظهوره لا- لنصه و صريحه و من المعلوم ان الترجيح بموافقه ظاهر الكتاب بمعنى الاخذ بالخبر الموافق لظاهره و طرح الخبر المخالف لظاهره هو امر قابل للتقييد بلا كلام و لا ريب. ر. ك: عنايه الاصول ٦ / ٧١.

نعم (١) قد استدل على تقييدها، و وجوب الترجيح في المتفاضلين بوجه آخر:

منها: دعوى الاجماع على الأخذ بأقوى الدليلين [١].

و فيه أن دعوى الإجماع- مع مصير مثل الكليني إلى التخيير، و هو في عهد الغيبة الصغرى و يخالط النواب و السفراء، قال في ديباجه الكافي: و لا نجد شيئاً أوسع (٢).

- شرح :

با وجوه دیگری بر وجوب ترجیح، استدلال شده

اشاره

[١]- با وجوه دیگری استدلال شده که باید اطلاعات تخيير را مقيد نمود و گفت:

تخيير در صورتی است که مرجحی نباشد که آن وجوه، عبارتند از:

١- اجماع

ادعای اجماع شده که در صورت تعارض خبرین باید «اقوی الدلیلین» را اخذ نمود.

«اقوی الدلیلین» هم دلیلی است که دارای مرجح باشد.

ص: ٢٠٠

١- استدراک علی قوله: «و لیس فی الاخبار ما یصلح لتقییدها» و حاصله: انه قد استدل علی تقييد اطلاق اخبار التخيير بوجه

آخر غير ما تقدم من اخبار الترجيح. ر. ك: منتهی الدرایه ٨ / ١٩٣.

٢- وجه اوسعیه التخيير واضح « و اما الاحوطیه»: فان ارید بالنسبه الى مقام العمل ففیه: انه لا اشكال فی كون الاحتياط هو العمل

بذی المزیه. و ان ارید بالنسبه الى مقام الافتاء بالتخيير للمقلد ففیه: ان الاحتياط فی الفتوى علی طبق ذی المزیه ان قلنا فی

المسأله الآتیة بوجوب الافتاء فی موارد التخيير علی طبق ما اختاره او تخیره بینه و بین الافتاء بالتخيير و ان قلنا بوجوب الافتاء

بالتخيير فلا- یكون احتياط فی البین لا الفتوى علی طبق ذی المزیه لاحتمال كون المورد من موارد التخيير الذی لا یجوز الافتاء

فیه بالتعیین و لا الفتوى بالتخيير لاحتمال كونه من موارد الترجیح. و یمكن ان یكون المراد من احوطيته كونه مما قام علیه الدلیل

المعتبر و هو اطلاق التخيير و الترجیح لم یدل علیه دلیل معتبر بحیث یكون مقداً علیه و لكنه بعید من العبارة. مشکینی «ره» ر.

ك: كفايه الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ٢ / ٣٩٤.

و لا أحوط من التخيير - مجازفه [١].

و منها: أنه لو لم يجب ترجيح ذى المزيه، لزم ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح عقلا، بل ممتنع قطعاً. و فيه انه إنما يجب الترجيح لو كانت المزيه موجه لتأكد (١) ملاك الحجية فى نظر الشارع، ضروره إمكان أن تكون تلك المزيه بالإضافه إلى ملاكها من قبيل الحجر فى جنب الإنسان، و كان الترجيح بها بلا مرجح، و هو قبيح

- شرح :

[١]- اشكال: شيخ كلينى قدس سرّه درعين حال كه در زمان غيبت صغرا مى زيسته و با نواب خاص امام عليه السلام مخالطه داشته، قائل به تخيير شده و در مقدمه كتاب شريف كافى فرموده اند:

«فاعلم يا اخى ارشدك الله انه لا يسع احدا تمييز شىء مما اختلف الروايه فيه عن العلماء عليهم السلام برأيه الا على ما اطلقه العالم بقوله عليه السلام: اعرضوها على كتاب الله فما وافق كتاب الله «عز و جل» فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردّوه. و قوله عليه السلام: دعوا ما وافق القوم فان الرشد فى خلافهم و قوله عليه السلام: خذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه.

و نحن لا نعرف من جميع ذلك الا اقله، و لا نجد شيئا «احوط و لا اوسع» من ردّ علم ذلك كله الى العالم عليه السلام و قبول ما وسّع من الامر فيه بقوله عليه السلام: بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم (٢).

ص: ٢٠١

-
- ١- اذ لو لا ذلك لا يكون صاحب المزيه ارجح فلا يكون جواز الاخذ بغيره ترجيحاً للمرجوح. ر. ك: حقائق الاصول ٢ / ٥٧٠.
 - ٢- الف: ر. ك: اصول كافى، جلد اول، صفحه ٨- طبع «دار الكتب الاسلاميه». ب: فانه اشار بصدر عبارته الى مضمون المقبوله فهو مفت به و اما قوله «ره»: و لا نجد ... الخ فلعله - بقرينه قوله: و لا نعرف - يريد به انه حيث لا يمكن العلم غالباً بثبوت هذه المرجحات يجب الرجوع الى اطلاقات التخيير و لا يجوز الاخذ بالظن فلاحظ. ر. ك: حقائق الاصول ٢ / ٥٧٠.

- شرح :

مصنف قدس سره: ادعای اجماع با مخالفت فردی مانند کلینی قدس سره مجازفه می باشد.

۲- ترجیح راجح بر مرجوح به حکم عقل

[۱]- اگر در تعارض خبرین، ترجیح راجح- و ذی المزیه- واجب نباشد، لا بد اخذ مرجوح، جائز است و لازمه اخذ مرجوح، ترجیح مرجوح بر راجح است که عقلا قبیح بلکه ممتنع می باشد.

اشکال: این مطلب در صورتی صحیح است که وجود مزیت در «احد الخبرین» موجب تأکد و اقوایت ملاک حجیت خبر باشد (۱) لکن معلوم نیست، مناط حجیت خبر فرضاً «عادل» چیست. چون ممکن است وجود رجحان در «احد الخبرین» از نظر ملاک حجیت «کالحجر فی جنب الانسان» باشد (۲).

مثال: فرض کنید یکی از مرجحات، افقهیت راوی است- خذ بما یقول افقههما- لکن سؤال ما این است که آیا افقهیت راوی، موجب می شود، روایت او نسبت به روایت دیگر که فاقد آن مزیت است، اقرب به واقع باشد مثلاً- اگر زراره، یک روایت و محمد بن مسلم، روایت دیگری نقل کرد که با یکدیگر متعارض بودند آیا چون زراره از محمد بن مسلم «افقه» است، افقهیت او سبب می شود، ملاک حجیت در آن اقوا باشد؟

خیر! ما نمی دانیم ملاک حجیت از نظر شارع مقدس چیست و به چه مناطی قول عادل را برای ما حجت قرار داده لذا می گوئیم وجه دوم هم مردود است و دلیلی بر

ص: ۲۰۲

۱- که نتیجتاً باید به خبر راجح عمل نمود.

۲- یعنی: محتمل است، وجود و عدم آن، مساوی باشد پس ترجیح دادن به واسطه مرجحی که مرجحیت آن معلوم نیست ترجیح بلا مرجح و قبیح است- نه ترجیح ندادن.

هذا مضافا إلى ما هو في الإضراب من الحكم بالقبح إلى الامتناع، من أن الترجيح (1) بلا- مرجح في الأفعال الاختيارية و منها الأحكام الشرعية، لا- يكون إلا- قبيحا، و لا- يستحيل وقوعه إلا على الحكيم تعالى، و إلا فهو بمكان من الإمكان، لكفايه إرادة المختار عله لفعله، و إنما الممتنع هو وجود الممكن بلا عله، فلا استحاله في ترجيحه تعالى للمرجوح، إلا من باب امتناع صدوره منه تعالى، و اما غيره فلا استحاله في ترجيحه لما هو المرجوح مما باختياره.

و بالجمله: الترجيح بلا مرجح بمعنى بلا عله محال و بمعنى بلا داع عقلاني قبيح ليس بمحال فلا تشبته و منها: غير ذلك مما لا يكاد يفيد الظن، فالصفح عنه أولى و أحسن [1].

- شرح :

و جوب ترجيح نمی باشد.

[1]- مستدل (2) با کلمه «بل»، اضراب نمود و گفت: ترجیح مرجوح، بر راجح، قبیح بلکه ممتنع است.

مصنف قدس سره: قطعا اضراب به وسیله کلمه «بل» وجهی ندارد.

توضیح ذلك: ترجیح مرجوح بر راجح از طرف «عبد» در افعال اختیاریه، قبیح هست اما محال نمی باشد زیرا ترجیح بلا مرجح نیست بلکه اراده عبد، مرجح جانب مرجوح و علت وجود آن هست- البته قبیح می باشد- لکن باید دانست که

ص: ۲۰۳

۱- بیان ل (ما هو) «و توضیح» الاشکال: ان الاضراب خلط بین الترجیح بلا مرجح و الترحیح بلا مرجح اذ الاول انما يكون في الافعال الاختيارية و هو لا يكون الا قبيحا لا ممتنعا لان اراده المرجوح قبيحه، و الثاني انما يكون في الامور غير الاختيارية و يراد به ان ترجح احد طرفي الممكن بلا عله محال و المقام- اعنى الحكم الشرعي و هو جواز الاخذ بغير ذي المزيه- من قبيل الاول. ر. ك: حقائق الاصول ۲ / ۵۷۰.

۲- توضیحات متن مذکور از کتاب شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی با اندکی تلخیص درج شده. ر. ک: ۲ / ۳۱۲.

صدور هر قبیحی از «خداوند متعال» محال است ولی در «ما نحن فیه» کلام در فعل اختیاری عبد است که اگر او به داعی نفسانی، خبر مرجوح را بر راجح، ترجیح دهد^(۱)، مرتکب عمل قبیح شده لکن محالی، محقق نگشته زیرا معلولی بدون علت، موجود نشده بلکه اراده عبد، علت آن است و آنچه محال می باشد، ترجیح، بلا مرجح است یعنی: وجود «ممکن» مثلا «بلا مرجح لاحد طرفیه»^(۲). پس در محل بحث که کلام در اخذ به «احد الخیرین»^(۳) است، ترجیح مرجوح بر راجح، مستلزم قبیح است - نه محال - یعنی: عبد، مرتکب عمل قبیح شده - آری صدور هر قبیحی از خداوند متعال، محال است.

نتیجه: اگر مقصود از ترجیح دادن عبد است، مرجوح را بر راجح - یعنی کلام در فعل او هست - اصلا محال، لازم نمی آید بلکه قبیح است و اگر مقصود در فعل خداوند متعال است یعنی: اگر او ترجیح راجح را بر مرجوح، واجب ننماید، مستلزم قبیح است که ما هم قبول داریم لکن از این جهت، استحاله دیگری ندارد غیر از اینکه: هیچ قبیحی از خداوند حکیم، صادر نمی شود یعنی: صدور قبیح از خداوند حکیم، محال است و وجه استحاله دیگری ندارد لکن ظاهر کلام مستدل، این است که علاوه بر قبح، جهت استحاله دیگری هم دارد که ترجیح بلا مرجح باشد.

خلاصه: در افعال اختیاری، ترجیح مرجوح بر راجح «ذاتا» محال نیست - چه از طرف خداوند متعال باشد و چه از طرف عبد - البته قبیح می باشد و صدور قبیح از باری

ص: ۲۰۴

۱- مثل اینکه خبر مرجوح، دال بر اباحه باشد اما خبر راجح بر حرمت دلالت نماید.

۲- که مرجح آن به وجود شیء است بلا عله وجوده.

۳- به وسیله مکلف و عبد.

تعالی عز اسمہ محال می باشد. و آنچه «فی نفسه» محال می باشد، وجود شیء است و ترجیح «احد طرفی الممكن علی الآخر» بدون اینکه کسی آن را ایجاد نماید- یا ترجیح دهد- پس آنچه از کلمه بل اضرایبه، استفاده می شود، بی وجه است زیرا محل بحث، ارتباطی به ترجیح شیء، بلا مرجح ندارد بلکه «ما نحن فیه» از قبیل ترجیح مرجوح بر راجح «بالاراده» می باشد که صدورش از عباد، محال نیست لکن گفتیم صدور هر قبیحی از خداوند متعال، محال است و در این مورد، «بل»، اضرایبه نیست.

آری اگر کلمه بل برای ترقی باشد- نه اضراب- گویا ایراد مذکور، وارد نباشد.

«فافهم».

قوله: «و منها غیر ذلک مما لا یکاد یفید الظن فالصفح عنه اولی و احسن». شارحین کتاب کفایه الاصول، سائر وجوه را چنین برشمرده اند:

«و من بعضها [ای بعض الوجوه] دلالة الكتاب علی ذلك حیث ان لازم ترك الترجیح التخییر و التسویه بین خبر العادل و الفاسق و العالم و الجاهل و هو منفی بقوله تعالی: أَمَّنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا و قوله تعالی هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَدْعُونَ بِالنِّبَاتِ لَا يَعْلَمُونَ «و منها» انه لو لم یجب العمل بالراجح و جاز التخییر لم یجب تخصیص عام و لا تقیید مطلق و لا تأویل ظاهر بالظاهر و ذلك هدم للدين و ابطال لمنهاج الائمه علیهم السلام لان معظم الادله الشرعیه متعارضه فیلزم من ترك الترجیح المحظور المذكور و الانصاف ان صرف الوقت فی امثال هذه الوجوه مما لا ینبغی ان یصدر عن ذوی الهمم»^(۱).

ص: ۲۰۵

۱- ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۲/ ۳۲۶.

ثم إنه لا إشكال في الافتاء بما اختاره من الخبرين، في عمل نفسه (١) و عمل مقلديه [١].

- شرح :

آثار تخيير، بين خبرين متعارضين

[١]- ١: بنا بر اینکه به مقتضای اخبار تخيير، عمل شود (٢)، اشکالی در این مسئله نیست که: مجتهد، آنچه را برای عمل خود و مقلدین خویش انتخاب نموده، می تواند طبق آن، فتوا هم بدهد.

مثال: فرض کنید در مورد نماز جمعه، دو روایت متعارض داریم حال اگر مجتهد، روایت دال بر وجوب نماز جمعه را اخذ نمود، می تواند به وجوب نماز جمعه، فتوا بدهد- در حق خود و مقلدینش- و همچنین است اگر روایت دال بر عدم وجوب را اخذ نمود.

سؤال: دلیل مسئله چیست (٣)؟

ص: ٢٠٦

١- الغير المتعلق بغيره اذ المتعلق بغيره اذا كان ذاك تابعا صرفا كما لو نذر على وجه يكون مورد تعارض الخبرين صحه و بطلانا او كان احدهما دالا على ان ما له يجب فيه الخمس و الآخر على انه لا يجب فانه يختار كلا من الخبرين و ليس للفقير مخاصمته في ذلك و اما عمله المتعلق بغيره على وجه الشركه فلا يجوز له التعيين كما لو اوقع معامله على وجه المعاطاه و ورد فيها خبران احدهما على الفساد و الآخر على الصحه فلا يجوز له اختيار احدهما بدون رضاء شريكه و كذا لو كان احدهما على ان الحبه للولد الاكبر سنا و الآخر على انها للاكبر احتلاما فلا يجوز اختيار احدهما الا برضاء الآخر و مع الاختلاف فحكم الحاكم. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ٣٢٦/٢.

٢- در مورد تعارض دو خبر.

٣- ... فلان ما اختاره المجتهد من الخبرين المتعارضين في عمل نفسه هو حكم الله الظاهري بمقتضى الدليل القائم على التخيير بينهما شرعا فاذا افتي على طبق ما اختاره من الخبرين فقد افتي بحكم الله الظاهري «و من هنا يظهر» ما في الدليل الثاني للمشهور من ان ايجاب مضمون احد الخبرين على المقلد لم يقد دليل عليه فهو تشريع ... الخ فان الدليل القائم عليه هو نفس دليل التخيير فانه الذي جعل -- مضمون كلا من الخبرين حكم الله ظاهرا و جعل المفتي في سعه من الافتاء بمضمون ايهما شاء و هذا واضح. ر. ك: عنايه الاصول ٨١/٦.

و لا وجه للافتاء بالتخیر فی المسأله الفرعیه، لعدم الدلیل علیه فیها(۱) [۱].

- شرح :

جواب: مصنف قدس سره دلیلش را ذکر ننموده اند لکن مستند کلام، همان ادله تخیر است که

[۱]- ۲: آیا مجتهد می تواند در مسأله فرعیه، فتوا به تخیر بدهد و مثلا بگوید:

اکنون که دو روایت متعارض درباره نماز جمعه داریم(۲) شما در خواندن و نخواندن آن، مخیر هستید.

جواب: خیر! دلیلش چیست(۳)؟ دلیلی بر تخیر در مسأله فرعیه نداریم.

ص: ۲۰۷

۱- ای فی المسأله الفرعیه فان الظاهر من قوله «ع» بایهما اخذت من باب التسليم وسعك هو الاخذ باحد الخبرين لكونه طريقا مثبتا للواقع و كذلك قوله فموسع عليك بأیه عملت لا مجرد العمل بمضمونه و لا ینافی هذا الظهور اطلاق قوله «ع» فی المرفوعه فتخیر فانه لا بیان فيه بخلاف الخبرين فان فیهما بیان. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۳۲۶/۲.

۲- یک روایت می گوید: نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است و دیگری می گوید: واجب نیست.

۳- ... و ذلك لاین الغالب فی کل واقعه وحده حکمها الواقعی تعییننا و ندره حکمها تخیرا کالتخیر بین القصر و الاتمام فی مواطن التخیر. و مع تعیین الحكم الواقعی يكون الافتاء بالتخیر علی خلافه و هو افتراء علی الشارع فالحکم بالتخیر فی المسأله الفرعیه لا- مسوغ له و علیه فمورد التخیر هو حجیه الخبرين لاین السؤال ناظر الی ذلك حيث ان التخیّر فی الحجیه نشأ عن تعارضهما اذ لولاه لكان كلاهما حجه فالجواب بقولهم «عليهم السلام»: «بایهما اخذت من باب التسليم وسعك» یراد به الاخذ بایهما حجه و تسلیما لامر الشارع و من المعلوم ان التخیر فی الحجیه تخیر فی المسأله الاصولیه و ليس تخیرا بین مضمونی الخبرين حتی يكون تخیرا فی المسأله الفقهیة کی یفتی المجتهد فی مثال شرب التتن بین الحرمة و الاباحه. ر. ک: منتهی الدرايه ۲۰۱/۸.

نعم له الافتاء به في المسأله الأ-صوليه، فلا- بأس حينئذ باختيار المقلد غير ما اختاره المفتى، فيعمل بما يفهم منه بصريحه أو بظهوره الذى لا شبهه فيه (١) [١].

- شرح :

[١]- ٣: آیا مجتهد می تواند در مسأله اصولی به تخییر، فتوا دهد؟

جواب: آری (٢)! او به استناد اینکه فتوای خودش در خبرین متعارضین، تخییر است، می تواند به مقلدینش بگوید: در صورتی که دو روایت با یکدیگر تعارض نمودند، شما در اخذ و عمل به «احد الخبرین» مخیر هستید (٣)- می توانید به اطلاعات تخییر عمل کنید- نتیجتاً وقتی او در مسأله اصولی فتوا به تخییر داد، ممکن است مقلدش خبری را اختیار نماید که مرجع تقلیدش آن خبر را انتخاب ننموده، فرضاً امکان دارد، مقلد، خبر دال بر عدم وجوب نماز جمعه را اختیار کند اما مرجع تقلید او، خبر دال بر وجوب را- یا بالعکس.

ص: ٢٠٨

١- ای: فی الظهور الذى لا- يحتاج الى النظر و التأمل. و هذا احتراز عن الظهور الذى يحتاج الى ذلك كما اذا لم يكن اللفظ الدال على الحكم- كالجمله الاسميه او الفعلية الخبریه- صريحاً او ظاهراً معتدّاً به فى الحكم. و كذا اللفظ الدال على موضوع الحكم كالغناء و الصعيد و الآنيه من الفاظ الموضوعات المستنبطه فانه فى استظهار معانيها لا بد من مراجعه المجتهد لعجزه عن اثبات الظهور بدون الرجوع اليه مع وضوح اناطه حجيه الكلام بظهوره فى المعنى و عدم اجماله. ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٢٠٣.

٢- الف: زیرا مستفاد از ادله تخییر، تخییر در مسأله اصولی هست. ب: ... فلان حكم الامام «ع» بالتخییر بين الخبرين المتعارضين حكم شرعى اصولی يشترك فيه الكل نعم يحتاج العمل به الى احراز موضوع التخییر و هو تعارض الخبرين فاذا اخبر المفتى بتحقق الموضوع فى مورد خاص و احرز المقلد ذلك باخبار المفتى او بغير ذلك ثم افتمى المفتى ان حكمه الشرعى الاصولی هو التخییر لم يبق مانع للمقلد ان يقلد المفتى فى هذا الحكم الشرعى الاصولی و يرتبه على موضوعه بنفسه فيختار احد الخبرين و يعمل على طبقه و ان كان مخالفاً لما اختاره المفتى من الخبرين ر. ك: عنايه الاصول ٦ / ٨١.

٣- گرچه عده ای قائل به وجوب ترجیح هستند.

و هل التخییر بدوی أم استمراری؟ قضیه الاستصحاب لو لم نقل بأنه قضیه الاطلاقات أيضا کونه استمراریا [۱].

- شرح :

آیا تخیر بین خبرین، بدوی هست یا استمراری

[۱]- ۴: آیا تخیر در خبرین متعارضین، بدوی هست یا استمراری (۱)؟

مقصود از تخیر بدوی، این است که اگر احد الخبرین را اخذ و به آن عمل نمودیم دیگر نمی توان خبر دوم را اخذ و به آن عمل نمود فرضا اگر جمعه اول، خبر دال بر وجوب نماز جمعه را اخذ و به آن عمل نمودیم، جمعه دیگر نمی توان خبر دال بر عدم وجوب نماز جمعه را اخذ و به آن عمل نمود.

مقصود از تخیر استمراری، این است که همیشه و هر روز، تخیر به قوت خود، باقی هست مثلا می توان جمعه اول، خبر دال بر وجوب را اخذ نمود و هفته دوم، خبر دال بر عدم وجوب را و جمعه سوم، هر کدام از آن دو را خواستیم، می توانیم، اخذ نمائیم.

مصنف قدس سره: تخیر «مطلقا» استمراری هست.

سؤال: دلیل بر استمراری بودن تخیر چیست؟

جواب: الف: مقتضای اطلاقات اخبار تخیر مانند «فموسع علیک بایهما اخذت» یا «موسع علیک بأیه عملت» این است که: تخیر، استمراری می باشد زیرا تخیر از نظر زمان، مقید به وقت خاصی نشده- اخبار، اطلاق دارد.

ص: ۲۰۹

۱- فیه وجوه: احدها: کونه بدویا مطلقا و هو الظاهر من کلام الشیخ الاعظم الانصاری کما سیأتی تفصیله. ثانیها: کونه استمراریا کذلک کما هو ظاهر جماعه منهم المصنف «قده». ثالثها: کونه بدویا إلا مع قصد الاستمرار، فقصد الاستمرار دخیل فی کون التخییر استمراریا. رابعها: کونه استمراریا الا اذا قصد بدویته. ر. ک: منتهی الدرایه ۸/ ۲۰۴.

تذکر: این مسئله، منوط بر این است که اطلاقات مذکور از جهتی که می خواهیم به آن تمسک نمائیم - یعنی: استمرار تخییر - در مقام بیان وارد شده باشد (۱) و اهمال نداشته باشد اما اگر بگوئیم اطلاقات مذکور فقط در مقام بیان اصل مسأله تخییر، وارد شده ولی از جهت استمراری بودن تخییر در مقام بیان نیست باید به دلیل دیگر تمسک نمود و آن دلیل، استصحاب است (۲).

ص: ۲۱۰

۱- «ممکن است» مطلق» دارای جهات متعددی باشد در این صورت برای هر جهتی که بخواهیم به آن تمسک نمائیم، ابتدا باید- و لو با تمسک به همان اصل عقلائی- احراز نمائیم که متکلم در مقام بیان آن جهت بوده و چنانچه متکلم در مقام بیان یک جهت باشد فقط از همان لحاظ می توان به اطلاق کلامش تمسک نمود- نه از جهات دیگر. مثال: مولائی فرموده: «اعتق رقبه» لکن مردد هستیم که آیا کلامش از نظر ایمان و کفر- نسبت به رقبه- اطلاق دارد یا نه در این صورت باید- و لو با همان اصل عقلائی- احراز نمائیم که او از این جهت در مقام بیان بوده و تمام مراد استعمالی خود را «رقبه» قرار داده بدون اینکه مسأله کفر و ایمان، مطرح باشد. سؤال: چون «رقبه» از نظر صنف قیمت، اسودیت و ایضیت، مختلف است آیا می توان از این جهات به اطلاق آن کلام تمسک نمود؟ جواب: باید احراز نمود که مولا از آن جهت در مقام بیان بوده و الا اگر فقط او از نظر کفر و ایمان رقبه در مقام بیان بوده از جهت اسود یا ایض بودن رقبه نمی توان به اطلاق کلامش تمسک کرد پس تمسک به هر اطلاقی مشروط بر این است که مولا از آن جهت در مقام بیان باشد». ر. ک: ایضاح الکفایه ۳/ ۵۶۳.

۲- بدیهی است که با وجود دلیل اجتهادی مانند اطلاق و عموم نمی توان به اصل، تمسک نمود- الاصل دلیل حیث لا دلیل- یعنی: اگر اطلاقات اخبار تخییر را نپذیریم، نوبت به استصحاب می رسد.

و توهم أن المتخير كان محكوما بالتخير، و لا تحير له بعد الاختيار، فلا يكون الإطلاق و لا الاستصحاب مقتضيا للاستمرار،
لاختلاف الموضوع فيهما، فإذ

- شرح :

ب: استصحاب: كيفية اجراء استصحاب به اين نحو است كه مي گوئيم: جمعه اول در اخذ احد الخبرين، مخير بوديم و فرضا
خبر دال بر وجوب نماز جمعه - روايت الف - را اخذ و طبق آن عمل نموديم لكن جمعه دوم، مردد هستيم آيا تخيير به قوت
خود، باقى هست يا اينكه بايد معيناً به همان خبر الف عمل نمود؟

مقتضاي استصحاب، اين است كه تخيير به قوت خود باقى مي باشد پس اين جمعه هم در اخذ و عمل به احد الخبرين، مخير
هستيم پس مقتضاي استصحاب، استمرار تخيير است.

سؤال: كسانى كه مي گويند تخيير، بدوى هست، دليلشان چيست؟

جواب: و من قال بانه بدوى استدلال بانه لما كان المراد من التخير هو التخير فى المسألة الاصوليه و هو التخير فى جعل احد
المتعارضين حجه شرعيه و اخذه طريقاً محرزاً للواقع فلازم ذلك هو وجوب الفتوى بما اختاره اولاً و جعل مؤداه هو الحكم
الكلى الواقعى المتعلق بافعال المكلفين فلا يبقى بعد مجال لاختيار الآخر حجه شرعيه فلا مجال ح لاستصحاب بقاء التخير لعدم
الشك فى بقاء التخير و عدم كونه متحيراً بعد الاختيار نعم لو كان التخير هو التخير فى المسألة الفرعيه يصح استمرار التخير
لانه ح يكون كالتخير بين القصر و الاتمام فى المواطن الاربعه و كالتخير بين الخصال فللمكلف ان يعمل، بمضمون احد
المتعارضين تاره و بمضمون الآخر اخرى فإشار المصنف الى ضعفه بقوله:

و توهم... (1).

ص: ۲۱۱

التحیر بمعنی تعارض الخبرین باق علی حاله، و بمعنی آخر (۱) لم یقع فی خطاب موضوعا للتخیر أصلا، كما لا یخفی [۱].

- شرح :

[۱]- توهّم: فرد متحیر، محکوم به تخیر است به عبارت دیگر: موضوع تخیر، شخص متحیر است یعنی: شخص متحیر نمی داند وظیفه اش عمل به روایت «الف» هست یا «ب» یا اینکه فرضا هر دو روایت تساقط می کند لذا اطلاقات تخیر، وظیفه او را تعیین نموده و گفته «فموسع علیک بایهما اخذت».

نتیجتا وقتی او احد الخبرین را اخذ و طبق آن عمل نمود، دیگر متحیر نیست و موضوعی برای تمسک به اطلاقات یا استصحاب باقی نمی ماند که به آن تمسک نماید.

دفع توهّم: موضوع حکم به تخیر «من تعارض عنده احد الخبران» می باشد یعنی: هرکسی که با دو خبر متعارض، مواجه است.

سؤال: آیا بعد از اخذ احد الخبرین باز هم تعارض دو خبر به قوت خود، باقی هست یا اینکه تعارض، منتفی شده؟

جواب: بعد از اخذ احد الخبرین هم تعارض به قوت خود، باقی هست بنابراین، تحیر به معنای مذکور از بین نرفته (۲) پس می توان ابتدا به اطلاقات تخیر تمسک کرد و اگر آن را منع نموده و گفتید از جهت استمرار تخیر در مقام بیان نیست، نوبت به اجرای استصحاب می رسد و موضوع آن، متبدل نشده.

ص: ۲۱۲

۱- یعنی: و ان ارید بالتحیر معنی آخر کالتحیر فی الحکم الواقعی ففیه أولا: انه لم یؤخذ موضوعا للتخیر فی شیء من الأدله. و ثانيا: انه- بعد تسلیمه- باقی ایضا بعد الاخذ باحد الخبرین ضروره انه لا یکون کاشفا قطعیا عن الحکم الواقعی حتی یرتفع به التحیر و یمتنع التثبت بالاطلاق او الاستصحاب. ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۲۰۶.

۲- و تحیر به معنای دیگر در خطابات و ادله، موضوع تخیر نیست.

هل على القول بالترجيح، يقتصر فيه على المرجحات المخصوصه المنصوصه، أو يتعدى إلى غيرها؟ [١].

قيل (١) بالتعدى (٢)، لما فى الترجيح بمثل الاصدقيه و الأوثقيه و نحوهما، مما فيه من

- شرح :

فصل: تعدى یا عدم تعدى از مرجحات منصوصه

[فصل:] تعدى یا عدم تعدى از مرجحات منصوصه (٣)

[١]- سؤال: بنا بر وجوب ترجیح آیا باید به همان مرجحات منصوص در اخبار علاجیه اکتفا نمود یا اینکه به مرجحات غیر منصوص هم تعدى می شود به عبارت دیگر:

آیا می توان به هر مرجحی - که سبب اقربیت (٤) یک خبر، نسبت به خبر دیگر است - تعدى نمود یا نه؟

مثال: فرض کنید دو روایت داریم که با یکدیگر متعارض هستند لکن راوی یکی «ضابط» و راوی دیگری «اضبط» (٥) هست، آیا در این صورت می توان از مرجحات منصوص به «اضبطیت راوی» هم تعدى نمود یا نه؟

ص: ٢١٣

١- القائل هو الشيخ «قده» و نسبه الى جمهور المجتهدين. فرائد الاصول ٤٥٠. ر. ك: كفايه الاصول طبع مؤسسه آل البيت ٤٤٦.
٢- الى كل مزيه و ان لم يفد الاقربيه الى الواقع نوعا و لا الى الصدور كما يظهر عن بعضهم كتقديم الحاضر على المبيح و الناقل على المقرر او بالعكس و لا- الى كل مزيه يفيد الاقربيه الى الواقع نوعا الا اذا حصل الظن الفعلى بالواقع مطابقا للآخر كما يظهر من القمى «ره» فالمناط عنده على الظن بالواقع فعلا مع وجوده و نوعا مع عدمه او الى الظن الفعلى بالواقع او الصدور كما يظهر من بعض او الى كل مزيه توجب الاقربيه الى الواقع نوعا كما هو المشهور. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٣٢٩ / ٢.

٣- بنا بر وجوب ترجيح.

٤- اقربيت به واقع.

٥- يعنى: آن راوی، دارای حافظه قوی هست و احتمال اشتباه و خطای او نسبت به راوی ضابط، کمتر است.

الدلالة على أن المناط في الترجيح بها هو كونها موجهة للأقرب إلى الواقع (١)، ولما في التعليل بأن المشهور مما لا ريب فيه، من استظهار أن العلة هو عدم الريب فيه بالإضافة إلى الخبر الآخر و لو كان فيه ألف ريب، ولما في التعليل بأن الرشد في (٢) خلافهم (٣).

و لا يخفى ما في الاستدلال بها:

أما الأول: فإن جعل خصوص شيء في وجهه الإراءه و الطريقيه حجه أو مرجحا لا- دلالة فيه على أن الملاك فيه بتمامه وجهه إراءته، بل لا إشعار (٤) فيه كما لا يخفى، لاحتمال دخل خصوصيته في مرجحيته أو حجيته، لا سيما قد ذكر فيها ما لا يحتمل الترجيح به إلا تعبدا فافهم.

ص: ٢١٤

- ١- بمعنى انه اذا قيس احدهما الى الآخر يكون باب الاحتمال فيه منسدا بمقدار لا يكون منسدا في الآخر. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ٢ / ٣٢٩.
- ٢- اذ ليس المراد منه الا كون خلافهم مظهر الرشد و الا فقد يكون الرشد في وفاقهم. ر. ك: حقائق الاصول ٢ / ٥٧٣.
- ٣- و تقريره: ان هذه القضية من القضايا الغالبة فحينئذ يدل على كون القرب الى الواقع مرجحا بل الظاهر كونه دالا على كونه هو الابعديه عن الباطل كما هو الحال في تعليل المقبوله لان غلبه الحق في خلافهم توجب قرب الخبر المخالف اليه اذا كان المسأله ذات وجهين و اما في غيرها فالخبر المخالف لهم من احتمالات ما هو الحق غالبا، كما لا يخفى. مشكيني «ره». ر. ك: كفايه الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني ٢ / ٣٩٨.
- ٤- ان نفى الاشعار هو خلاف الانصاف جدا بل الانصاف ان جعل شيء في وجهه الإراءه و الطريقيه حجه او مرجحا فيه اشعار تام بان الملاك فيه هو وجهه إراءته و طريقيته و لكن ليس ذلك بحد يوجب القطع و اليقين كى يكون هو من باب تنقيح المناط القطعي و يجوز التعدى منه الى كل ما فيه وجهه الإراءه و الطريقيه و ذلك لاحتمال دخل خصوصيه ذلك الشيء في حجيته او مرجحيته كما تقدم. ر. ك: عنايه الاصول ٦ / ٩٣.

و اما الثانی: فلتوقفه علی عدم کون الروایه المشهوره فی نفسها مما لا ریب فیها، مع أن الشهره فی الصدر الأول بین الرواه و أصحاب الائمہ - علیهم السلام - موجبہ لکون الروایه مما یطمأن بصدورها، بحيث یصح أن یقال عرفا: إنها مما لا ریب فیها، كما لا یخفی. و لا بأس بالتعدی منه إلى مثله مما یوجب الوثوق و الاطمئنان بالصدور، لا إلى کل مزیه و لو لم یوجب إلّا أقریبه ذی المزیه إلى الواقع، من المعارض الفاقد لها [۱].

- شرح :

[۱]- جواب: بعضی قائل به تعدی شده و سه وجه یا سه دلیل برای آن ذکر کرده اند.

تذکر: مصنف قدس سزّه ابتدا وجوه ثلاثه را ذکر نموده سپس به ترتیب به رد آن پرداخته اند لکن ما بدون رعایت ترتیب متن کتاب پس از ذکر هر وجه، پاسخ - یا اشکال - مصنف را نسبت به آن وجه بیان می کنیم.

وجه اول: از جمله، مرجحات منصوص، اصدقیّت و اوثقیّت راوی هست یعنی: اگر راوی یک روایت، نسبت به دیگری اصدق یا اوثق باشد، باید همان را اخذ نمود.

سؤال: به چه ملاکی اصدقیّت یا اوثقیّت راوی، یکی از مرجحات است؟

جواب: فردی که راستگوتر است روایتش نسبت به روایت دیگر، اقرب به واقع است پس نتیجه می گیریم: ملاک مرجحیت، اقربیت به واقع است نتیجتا می گوئیم: در هر موردی که ملاک مذکور، محقق باشد، آن را اخذ می نمائیم پس اگر با خبرین متعارضین، مواجه شدیم که راوی احدهما اصدق یا اوثق نبود بلکه اضبط بود، روایتی را اخذ می نمائیم که روایتش اضبط است.

ردّ دلیل یا وجه اول: قبول داریم که فرضا در اصدقیّت و اوثقیّت، جهت ارائه و طریقیّت به واقع وجود دارد (۱) لکن اشکال یا سؤال ما این است که مجرد طریقیّت و کاشفیت آن ها باعث می شود هر چیز و هر مرجحی که کاشف و طریق باشد، عنوان

ص: ۲۱۵

۱- اصدق، واقع را به ما نشان می دهد.

خیر! زیرا محتمل است که اصدقیت یا اوثقیت مدخلیت داشته باشد و کاشفی غیر از آن، مرجح نباشد و آن ویژگی را نداشته باشد پس معلوم می شود در «ما نحن فیه» مرجحیت صرف، مطرح نیست بلکه مسئله، تعدی هست و هنگامی که مرجحیت، تعدی بود، تنقیح مناط و تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص (۱)، مفهومی ندارد.

سؤال: در باب حجیت اگر خبر عادل یا ثقه را حجت قرار دهند، این مسئله، باعث می شود که هر ظن یا اماره ای که کاشف از واقع باشد، حجیت پیدا کند؟

جواب: خیر! چون ممکن است خبر عادل یا ثقه، دارای خصوصیتی باشد که شهرت و قیاس، فاقد آن ویژگی باشد- گرچه ظن حاصل از آن ها قوی باشد.

نتیجه: از مرجح قرار دادن صفات مذکور نمی توان به هر صفت و مزیتی که موجب اقربیت خبر به واقع است، تعدی نمود همچنان که در مقام حجیت نمی توان تعدی کرد.

قوله: «لا سیما قد ذکر فیها ما (۲) لا یحتمل (۳) الترجیح به الا تعبدا فافهم (۴)».

ص: ۲۱۶

- ۱- که جنبه طریقت دارند.
- ۲- کالاورعیه و الافقیهیه و الاعدلیه اذ بعد فرض تساویهما فی الصدق کیف یصیر تلک الامور موجبہ للاقربیه الی الواقع. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۳۰.
- ۳- مقصوده مما لا- یحتمل الترجیح به الا- تعبدا کما سیأتی هو الاورعیه و الافقیهیه و لکن الظاهر ان الاورعیه هی مما توجب الاقربیه الی الواقع فان الورع هو الکف عن محارم اللہ و منها الکذب و الافتراء و هكذا الکف عن الشبهات فاذا کان احدهما اورع من الآخر فکلامه قهرا یكون اقرب الی الواقع و آمن من الکذب نظیر ما اذا کان احدهما اصدق من الآخر.
- ۴- و لعله اشاره الی ان ما لا یحتمل الترجیح به الا تعبدا کالاورعیه و الافقیهیه علی ما سیأتی لیس هو من مرجحات الخبر کی یقال انه لا سیما قد ذکر فیها ما لا یحتمل الترجیح به الا تعبدا ... الخ و انما هو من مرجحات الحکم کما اشیر مرارا حیث یقول «ع فی المقبوله الحکم ما حکم به اعدلهما و افقهما و-- اصدقهما فی الحدیث و اورعهما ... الخ و من المعلوم ان الاورعیه و الافقیهیه فی الحاکم هما مما توجبان اقربیه حکمه الی الواقع و ان فرض انهما مما لا یوجبان فی الخبر اقربیه الی الواقع اصلا]. ر. ک: عنایه الاصول ۶/ ۹۴-۹۳.

وجه دوم: یکی از مرجحات «شهرت» است زیرا در مقبوله عمر بن حنظله آمده بود که: مشهور را اخذ نمائید و تعلیل امام علیه السلام در آن روایت، چنین بود: «فان المجمع علیه لا ریب فیه».

سؤال: عدم ریب در روایت مشهور، حقیقی و از تمام جهات است یعنی: هیچ گونه شک و شبهه ای در صدور، ظهور یا جهت صدور آن نیست؟

جواب: خیر! خبر «مجمع علیه» نسبت به خبر شاذ و نادر «ریب» کمتری دارد (۱) نه مطلقا.

نتیجه: در بحث خبرین متعارضین، هر خبری که دارای مرجحی باشد که سبب شود آن روایت، نسبت به روایت دیگر «لا ریب» باشد، باید آن را اخذ نمود- به آن مزیت تعدی می نمائیم.

رد وجه دوم: مستدل گفت: «عدم ریب» در روایت مشهور، حقیقی و از تمام جهات نیست بلکه اضافی و بالنسبه به روایت دیگر است (۲) لکن مصنف قدس سزه می فرماید: استدلال مذکور، متوقف بر این است که نتوان «عدم ریب» را به نحو اطلاق اراده نمود و الا- اگر بتوان عدم ریب را مطلقا اراده کرد، وجهی برای تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص نیست به عبارت دیگر: استدلال مذکور، متوقف بر این است که روایت مجمع علیه و مشهور «فی نفسه»- قطع نظر از روایت معارض و مخالف- «مما لا ریب فیه» نباشد.

ص: ۲۱۷

۱- پس مناط، قلت شک و قلت احتمال خلاف واقع است.

۲- لذا می توان به مرجحی که سبب شود آن روایت، نسبت به روایت دیگر «لا ریب» باشد، تعدی نمود.

سؤال: آیا امکان دارد، روایت مشهور، فی نفسها و قطع نظر از روایت مخالف «مما لا ریب فیه» باشد؟

جواب: آری! زیرا صدر اول، قریب به زمان صدور اخبار(۱) و غالباً حال روات، معلوم بوده لذا شهرت بین راویان و اصحاب، چه بسا موجب می شود که انسان «عرفاً»(۲) اطمینان به صدور روایت پیدا کند به نحوی که حقیقتاً صدق نماید، فلان روایت «مما لا ریب فیه» است به خلاف خبر شاذ که معارض آن هست.

نتیجه: بنا بر امکان اراده این معنا وجهی برای تعدی از مرجحات منصوبه نیست.

البته به مرجحی که مانند شهرت باشد و انسان، اطمینان به صدور آن پیدا کند- به نحوی که عرفاً آن روایت «مما لا ریب فیه» باشد- می توان تعدی نمود.

«و این هذا من التعدی الی کل موجب للاقربیه الی الواقع بالاضافه الی معارضه»(۳).

وجه سوم: امام علیه السلام طبق بعضی از روایات فرموده اند: خبر مخالف عامه را اخذ نمائید و علتش را چنین ذکر کرده اند: «فان الحق فیما خالفهم»، «فقیه الرشاد» یا مثل این تعبیر: «بان الحق و الرشاد فی خلافهم» یعنی: رشد و واقع در خلاف عامه هست.

از تعلیل مذکور استفاده می شود که هر چه در آن «رشد» باشد- به واقع، نزدیک تر باشد- نسبت به دیگری ارجح است.

به عبارت واضح تر: قضیه مذکور، غالبیه است- نه دائمیه- یعنی: روایات مخالف عامه، غالباً مطابق واقع می باشد لذا می گوئیم، نسبت به روایت دیگر، اقرب به واقع است پس در حقیقت ملاک ترجیح روایت مخالف عامه، اقربیت به واقع است نتیجتاً به هر مزیتی که سبب اقربیت شود، تعدی می نمائیم.

ص: ۲۱۸

۱- واسطه ای بین امام «ع» و راویان خبر یا اصلاً نبوده یعنی: مستقیماً اخبار را از امام «ع» نقل می کردند یا قلت وسائط بوده.

۲- نه با دقت عقلی.

۳- ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۱۵.

و اما الثالث: فلاحتمال أن يكون الرشد في نفس المخالفه، لحسنها [١].

و لو سلم أنه لغلبيه الحق في طرف الخبر المخالف، فلا- شبهه في حصول الوثوق بأن الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا يخلو من الخلل صدورا أو جهه، و لا بأس بالتعدى منه إلى مثله، كما مر آنفا [٢].

- شرح :

[١]- رد وجه سوم: در تعليل امام عليه السلام- بان الحق فيما خالفهم- سه احتمال، مطرح است.

احتمال اول(١): احتمال دارد در «نفس مخالفت با عامه» رشد باشد(٢) به عبارت ديگر:

نفس مخالفت با عامه- قطع نظر از اينكه مطابق واقع هست- از نظر معصومين عليهم السلام داراي حسن هست.

نتيجه: بنا بر احتمال مذکور، نمی توان به مرجحات غير منصوص تعدی نمود.

[٢]- احتمال دوم: اگر قبول كنيم، اينكه فرموده اند «ان الرشد في خلافهم» به خاطر اين است كه غالبا حق در جانب روايتي هست كه با عامه، مخالف است «فلا شبهه في حصول الوثوق بان الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا يخلو من الخلل صدورا او جهه»

توضيح ذلك: غالبا رشد و حق در جانب روايتي هست كه با عامه مخالفت دارد(٣)

ص: ٢١٩

١- أن تكون مخالفتهم معنى اسميا بان يقال: ان نفس المخالفه- لكونها ارغاما لأنفهم- مطلوبه مع الغض عن غلبه ايصالها الى الواقع فهو نظير الامر الوارد بمخالفه اليهود و النصارى من مثل « ان اليهود و النصارى لا يصبغون». في الدلاله على ان مخالفتهم امر مرغوب فيه في نفسه. و من المعلوم انه على هذا الوجه لا يصح الاستدلال المزبور لعدم لحاظ كشف المخالفه ح عن مطابقه الخبر المخالف لهم للواقع بل في نفس مخالفتهم مصلحه اقوى من مصلحه الواقع فلو كان قولهم مطابقا للواقع كانت مصلحه مخالفتهم مقدمه على مصلحه الواقع. ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٢٢٠.

٢- گرچه غالبا موافق واقع نباشد.

٣- بر فرض قبول اين مطلب.

و منه (۱) انقدح حال ما إذا كان التعليل لأجل انفتاح باب (۲) التقيه فيه، ضروره (۳) كمال

- شرح :

و اخذ خبر مخالف به جهت این است که غالباً آن خبر، با واقع، مطابق است لکن قبلاً (۴) هم اشاره نمودیم که اگر خبر موافق عامه را در کنار خبر مخالف عامه قرار دهیم، وثوق پیدا می کنیم که خبر موافق یا اصلاً از معصوم علیه السّلام صادر نشده (۵) یا اگر صادر هم شده باشد برای بیان حکم واقعی نبوده (۶) بلکه تقيه صادر شده لذا مصنف قدس سرّه فرمودند: ممکن است موافقت و مخالفت عامه برای تمیز «حجت» از «لا حجت» ذکر شده نه ترجیح حجت بر حجت.

ص: ۲۲۰

۱- ای و مما ذكرنا في بيان النظر بناء على احتمال كون الرشد في نفس مخالفتها لحسنها و كونها ارغام انفهم. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲ / ۳۳۰.

۲- بحيث يكون صدوره للتقيه و يكون الفرق بين هذا الوجه و ما قبله ان المخالفه للعامه على هذا تكون من المرجحات الداخليه نظير الشهره الروائيه و على ما قبله تكون من المرجحات المضمونيه نظير الشهره الفتوائيه « و حاصل الجواب»: ان تقديم المخالف اذا كان من جهه احتمال التقيه في الموافق فاذا كان الخبران موثوقا بصدورهما معا يحصل الوثوق بان الموافق صادر تقيه و مع هذا الوثوق يسقط عن الحجيه لکن عرفنا ان ظاهر الروايه كون كل منهما حجه لو لا- المعارضه فهی في مقام الترجيح بين الحجيتين لا تمييز الحجه عن اللاحجه. ر. ك: حقائق الاصول ۲ / ۵۷۴.

۳- تعليل لقوله: «انقدح» و غرضه «قدس سره» ان الاحتمال الثالث- و هو كون التعليل لاجل انفتاح باب التقيه- متحد مع الاحتمال الثاني في اختلال الخبر الموافق لهم من جهه الصدور و عدم شمول دليل اعتبار الخبر الواحد له و كون مخالفه العامه- بناء على هذا الاحتمال- من مميزات الحجه عن اللاحجه كمخالفتهم بناء على الاحتمال الثاني و هو كون مخالفتهم لغلبه الحق في الخبر المخالف لهم المطابق للواقع غالباً لا من مرجحات احدي الحجيتين على الاخرى- كما هو المقصود و ظاهر الروايه من حجه كل من الخبرين لو لا المعارضه- حتى يستدل بها على التعدى عنها الى غيرها مما يوجب الاقريبه الى الواقع. ر. ك: منتهى الدرايه ۸ / ۲۲۲.

۴- و نیز ر. ك: ۱۹۷ / ۶.

۵- صدورش مختل است.

۶- جهت صدورش مختل است.

الوثوق بصدوره كذلك، مع الوثوق بصدورهما، لو لا القطع به في الصدر الأول، لقله الوسائط و معرفتها [١].

هذا مع (١) ما في عدم بيان الامام - عليه السلام - للكليه كى لا يحتاج السائل إلى إعادته السؤال مرارا [٢].

- شرح :

خلاصه: در خبر موافق عامه، صدور یا جهت صدور، مختل است لذا به همان جهت می گوئیم نباید به خبر موافق عامه عمل نمود.

آری اگر شما به مزیتی برخورد نمودید که آن مرجح، سبب شد، اطمینان پیدا کنید که صدور یا جهت صدور خبر مخالفش (٢) مختل باشد، اشکالی در تعدی از مرجحات منصوص به آن مرجح (٣)، نیست (٤) اما شما چگونه می توانید مرجحی با آن ویژگی پیدا کنید؟

[١]- احتمال سوم: احتمال دیگر، این است که ترجیح به مخالفت عامه به خاطر این است که در خبر موافق عامه، باب تقیه، منفتح است - نه از جهت اینکه «حق» در جانب خبر مخالف است - اما به خلاف روایت مخالف عامه که باب تقیه در آن، منسد است و اطمینان داریم به جهت بیان حکم واقعی صادر شده و ...

[٢]- تذکر: صرف نظر از اشکالات ثلاثه قبل، مصنف قدس سره سه اشکال بر «تعدی» از مرجحات منصوص به غیر منصوص ذکر نموده اند (٥).

١: وقتی سائل درباره حدیثین متعارضین از امام علیه السلام سؤال کرد، امام علیه السلام یک

ص: ٢٢١

١- لا- یخفی ان المصنف «قده» بعد الفراغ عن اجوبه الوجوه الثلاثه المذكوره - التي استدل بها على التعدی عن المرجحات المنصوصه - اورد اشکالات ثلاثه عامه على التعدی و جعل كل واحد منها فى الحاشیه - ص / ٢٧٣ - قرینه على الاقتصار على المرجحات المنصوصه ... ر. ك: منتهی الدرایه ٨ / ٢٢٤.

٢- یعنی: خبر فاقد آن مزیت.

٣- نه هر مرجحی.

٤- لکن نمی توان گفت مطلقا به هر مزیتی که موجب اقریبیت به واقع است، تعدی می شود.

٥- به عبارت دیگر اگر قائل به وجوب ترجیح هم بشوید باید به مرجحات منصوص اکتفا نمایند.

و ما فی أمره- علیه السّلام- بالإرجاء بعد فرض التّساوی فیما ذکره من المزايا المنصوصه، من الظهور فی أن المدار فی التّرجیح علی المزايا المنصوصه، كما لا یخفی (۱) [۱].

- شرح :

ضابطه کلی برای او بیان نفرمودند (۲). تا سائل از سؤال مجدد، فارغ شود (۳) و همیشه به آن ضابطه عمل کند یعنی: اگر تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص، جائز می بود، امام علیه السّلام یک ضابطه کلی بیان می فرمودند تا سائل در تمام موارد، طبق آن عمل نماید لذا از این مطلب استفاده می شود که همان مرجحات، خصوصیت و مدخلیت دارند نه هر مرجحی.

[۱]- ۲: بعد از آنکه راوی، دو روایت را از تمام جهات، متساوی فرض کرد- و گفت آن دو روایت از نظر مرجحاتی که شما بیان نمودید، متعادل هستند- امام علیه السّلام امر به توقف نمودند- «فارجع حتی تلقی امامک»- لذا می گوئیم این مسئله هم دلیل بر این است که باید به همان مرجحات منصوص اکتفا نمود و تعدی، جائز نیست.

ص: ۲۲۲

۱- نعم لو قام الاجماع علی ان کل ما یوجب الاقربیه و الاقوائیه لا- بد من الاخذ به فحیث لا بد من التعدی الی کل مزیه توجبهما فی الدلیل من حیث هو دلیل و اما ما لا- یكون كذلك كما اذا كان شهره فتوائیه علی طبق احد الخبرین فلا لعدم ایجابها اقوائیه فی الدلیل من حیث هو دلیل. اللهم الا ان یدعی الاجماع علی ان کل ما یوجب الظن او الوثوق بكون المدلول اقرب الی الواقع و جب الاخذ به فحیث و جب التعدی الی ما یكون كذلك و انی بذلك کله. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲ / ۳۳۰.

۲- مثلاً نفرمودند: «کل ما اقرب الی الواقع» مرجح است.

۳- ابتدا که سائل، سؤال خود را مطرح نمود امام «ع» طبق مقبوله عمر بن حنظله فرمودند: «الحکم ما حکم به اعدلهما ... سپس که سائل سؤال کرد، امام «ع» فرمودند: مجمع علیه و مشهور را اخذ کن، مجدداً که سائل سؤال کرد، حضرت فرمودند:

ثم إنه (١) بناء على التعدى حيث كان فى المزايا المنصوصه ما لا يوجب الظن بذى المزيه و لا أقربيته، كبعض صفات الراوى مثل الأورعيه أو الأفقيه، إذا كان موجبهما مما لا يوجب الظن أو الأقربيه، كالتورع من الشبهات، و الجهد فى العبادات، و كثره التتبع فى المسائل الفقهيه أو المهارة فى القواعد الأصوليه، فلا- وجه للاقتصار على التعدى إلى خصوص ما يوجب الظن أو الأقربيه، بل إلى كل مزيه، و لو لم تكن بموجه [بموجه] لأحدهما، كما لا يخفى [١].

- شرح :

[١]- ٣: بنا بر تعدى از مرجحات منصوص به غير منصوص بايد به هر مرجحى تعدى نمود گرچه آن مزيه، موجب اقربيت خبر به واقع يا ظن به واقع نباشد (٢) و علتش اين است كه در بين مرجحات، افقيت و اورعيت راوى به چشم مى خورد كه آن دو،

ص: ٢٢٣

١- الضمير للشأن و هذا اشارته الى الاشكال الثالث و محصله: ان التعدى عن المرجحات المنصوصه يقتضى الترجيح بكل مزيه و ان لم توجب الظن بالصدور او الواقع و عدم الاقتصار على ما يوجب احدهما كما عن الشيخ «قده» حيث إنه لم يلتزم بهذا التعميم و اقتصر على ما يورث احدهما. توضيح ذلك: ان المرجحات المنصوصه على اقسام اربعه: الاول: ما يوجب الظن بالصدور كالاصدقيه. الثانى: ما يوجب الظن بالاقربيه الى الواقع كموافقه الكتاب و هو المسمى بالمرجح المضمونى. الثالث: ما يوجب قرب ذيهما الى صدوره لبيان الحكم الواقعى كمنخالفه العامه بناء على كون الترجيح بها لاجل صدور الموافق لهم تقيه و هو المسمى بالمرجح الجهتى. الرابع: ما يكون الترجيح به تعبدا محضا من دون ان يوجب ظنا بالصدور او المضمون او الجهه. و لا يخفى ان الغاء خصوصيات هذه المرجحات للتعدى الى غيرها يقتضى التعدى عن كل مرجح منصوص الى مماثله فيتعدى من الاصدقيه الى مثلها مما يوجب الظن بالصدور و من موافقه الكتاب الى مثلها مما يوجب الظن بالاقربيه الى الواقع و من الاورعيه الى مثلها مما لا- يوجب الظن بالصدور و لا- بالواقع. مع ان القائلين بالتعدى لا يلتزمون بهذا التعميم بل يقتصرون فيه على ما يوجب الظن بالصدور او الاقربيه و لا وجه لهذا الاقتصار مع اقتضاء الغاء خصوصيه كل مرجح منصوص تعميم التعدى. ر. ك: منتهى الدرايه / ٢٢٦.

٢- درحالى كه قائلين به تعدى، ملتزم به اين مطلب نيستند.

و توهم أن ما يوجب الظن بصدق أحد الخبرين لا- يكون بمرجح، بل موجب لسقوط الآخر عن الحجية للظن بكذبه حينئذ، فإذن الظن بالكذب لا يضر بحجيه ما اعتبر من باب الظن نوعا، وإنما يضر فيما أخذ في اعتباره عدم الظن بخلافه، و لم يؤخذ في اعتبار الأخبار صدورا و لا ظهورا و لا جهة ذلك [١].

- شرح :

موجب اقربیت یا ظن به واقع نیستند.

سؤال: آیا آن راوی که «اورع» هست یعنی: شب زنده داری می کند و از تمام شبهات مالی و غیر مالی اجتناب می نماید، خبرش اقرب به واقع است؟ به عبارت دیگر: آیا اورعیت راوی، سبب ظن به واقع یا اقربیت خبر به واقع می شود؟

جواب: خیر! آن راوی که اورع هست فرضا با پنج واسطه، روایت را از امام علیه السلام شنیده و آن دیگری هم که اورع نیست با پنج واسطه خبر را از امام علیه السلام شنیده لذا اورعیت، موجبی برای ظن به واقع یا اقربیت خبر به واقع نمی باشد.

سؤال: آیا افقهیت راوی، موجب ظن به واقع یا اقربیت خبر به واقع است؟

جواب: خیر! راوی افقه، آن است که در مسائل فقهی، تتبعات زیادی نموده (۱)، فرضا اقوال سائرین را هم می داند اما این مسئله، موجب ظنّ به واقع یا اقربیت خبر آن راوی به واقع نمی شود.

خلاصه: مرجحاتی داریم که نه سبب ظن به واقع می شود نه موجب اقربیت خبر به واقع لذا اگر کسی قائل به تعدی شد باید به هر مزیتی تعدی نماید- و ترجیح دهد- اعم از اینکه آن مزیت، موجب ظن به واقع یا اقربیت خبر به واقع بشود یا نشود.

[١]- توهم: آن مزیتی که باعث شود انسان ظن به صدق احد الخبرین پیدا کند (٢)، مرجح نیست زیرا ظن به صدق «احد الخبرین» ملازم با ظن به کذب خبر مخالف

ص: ٢٢٤

١- یا اینکه در مسائل اصولی، تتبع نموده و تمام جزئیات مسائل اصول، و فروع استصحاب را می داند و

٢- که فلان خبر از معصوم «ع» صادر شده.

- و معارض- آن هست نتیجتاً وقتی ظن به کذب خبر دیگر، حاصل شد آن خبر به طور کلی از حجیت ساقط می شود(۱) پس شما با یک مزیت، خبری را به خبر دیگر ترجیح ندادید بلکه به آن طریق، یک حجت را از «لا حجت» تمیز دادید.

دفع توهم: الف: فرض کنید، پذیرفتیم که به سبب ظن به صدق «احد الخبرین» ظن به کذب خبر دیگر حاصل می شود لکن سؤال ما این است که: آیا با ظن به کذب، آن خبر از حجیت، ساقط می شود و آیا در حجیت خبر، معتبر است که ظن به خلاف نداشته باشیم؟

در بحث ظن خواندیم که هرچه از باب ظن نوعی، معتبر است(۲) ظن برخلاف، در حجیت آن، قادح نیست.

برای تقریب به ذهن، مطلبی را از جلد چهارم ایضاح الکفایه- ص ۲۰۵- برایتان نقل می کنیم که:

[حجیت ظواهر، مقید به عدم حصول ظن برخلاف نمی باشد: در حجیت ظواهر الفاظ فرقی نمی کند که ظن به خلاف مراد، حاصل بشود یا نشود حتی ظواهر در مورد کسانی که ظن به خلاف مراد متکلم دارند، حجیت دارد مثلاً اگر مولا فرمود «اکرم العلماء» و مخاطب از این عبارت، ظن پیدا کرد که مقصود او از «العلماء» تمام دانشمندان نیست بلکه منظورش علماء عدول است باز هم عموم اکرم العلماء در رابطه با مخاطب حجیت دارد و ظهورش حجت است] زیرا حجیت ظواهر الفاظ از باب ظن نوعی هست و ظن برخلاف در حجیت آن، مضر نیست.

آری ظن برخلاف، وقتی قادح است که در اعتبار و حجیت یک دلیل، قید شده باشد مثلاً گفته باشند: فلان شیء وقتی دلیل است که ظن به خلافش نداشته باشید لکن در

ص: ۲۲۵

۱- به خاطر ظن به کذب.

۲- چیزی که ملاک حجیت آن، ظن نوعی هست.

هذا مضافا إلى اختصاص حصول الظن بالكذب بما إذا علم بكذب أحدهما صدورا، وإلا يوجب [يوجب] الظن بصدور أحدهما لإمكان صدورهما مع عدم إرادة الظهور في أحدهما أو فيهما، أو إرادته تقيه، كما لا يخفى [١].

- شرح :

«ما نحن فيه» فرض ما این است که در حجیت اخبار- چه از نظر صدور(١) چه ظهور(٢) و چه جهت صدور(٣)- ظن برخلاف، قید نشده. در مورد روایت عادل، وظیفه شما این است که قول عادل را تصدیق نمائید و بگوئید از معصوم علیه السلام صادر شده چه ظن به کذب داشته باشید چه نداشته باشید(٤).

اگر فردی روایت زراره را دید و به آن عمل نکرد و عذرش این بود که من ظن شخصی پیدا کرده ام که آن روایت، جعلی و دروغ است، عذرش نزد خداوند متعال، پذیرفته نیست(٥).

خلاصه: اگر قبول هم بکنیم که از ظن به صدق «احد الخبرین» ظن به کذب دیگر حاصل می شود، می گوئیم ظن به کذب در حجیت آن خبر، مضر نیست بلکه هر دو خبر حجیت دارند و ممکن است با مزیتی «احدهما» بر دیگری ترجیح داده شود.

[١]- ب: اصلا قبول نداریم که ظن به صدق «احد الخبرین» ملازم با ظن به کذب خبر دیگر باشد چون ممکن است هر دو روایت از معصوم علیه السلام صادر شده باشد(٦).

«(٧) حتی قطع به صدور، لازمه اش علم به کذب (احد الخبرین) نیست چون ممکن است دو

ص: ٢٢٦

١- اصالت الصدور.

٢- اصالت الظهور.

٣- اصالت الجهات.

٤- چه ظن به صدور داشته باشید چه نداشته باشید.

٥- و همچنین در اصالت الظهور، عدم ظن برخلاف، قید نشده- و کذا اصالت الجهات.

٦- لکن اصالت الظهور یا اصالت الجهات در «احدهما» مختل باشد.

٧- مطالب داخل گیومه، جزء متن کتاب نیست- استاد معظم توضیحا بیان نمودند.

نعم (۱) لو كان وجه التعدى اندراج ذى المزيه فى أقوى الدليلين لوجب الاقتصار على

- شرح :

روایت، مقطوع الصدور و متواتر باشند منتها ظهور یکی اراده نشده باشد (۲) یا احدهما تقيه صادر شده باشد (۳)».

خلاصه: ظن به صدق «احد الخبرين» ملازم با ظن به كذب خبر ديگر نيست مگر در يك مورد كه: اگر خارجا علم اجمالى داشته باشيم كه «احد الخبرين» مجعول است منتها نمى دانيم خبر «الف» مجعول است يا خبر «ب» در اين صورت اگر بعد از علم اجمالى، ظن به صدق احدهما حاصل شد (۴) قهرا ظن به صدق، ملازم با ظن به كذب خبر ديگر است - «... كالظن بانطباق النجس المعلوم اجمالا على احد الإناءين الذين علم اجمالا بنجاسه احدهما حيث ان هذا الظن يلازم مرجوحه احتمال انطباقه على الاناء الآخر...» (۵).

ص: ۲۲۷

۱- استدراك عما اختاره آنفا من انه على التعدى لا- وجه للاقتصار على التعدى الى خصوص ما يوجب الظن او الاقريبه بل نتعدى الى كل مزيه و لو لم يكن موجبه لاحدهما» و حاصل الاستدراك» انه لو كان وجه التعدى من المزاي المنصوصه الى سائر المزاي هو اندراج ذى المزيه تحت القاعده المعروفه و هى وجوب العمل باقوى الدليلين التى تحكم بها العقل كما تقدم فى ذيل مقتضى القاعده الثانويه فى الخبرين المتعارضين بل ادعى الاجماع عليها كما فى كلام جماعه كما سيأتى فى بحث المرجحات الخارجيه فى الفصل الآخر من هذا المقصد الثامن ان شاء الله تعالى لوجب الاقتصار ح فى التعدى على كل مزيه توجب قوه ذيه من حيث دليلته و طريقته الى الواقع لا- التعدى الى كل مزيه و لو لم تكن موجبه لذلك و ان فرض كونها موجبه لاقوائيه مضمونه ثبوتا كما فى المزاي الخارجيه كالشهره فى الفتوى او الاولويه الظنيه و نحوهما فان مثل هذه المزاي و ان كانت هى موجبه لاقوائيه ذيه مضمونا و لكن المنساق من قاعده اقوى الدليلين انما هو الاقوى دليله و طريقه. ر. ك: عنايه الاصول ۹۹ / ۶.

۲- يعنى: اصالت الظهور در آن، مختل باشد.

۳- يعنى: اصالت الجهد در آن، مختل باشد.

۴- ... اذا اوجب المرجح الظن بصدق احدهما فهو لا- محاله مما يوجب الظن بكذب الآخر لا مطلقا. ر. ك: عنايه الاصول ۹۸ / ۶.

۵- ر. ك: منتهى الدرايه ۸ / ۲۳۱.

ما یوجب القوه فی دلیلیته و فی جهه إثباته و طریقته، من دون التعدی إلى ما لا یوجب ذلك، و إن كان موجبا لقوه مضمون ذیه ثبوتا، کالشهره الفتوائیه أو الأولویه الظنیه و نحوهما، فإن المنساق(۱) من قاعده أقوى الدلیلین أو المتیقن منها، إنما هو الأقوی دلالة، كما لا یخفی. فافهم [۱].

- شرح :

[۱]- مصنف قدس سره تاکنون ثابت کردند که اگر کسی قائل به تعدی شود، باید به «کل مزیه» تعدی نماید چه موجب ظن بشود چه نشود.

در بحث فعلی می فرمایند اگر وجه تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص، اخبار و تنقیح مناط نباشد بلکه بگوئید: وجه تعدی به مزایای غیر منصوص، این است که:

اجماع، قائم شده که در خبرین متعارضین «متعینا» باید «اقوی الدلیلین» اخذ شود(۲) در این صورت باید به آن مزیتی اقتضار نمائید که موجب قوت. دلیلیت دلیل می شود(۳)- دلیلیت دلیل هم با سه جهت، قائم می شود: ۱- صدور ۲- ظهور ۳- جهت صدور- پس به هر مزیتی که باعث قوت دلیلیت دلیل شود، اقتضار می کنیم نه مزیتی که موجب قوت دلیلیت دلیل نیست مانند مرجحات مضمونی.

مثال: فرض کنید دو روایت متعارض داریم، یکی می گوید نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است و دیگری می گوید واجب نیست لکن روایتی که می گوید نماز جمعه، واجب است از نظر مضمون با شهرت فتوائی موافق است. در این صورت نمی توان گفت چون شهرت فتوائی «مضمون روایت» را تقویت می کند(۴) با آن، احد الخبرین را بر دیگری ترجیح می دهیم.

ص: ۲۲۸

۱- علیه لقوله لوجب الاقتصار علی ما یوجب القوه فی دلیلیته ... الخ فلا تغفل. ر. ک: عنایه الاصول ۶ / ۱۰۰.

۲- «ذی المزیه» هم تحت اقوی الدلیلین مندرج است.

۳- «من دون التعدی» الی ما لا یوجب ذلك و ان كان موجبا لقوه مضمون ذیه ثبوتا کالشهره الفتوائیه

۴- نه دلیلیت دلیل را- نه صدور، ظهور یا جهت صدور را.

قد عرفت سابقا أنه لا- تعارض في موارد الجمع و التوفيق العرفي، و لا- يعمها ما يقتضيه الأصل في المتعارضين، من سقوط أحدهما رأسا و سقوط كل منهما في خصوص مضمونه، كما إذا لم يكونا في البين، فهل التخيير أو الترجيح يختص أيضا بغير مواردها أو يعمها؟ قولان: أولهما المشهور، و قصارى ما يقال في وجهه: إن الظاهر من الأخبار العلاجية- سؤالا و جوابا- هو التخيير أو الترجيح في موارد التحير، مما لا- يكاد يستفاد المراد هناك عرفا، لا فيما يستفاد و لو بالتوفيق، فإنه من أنحاء طرق الاستفاده عند أبناء المحاره [١].

- شرح :

خلاصه: اگر ملاءك تعدى، این است كه «ذی المزیه» مندرج تحت اقوى الدليلین است باید به مرجحاتی اقتصار نمائیم كه موجب قوت دلیلیت دلیل است- نه مرجحات مضمونی.

قوله: فافهم (١).

فصل: آیا اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی هم می شود یا نه؟

[١]- قبل از بیان پاسخ مسئله مختصرا به ذکر بعضی از مطالب گذشته می پردازیم:

١- ابتدای بحث تعارض گفتیم: در موارد جمع عرفی، مانند «حاکم و محکوم»، «اظهر

ص: ٢٢٩

١- و لعله اشاره الى قوله دلاله و الصحيح كان ان يقول دليله فان المنساق من اقوى الدليلين او المتيقن منها لو كان هو الاقوى دلاله فكيف وجب الاقتصار على ما يوجب القوه في دليته و في جهة اثباته و طريقيته كما صرح به بل وجب الاقتصار على ما يوجب القوه في دلالتة « و يحتمل» ان يكون قوله « فافهم» اشاره الى ضعف قوله من دون التعدى الى ما لا يوجب ذلك و ان كان موجبا لقوه مضمون ذيه كالشهره الفتوائيه او الاولويه الظنيه ... الخ فان الشهره الفتوائيه او الاولويه الظنيه المطابقه لاحد الخبرين المتعارضين ايضا مما يوجب القوه في دليته و في جهة اثباته و طريقيته فيندرج بذلك في اقوى الدليلين كما في المرجحات الداخليه عينا. ر. ك: عنايه الاصول /٦ /١٠٠.

و ظاهر»، «نص و ظاهر» و «وارد و مورود» تعارض نیست.

۲- قبلا- بیان کردیم که مقتضای اصل اولی (۱)، بین خبرین متعارضین، بنا بر طریقت، این است که «احدهما» به طور کلی از حجیت، ساقط می شود (۲) و علتش این است که علم اجمالی به کذب احد الخبرین پیدا می شود لکن گفتیم علم اجمالی مذکور، مانع حجیت دلیل دیگر نیست یعنی: یکی از آن دو قطعا «حجت» و دیگری «لا حجت» است لکن چون روایتی را که علم اجمالی به کذبش داریم، معین نیست (۳) هر دو روایت در خصوص مؤدایشان از حجیت ساقط می شوند.

۳- گفتیم با یکی از آن دو روایت متعارض «لا علی التعمین» می توان قول ثالث را نفی نمود.

جمع بندی: آنچه مقتضای اصل اولی در خبرین متعارضین است، شامل موارد جمع عرفی نیست و علتش را چنین بیان کردیم: عرف در مواردی که جمع عرفی، مطرح است، متحیر نمی باشد.

۴- ضمنا بیان کردیم که مقتضای قاعده ثانوی شرعی در خبرین متعارضین، عدم تساقط است و کأن «اجماعی» هست که باید احدهما را اخذ نمود لکن گفتیم اگر دلیلی بر تعیین داشته باشیم (۴)، معینا طبق همان خبر عمل می کنیم و چنانچه دلیلی بر تخییر باشد در عمل به «احد الخبرین» (۵) مخیر هستیم.

ص: ۲۳۰

۱- و قطع نظر از اخبار علاجیه.

۲- مقتضای قاعده اولی، بنا بر سببیت را هم بیان کردیم- و نیز ر. ک. ص. ۱۶۰.

۳- یعنی: معلوم بالاجمال، قابل انطباق بر هر یک از آن دو می باشد.

۴- مثلا دلیلی بگوید معینا به خبر راجح عمل کنید.

۵- یعنی: چه خبر راجح و چه خبر مرجوح.

تذکر: مصنف قدس سره اخبار (۱) دال بر ترجیح را نپذیرفتند و قائل به تخییر شدند.

سؤال: آیا احکامی را که اخبار علاجیه بیان کرده- از وجوب ترجیح یا تخییر- شامل موارد جمع عرفی هم می شود یا نه به عبارت دیگر: آیا در موارد جمع عرفی، مانند عام و خاص باید به وسیله خاص، عام را تخصیص زد و نباید قائل به تخییر یا وجوب ترجیح شد؟

جواب: «مشهور» این است که اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی نمی شود و در موارد مذکور از نظر عرف تبعیت می کنیم- مثلاً بین عام و خاص، جمع و به هر دو عمل می کنیم.

سؤال: به چه دلیل، مشهور می گویند اخبار علاجیه شامل موارد جمع عرفی نیست؟

جواب: الف: ظهور اخبار علاجیه «سؤالاً و جواباً (۲)» در موارد تعارض است که عرف در آن موارد از فهم مراد، عاجز و متحیر است- از حکم چنان مواردی سؤال شده و ائمه علیهم السلام هم حکم همان موارد را بیان نموده اند.

به عبارت دیگر: تخییر یا ترجیح (۳) در موارد «تخییر» است مثلاً- یک دلیل می گوید نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است لکن دلیل دیگر می گوید حرام است، در این نوع، فروض است که عرف، متحیر می ماند که وظیفه اش عمل به کدام خبر است، نه در آن مواردی که با جمع بین دو دلیل، مراد متکلم را

ص: ۲۳۱

۱- همان اخبار ترجیح که مشروحا نقل و نقد نمودیم- ر. ک: صفحه: ۱۸۵.

۲- ای سؤال الرواه عما اذا ورد جبران متعارضان و جواب الائمة «عليهم السلام» عن ذلك بالعلاج ترجيحاً او تخييراً. ر. ک: الوصول الى كفايه الاصول ۵ / ۳۳۲.

۳- که از اخبار علاجیه استفاده کرده اند.

و يشکل بأن مساعده العرف على الجمع و التوفيق و ارتكازه في أذهانهم على وجه وثيق، لا- يوجب اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع، لصحة السؤال بملا-حظه التحير في الحال لأجل ما يترأى من المعارضه و إن كان يزول عرفا بحسب المآل، أو للتحير في الحكم واقعا و إن لم يتحير فيه ظاهرا، و هو كاف في صحته قطعا [١].

- شرح :

متوجه می شود.

مثال: دلیل عامی وارد شده مانند «اکرم العلماء» و خاصی داریم مانند «یحرم اکرام زید العالم» در این صورت چون دلیل دوم- خاص- نص می باشد، قرینه بر این است که در عام، تصرف و آن را برخلاف ظاهرش (١) حمل کنیم و بگوئیم گرچه «العلماء» جمع محلی به لام است و در عموم ظهور دارد اما از آن، عموم اراده نشده.

تذکر: در مثال مذکور و در مواردی که جمع عرفی وجود دارد، اهل محاوره اصلا تحیری ندارند تا احدهما را بر دیگری ترجیح دهند یا مخیرا به یکی از آن دو عمل نمایند.

خلاصه: اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی نمی شود و مختص غیر آن موارد است.

[١]- اشکال: مساعدت عرف بر جمع بین ادله- در موارد جمع عرفی (٢)- و ارتکازی بودن آن، سبب نمی شود که سؤالات سائین را مخصوص غیر موارد جمع عرفی بدانیم (٣) و ممکن است علتش یکی از این وجوه باشد:

ص: ٢٣٢

١- ظهور «اکرم العلماء» این است که اکرام زید هم واجب است.

٢- که مثلا- بین عام و خاص جمع می کند و در اذهان، مرتکز است که عام را باید بر خاص حمل نمود و همچنین در سائر موارد جمع عرفی.

٣- و همچنین پاسخ امام «ع» را.

مع إمكان (۱) أن يكون لاحتمال الردع شرعا عن هذه الطريقه المتعارفه بين أبناء

- شرح :

۱- در موارد جمع عرفی هم «فی الحال» (۲) تحیر است گرچه مآلا زائل می شود مثلا وقتی اکرم العلماء و لا تکرم زیدا العالم را می شنویم «آنا ما» تحیری هست که آیا زید از عموم عام، خارج شده یا نه البته بعد از تأمل، تحیر مذکور، زائل می شود و انسان متوجه می شود که مثلا باید عام را بر خاص حمل نماید (۳) لذاست که می گوئیم تحیر بدوی مذکور، کافی هست در اینکه از موارد جمع عرفی هم سؤال شود و جواب امام علیه السلام هم شامل آن موارد بشود.

۲- ممکن است سؤال به ملاحظه تحیر سائل در «حکم واقعی» باشد گرچه او در ظاهر، متحیر نیست به عبارت دیگر: در اخبار علاجیه، سؤال از حکم واقعی شیء هست که فرضا شرب تنن که دربارہ اش روایات، معارضه نموده، حکم واقعیتش چیست لذاست که می گوئیم چون در موارد جمع عرفی هم حکم واقعی، معلوم نیست پس سؤال سائل، اعم است از موارد جمع عرفی و غیر جمع عرفی.

خلاصه: تحیر در حکم واقعی کفایت می نماید در صحت سؤال از حکم مطلق

ص: ۲۳۳

۱- « هذا وجه ثالث » لصحة السؤال في موارد الجمع العرفي و هو وجه صحيح و لكنه مع ذلك مما لا يمنع عن انصراف الاخبار العلاجيه كلها سؤالا- و جوابا الي غير موارد الجمع العرفي و ذلك لما تقدم من ان مساعده العرف على الجمع و التوفيق و ارتكازه في اذهانهم على وجه وثيق هو مما يوجب انصراف الاخبار العلاجيه جميعا الي غير موارد الجمع العرفي. ر. ك: عنايه الاصول ۶ / ۱۰۵.

۲- ای فی حال السماع.

۳- « پس سؤال از آن موارد هم صحیح است و چون سؤال، صحیح شد، جواب هم که طبق فرض، عام است پس اخبار، شامل موارد جمع عرفی هم می شود. ». ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئيني ۲ / ۳۱۸.

المحاورة، و جَلَّ العناوين المأخوذة في الأسئلة لو لا كلها يعمها، كما لا يخفى [١].
و دعوى أن المتيقن منها غيرها مجازفه، غايته أنه كان كذلك خارجا لا بحسب مقام

- شرح :

متعارضين گرچه دارای جمع عرفی هم باشند.

[١]-٣- امکان دارد سؤال از این جهت بوده که: شاید برای راوی، احتمال ردع و منع شارع(١) در موارد جمع عرفی، مطرح بوده لذا او «مطلقا» سؤالی از موارد جمع عرفی و سایر موارد که عرف، متحیر نیست، مطرح نموده و امام علیه السلام پاسخ او را بیان نموده اند.

تذکر: اگر تمام سؤالات هم شامل موارد جمع عرفی نشود، اکثر آن ها شامل جمع عرفی می شود مخصوصا که در بعضی از روایات، چنین عباراتی آمده: يتنازعون في الحديثين «مختلفين»، كيف نصنع بالخبرين «المختلفين»، يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقة بحدِيثين «مختلفين»(٢) لذا می گوئیم: عام و خاص اگر متعارض نباشند، مختلف که هستند.

آیا «حدیثان مختلفان» شامل عام و خاص نیست؟

آری! عام و خاص تعارض ندارند اما اختلاف که دارند و همچنین «حاکم و محکوم»، «وارد و مورود» و امثال آن ها- از موارد جمع عرفی- با یکدیگر اختلاف دارند(٣).

ص: ٢٣٤

١- از طریق متعارف بین ابناء محاوره.

٢- البته در بعضی روایات هم کلمه تعارض و متعارض ذکر شده مانند: یأتی عنکم الخبران او الحدیثان «المتعارضان» و

٣- پس ممکن است با بیان مذکور گفت: اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی هم می شود.

- شرح :

[۱]- «(۲) اگر کسی ادعا نماید، قدر متیقن از اطلاقات سؤال ها و جواب ها غیر موارد جمع عرفی است(۳) و با وجود قدر متیقن نمی توان به اطلاق الفاظ تمسک نمود، پاسخ ما این است که ادعای مذکور، جزاف و بدون وجه است زیرا قدر متیقن در مقام تخاطب، مانع تمسک به اطلاق خطاب می شود نه قدر متیقن خارجی(۴) و الا- هر مطلقى دارای قدر متیقن خارجی هست پس نباید به اطلاقش تمسک نمود به عبارت دیگر: ما هم قبول داریم که غیر موارد جمع عرفی، قدر متیقن خارجی سوالات و جواب ها هست اما اینکه غیر موارد جمع عرفی، قدر متیقن در مقام تخاطب و قرینه ای برخلاف اطلاق باشد، ممنوع است».

اما بیان قدر متیقن در مقام تخاطب و قدر متیقن خارجی(۵): «قدر متیقن بر دو گونه است:

الف: قدر متیقن در غیر مقام تخاطب(۶): هر کلی و مطلقى دارای یک قدر متیقن در

ص: ۲۳۵

۱- ای: بالاشکال الذی ذکره بقوله: «و یشکل بان مساعده العرف ... الخ» ينقدح وجه القول الثاني و هو التعميم و اجراء الترجيح و التخيير مطلقا و لو فی موارد الجمع العرفی. و محصل وجه هذا القول هو: شمول اطلاق اخبار العلاج لمورد الجمع العرفی و عدم صلاحیه الانصراف الی غیر موارد الجمع العرفی لتقييد اطلاقها لكون التيقن خارجيا غير مستند الی التخاطب و الانفهام من اللفظ كما مر آنفا. ر. ك: منتهی الدرایه ۸ / ۲۴۳.

۲- آنچه داخل گیومه قرار دارد، متن شرح کفایه، مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی با اندکی تغییر در بعضی از کلمات می باشد. ر. ك: ۳۱۹ / ۲.

۳- یعنی: قدر متیقن، همان مواردی است که بین دو دلیل، تناقض یا تضاد حقیقی باشد- امکان جمع عرفی نباشد.

۴- به زودی در همین بحث به توضیح قدر متیقن خارجی و قدر متیقن در مقام تخاطب می پردازیم.

۵- مطلبی را از ایضاح الکفایه جلد سوم برای شما نقل می کنیم.

۶- کتیقن العادل من قوله: «اکرم عالما» او تیقن الماء الطاهر من قوله: «جئنی بماء» ... ر. ك: عنایه الاصول ۲ / ۳۶۹.

غیر مقام تخاطب است به عبارت دیگر: هر کلی، دارای فرد یا افراد بارز (مسلم الفردیه) است فرضاً قدر متیقن در غیر مقام تخاطب انسان، همان افراد برجسته و مشخصی هست که هیچ گونه ابهام و تردیدی در فردیت آن ها برای انسان، مطرح نیست که این نوع از قدر متیقن (۱)، ارتباطی به بحث ما ندارد و وجودش مضر به انعقاد اطلاق نیست.

ب: قدر متیقن در مقام تخاطب: همان قدر مسلم و متیقن در مقام گفتگو می باشد.

مثال: فرضاً مولائی با عبدش در فضیلت عتق رقبه مؤمنه بحث می کند و روایات آن باب را ملاحظه می نمایند که می گوید: هر کس یک عبد مؤمن را آزاد نماید یا موجبات آزادی او را فراهم کند، فلان مقدار اجر و ثواب دارد حال اگر مولا بعد از آن مباحثه به عبدش بگوید: «اعتق رقبه» بدیهی است که آن فرمان، مربوط به عتق رقبه مؤمنه هست و قدر متیقن در مقام تخاطب، آن را به رقبه مؤمنه سوق می دهد.

سؤال: آیا در این شرایط می توان به اطلاق خطاب مولا تمسک نمود؟

خیر! زیرا اولین شرط تمسک به اطلاق، این است که مولا در مقام بیان باشد لذا می گوئیم: مولائی که در مقام بیان نیست بلکه می خواهد مرادش را اجمالاً- بیان نماید چگونه می توان به اطلاق خطابش تمسک کرد (۲)؟ و شرط دوم تمسک به اطلاق، این است که قرینه ای برخلاف نباشد و شرط سومش این است که قدر متیقن در مقام تخاطب هم نباشد پس اگر در مقام تخاطب، قدر متیقنی بود، نمی توان گفت کلام مولا دارای اطلاق است به عبارت دیگر: اگر عبد به مولایش بگوید: شما فرمودید: «اعتق رقبه» و آن را به ایمان، مقید ننمودید، مولا علیه او احتجاج می نماید که اصل بحث ما درباره

ص: ۲۳۶

۱- که به آن «قدر متیقن به حسب غلبه وجود» هم می گویند- نگارنده.

۲- اطلاق نیست تا به آن تمسک نمود- نگارنده.

اللهم إلا أن يقال (١): إن التوفيق في مثل الخاص و العام و المقيد و المطلق، كان عليه السيره القطعيه من لدن زمان الأئمه عليهم السلام، و هي كاشفه إجمالاً- عما يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفي، لو لا دعوى اختصاصها به، و أنها سؤالاً- و جواباً بصدد الاستعلاج و العلاج- في موارد التحير و الاحتياج، أو دعوى الإجمال و تساوي احتمال العموم مع احتمال الاختصاص، و لا ينافيها [لا ينافيها] مجرد صحه السؤال لما لا ينافي العموم ما لم يكن هناك ظهور أنه لذلك، فلم يثبت بأخبار العلاج ردع عما هو عليه بناء العقلاء و سيره العلماء، من التوفيق و حمل الظاهر على الأظهر، و التصرف فيما يكون صدورهما قرينه عليه، فتأمل (٢) [١].

- شرح :

عتق رقبه مؤمنه بود» (٣).

[١]- مصنف قدس سره درصدد اثبات قول مشهور هستند- يعنى: اخبار علاجيه، شامل موارد جمعى عرفى نيست.

توضيح ذلك: از زمان ائمه عليهم السلام تاکنون سیره عقلا و ابناء محاوره، اين بوده كه بين «عام و خاص»، «ظاهر و اظهر» (٤) و «مطلق و مقيد» جمع مى نمودند، مثلاً مطلق را بر

ص: ٢٣٧

١- هذا اشاره الى دفع الاحتمال الثالث- اعنى كون السؤال عن حكم مطلق التعارض، لاحتمال الردع شرعاً- و هو الذى يكون من وجوه القول بشمول اخبار العلاج لموارد الجمع العرفى و اشاره الى اثبات القول المشهور و هو عدم شمول اخبار العلاج لموارد التوفيق العرفى.

٢- لعله اشاره الى انه- بناء على عموم اخبار العلاج- لا- بد من الالتزام برادعيته للسيره القطعيه التى عليها ابناء المحاوره فى التوفيق العرفيه كسائر السيره القطعيه المردوع عنها بعموم او اطلاق و قطعيتها لا تمنع عن ردع اخبار العلاج لها. فالاولى فى دفع الاشكال منع العموم و دعوى ظهور اخبار العلاج فى خصوص التعارض الحقيقى و عدم الدليل على الردع- عن هذه السيره القطعيه- الذى هو كاف فى امضاءها]. ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٢٤٨، ٢٤٥.

٣- ر. ك: ايضاح الكفايه ٣ / ٥٥١.

٤- يعنى: در موارد جمع عرفى.

مقید و عام را بر خاص حمل می کردند و استمرار سیره مذکور «اجمالاً» کاشف از این است که اخبار علاجیه، تخصیص خورده به عبارت دیگر: گرچه اخبار علاجیه «بلفظها» شامل موارد جمع عرفی هم بشود اما آن سیره قطعیه مستمره اجمالاً کشف می کند از وجود دلیلی که عموم اخبار علاجیه را تخصیص زده است - «... لو لا (۱) دعوی اختصاصها به و انها سؤالاً و جواباً بصدد الاستعلاج و العلاج ...».

اگر قائل به تخصیص هم نشویم یعنی: اگر کسی ادعای اختصاص اخبار علاجیه را به غیر موارد جمع عرفی ننماید، قائل به تخصیص می شویم.

ممکن است کسی از اول، ادعا نماید، موارد جمع عرفی موضوعاً از عموم اخبار علاجیه، خارج است و اخبار مذکور، مختص غیر موارد جمع عرفی می باشد.

سؤال: کسانی که می گویند موارد جمع عرفی «تخصصاً» از اخبار علاجیه، خارج می باشد، دلیلشان چیست؟

جواب: اخبار علاجیه درصدد «استعلاج (۲) و علاج» در موارد «تحریر» و «احتیاج» بوده یعنی: سائل از امام علیه السلام استعلاج نموده و امام علیه السلام علاج را بیان نموده اند منتها باید توجه داشت، استعلاج و علاج در موارد تحریر و احتیاج بوده اما در موارد جمع عرفی، تحریر و احتیاجی نیست تا سائل از امام علیه السلام استعلاج نماید لذاست که می گوئیم موارد

ص: ۲۳۸

۱- هذا اشاره الى وجه القول المشهور الذى افاده بقوله: « و قصارى ما يقال فى وجهه: ان الظاهر من الاخبار العلاجيه ... الخ » و حاصله: ان تخصیص الاخبار العلاجيه انما یصح فیما اذا كان لها عموم یشمل موارد التوفیق العرفی و اما اذا لم یکن لها عموم بان یکون موضوع تلك الاخبار خصوص موارد التحیر- دون غیرها کموارد الجمع العرفی التی لا- یتحیر العرف فی استفاده المراد منها- کان خروج موارد التوفیق العرفی بالتخصیص الذى هو خروج موضوعی لا بالتخصیص. لکن المصنف « قده » منع هذا الوجه بقوله: « و یشکل بان مساعده العرف على الجمع و التوفیق و ارتكازه ... الخ ». ر. ك: منتهی الدرایه ۸ / ۲۴۶.

۲- سؤال سائل، استعلاج می باشد و جواب امام «ع» هم علاج است.

جمع عرفی تخصصا از اخبار علاجیه، خارج است و موضوعا داخل آن نیست (۱).

قوله: «لو لا دعوی اختصاصها به او دعوی (۲) الاجمال و تساوی احتمال العموم مع احتمال الاختصاص ...».

ممکن است ادعا شود اصلا اخبار علاجیه، مجمل است یعنی: احتمال عموم (۳) و احتمال اختصاص اخبار علاجیه به غیر موارد جمع عرفی، مساوی هست «و لا ینافیها (۴)».

ص: ۲۳۹

۱- خلاصه: ممکن است ادعا شود اخبار علاجیه سؤالا و جوابا درصدد استعلاج و علاج بوده و اخبار مذکور، مختص غیر موارد جمع عرفی است لکن اگر کسی این مطلب را نپذیرد- تخصص را قبول نماید- و بگوید سؤال از موارد جمع عرفی هم صحیح است زیرا در آن ها هم تحیر بدوی وجود دارد، می گوئیم: سیره قطعیه عقلائی، اجمالا کاشف از این است که موارد جمع عرفی به وسیله تخصیص از عموم اخبار علاجیه، خارج است. نتیجتا معلوم شد که اخبار علاجیه، رادع طریقه مستمره عقلا نیست و سیره عقلا بر این بوده که عام را بر خاص و مطلق را بر مقید، حمل می نمودند و

۲- معطوف علی «دعوی اختصاصها، و حاصله: ان دعوی التخصیص منوطه بعدم اختصاص ظهور اخبار العلاج بغير موارد الجمع العرفی او بعدم اجمالها الناشئ عن تساوی احتمالی العموم و الاختصاص اذ مع صحه احدی هاتین الدعویین لا مجال لدعوی التخصیص كما هو واضح- لکن المصنف «قده» منع هذه الدعوی بقوله: «و دعوی ان المتیقن منها غیرها ... الخ». ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۲۴۷.

۳- یعنی: محتمل است، اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی هم بشود.

۴- ای: و لا ینافی دعوی الاجمال. و هذا اشاره الی توهم و دفعه. «اما التوهم فهو»: ان صحه السؤال عن مطلق التعارض الشامل للتوفیق العرفی تکشف عن العموم و هو صالح للرادعیه، فدعوی السیره تنافی هذا العموم. «و اما الدفع فمحصله»: ان المنافاه منوطه بظهور اللفظ فی العموم حتی یصلح للرادعیه و مجرد السؤال عن مطلق التعارض لا یتبث العموم لاند صحته اعم من احتمال العموم لكفایه احتمالیه فی صحه السؤال و احتمالیه لا ینافی السیره و لا یردعها. هذا بناء علی ما فی اکثر النسخ حتی المطبوعه اخیرا المصححه علی النسخه الاصلیه المخطوطه بقلم المصنف. و لکن فی نسخه العلامه-- الرشتی «قده»: «و لا ینافیها» بتثیه الضمیر الراجع الی کلتا الدعویین- ای دعوی الاختصاص و دعوی الاجمال- و لا بأس به.

قد عرفت حکم تعارض الظاهر و الأظهر و حمل الأول على الآخر، فلا إشكال فيما إذا ظهر أن أيهما ظاهر و أيهما أظهر، و قد ذكر فيما اشبه الحال لتمييز ذلك ما لا عبره به أصلا، فلا بأس بالإشارة إلى جملة منها و بيان ضعفها: [۱].

- شرح :

[و لا ينافيهما] مجرد صحة السؤال لما لا ينافي العموم ما لم يكن هناك ظهور انه لذلك فلم يثبت (۱) باخبار العلاج ردع عما هو عليه ...».

فصل: مرجحات نوعيه دلاليه

اشاره

[۱]- قبلا (۲) وضع تعارض ظاهر و اظهر، معلوم شد و گفتیم در مواردی که جمع عرفی وجود دارد، احکام تعارض و اخبار علاجیه، جاری نمی شود بلکه ظاهر را بر اظهر (۳) حمل می نمایند (۴) لکن این مسئله در صورتی است که صغرای قضیه، مسلم باشد یعنی:

بدانیم «هذا اظهر و ذاك ظاهر»- مانند مطلق و مقید.

سؤال: اگر در موردی، ظاهر و اظهر برای ما مشتبه بود- مانند: عام و مطلق-

ص: ۲۴۰

۱- هذه نتیجه قوله: «اللهم الا- ان يقال» و محصلها: ان اخبار العلاج اما ظاهره في خصوص التعارض الموجب للتحير عرفا او مجمله و المتيقن منها غير موارد الجمع العرفي او عامه لموارد الجمع العرفي ايضا. و على جميع التقادير تكون موارد التوفيق العرفي خارجه عن حریم تلك الاخبار اما تخصصا كما في الاول و اما تيقنا كما في الثاني و اما تخصيصا كما في الثالث لكشف السيره القطعيه عن المخصص]. ر. ك: منتهى الدرايه ۸ / ۲۴۸- ۲۴۷.

۲- ر. ك: صفحه: ۱۵۰.

۳- و همچنين ظاهر را بر نص، حمل می نمایند.

۴- پس كبرای قضیه، مسلم است.

منها: ما قيل في ترجيح ظهور العموم على الإطلاق، و تقديم التقييد على التخصيص فيما دار الأمر بينهما، من كون ظهور العام في العموم تنجيزيا، بخلاف ظهور المطلق في الإطلاق، فإنه معلق على عدم البيان، و العام يصلح بيانا، فتقديم العام حينئذ لعدم تماميه مقتضى الإطلاق معه، بخلاف العكس(1)، فإنه موجب لتخصيصه

- شرح :

و ندانستيم کدام دليل، ظاهر و کدام اظهر است، حکم مسئله چیست؟

به عبارت ديگر: يك عام و يك مطلق داريم لكن نمی دانيم دلالت عام بر عموم، اظهر است يا دلالت مطلق بر اطلاق؟ آيا با مطلق، عام را تخصيص بزيم يا اينکه به وسيله عام، مطلق را مقيد نمائيم؟

فرض کنيد عامی به صورت «اکرم العلماء» وارد شده- «العلماء» جمع محلی به لام و برای افاده عموم، وضع شده و شامل تمام علما فاسقا کان او عادلا- می شود- و مطلقى، منافی با عام به صورت «لا تکرّم الفاسق» وارد شده- بنا بر اينکه مفرد محلی به لام، افاده عموم ننماید(2) و معنای لا تکرّم الفاسق اين باشد: طبيعت فاسق را اکرام نکن اعم از اينکه عالم باشد يا جاهل - که قهرا بين آن دو، در گير هستيم و بايد بينيم آيا عموم عام، اظهر

ص: ۲۴۱

۱- و يعنى بالعكس تقديم الاطلاق على العام فانه موجب لتخصيص العام اما بلا وجه اى: بلا مخصص او على نحو دائر اذا كان المخصص نفس الاطلاق فان مخصصه الاطلاق للعام يتوقف على تحققه مع العام و تحققه معه يتوقف على مخصصيته له و الا فلا يتحقق معه لارتفاعه بسبب العام و قد تقدم ما يقرب من ذلك في وجه تقدم الامارات على الاستصحاب و انه لو قدم دليل الاصل على دليل الاماره لزم اما التخصيص بلا مخصص او على وجه دائر فتذکر « و من هنا» يتضح ان الدور الذى قد افاده المصنف هو غير الدور الذى قد افاده الشيخ اعلى الله مقامه. « فالشيخ قد ادعى» ان العمل بالاطلاق التعليقى موقوف على طرح العموم التنجيزى فلو كان طرح العموم التنجيزى مستندا الى العمل بالاطلاق التعليقى لدار» و المصنف يدعى» ان مخصصيه الاطلاق للعموم يتوقف على تحققه معه و تحققه معه يتوقف على مخصصيته له و هو دور محال فتدبر جيدا. ر. ك: عنايه الاصول ۱۱۰ / ۶.

۲- و الا اين هم مانند تعارض دو عام می شود.

بلا وجه إلا على نحو دائر. و من أن التقييد أغلب من التخصيص.

و فيه: إن عدم البيان الذى هو جزء المقتضى فى مقدمات الحكمه، إنما هو عدم البيان فى مقام التخاطب لا إلى الأبد، و أغلبيه التقييد مع كثره التخصيص بمثابه قد قيل:

ما من عام إلا و قد خص، غير مفيد، فلا بدّ فى كل قضيه من ملاحظه خصوصياتها الموجهه لأظهره أحدهما من الآخر، فتدبر(1).

- شرح :

است و باید با «اکرم العلماء» اطلاق مطلق را مقید کنیم یا اینکه اطلاق مطلق، اظهر می باشد و باید با اطلاق، عموم را تخصیص بزنییم:

جواب: اموری برای تعیین اظهر از ظاهر، بیان شده که هیچ یک، مورد قبول مصنف قدس سرّه نیست که اینک به توضیح آن می پردازیم.

۱- ترجیح عموم بر اطلاق

[۱]- گفته اند اگر امر، دائر شود بین ظهور عامی و ظهور مطلقى - مانند «اکرم العلماء» و «لا تکرّم الفاسق» - که عام، مقید مطلق باشد یا مطلق، مخصص عام باشد، ظهور عام، اقوا از ظهور مطلق است و دو وجه برای آن، اقامه شده:

الف: وجه اول، این است که ظهور عام - مانند «العلماء» - در عموم به خاطر «وضع»

ص: ۲۴۲

۱- ممکن ان يكون اشاره الى: ان عدم البيان فى مقام التخاطب يتوقف عليه اصل ظهور المطلق فى الاطلاق و اما حجتيه بحيث يصح التمسك به فهى مشروطه بعدم البيان الى الا بد كالمخصص المنفصل فان العام ظاهر فى العموم و لكن حجتيه فى العموم منوطه بعدم ورود مخصص منفصل فالعمل بالمطلق او العام قبل ورود المقيد و المخصص كالعامل بالاصل قبل ورود الدليل فكما انه لا مورد للعمل بالاصل بعد الظفر بالدليل فكذلك العمل بالمطلق او العام بعد الظفر بالمقيد او المخصص. و لعل مراد الشيخ من عدم البيان هو عدم البيان فى مقام التخاطب فى انعقاد اصل الظهور و عدم البيان ابدًا فى حجتيه بقاء لا توقف اصل الظهور عليه فانه مما لا يظن من احد احتمالہ. ر. ك: منتهى الدرايه ۸ / ۲۵۴.

عام است یعنی: واضح، عام را برای عموم وضع نموده و دلالتش تنجیزی است، شرط و قیدی ندارد به خلاف دلالت مطلق (۱) بر اطلاق که تعلیقی و معلق بر تمامیت مقدمات حکمت (۲) است (۳).

یکی از مقدمات حکمت، عدم بیان قید است یعنی: هنگامی مطلق، دال بر اطلاق است که مولا قیدی برای آن بیان نکرده باشد و الا اگر قیدی را بیان نموده باشد، مطلق، دلالت بر اطلاق ندارد (۴).

خلاصه، اینکه دلالت مطلق بر اطلاق، مشروط بر عدم بیان قید است و در محل بحث، «عام» صلاحیت قیدیت دارد و «اکرم العلماء» می تواند «لا تکرم الفاسق» را مقید نماید و بگوید: «لا تکرم الفاسق» مقید به جاهل است پس با وجود عام، مقدمات حکمت در جانب اطلاق، جاری نیست و مقتضی برای اطلاق، محقق نمی باشد.

نتیجه: اگر به عموم عام عمل نمائیم و با آن، دلیل دیگر را مقید کنیم، هیچ گونه محذوری لازم نمی آید. اما اگر در شرائط مذکور، اطلاق را بر عموم عام، مقدم نمائیم و بگوئیم «لا تکرم الفاسق» اطلاق دارد و شامل عالم و جاهل می شود، قهرا «اکرم العلماء» تخصیص خورده و «احد المحذورین» لازم می آید- الف: تخصیص

ص: ۲۴۳

۱- مانند: «الفاسق».

۲- مقدمات حکمت، عبارتند از: الف: مولا- در مقام بیان تمام مراد خویش باشد- نه اجمال یا اهمال. ب: مولا- قرینه ای برخلاف بیان نکرده باشد. ج: قدر متیقن در مقام تخاطب، موجود نباشد- برای توضیح بیشتر ر. ک: ایضاح الکفایه ۳/ ۵۴۸.

۳- باید مقدمات حکمت، جاری شود تا مطلق در اطلاق ظهور پیدا کند.

۴- مثلا در جمله «اعتق رقبه مؤمنه» کلمه رقبه، اطلاق ندارد زیرا مولا قیدش را بیان نموده- قید آن، کلمه مؤمنه است.

بلا مخصص. ب: تخصیص علی وجه الدور.

بیان «دور»: اگر با «لا تکریم الفاسق» بخواهید عموم «اکرم العلماء» را تخصیص بزیند، مستلزم تخصیص «علی وجه الدور» است زیرا تخصیص عام به وسیله اطلاق «لا تکریم الفاسق» متوقف بر این است که مطلق در اطلاق «ظهور» داشته باشد (۱) و اطلاق آن هم متوقف بر این است که عام را تخصیص بزیند و الا اگر عام را تخصیص نزنند، عام برای مطلق به منزله بیان قید می شود و اگر چنین شد، مطلق، دلالت بر اطلاق ندارد پس تخصیص عام به وسیله اطلاق، متوقف بر اطلاق مطلق است و اطلاق آن هم متوقف بر تخصیص است - اگر تخصیص بزیند، مطلق است چنانچه تخصیص نزنند، عام، بیان قید می شود و قهرا اطلاق از بین می رود.

قوله: «و فيه ان عدم البيان الذي هو جزء المقتضى ...».

رد وجه اول: اینکه گفتید دلالت عام بر عموم، تنجیزی و بدون شرط است و دلالت مطلق بر اطلاق، تعلیقی و معلق بر عدم بیان قید می باشد، پاسخ این است که: ظهور مطلق در اطلاق، مشروط به عدم بیان قید است لکن باید توجه داشت که: مقصود از «عدم بیان» - که جزء مقدمات حکمت است - عدم بیان در مقام مخاطب است یعنی:

نباید «لا تکریم الفاسق» در حال خطاب، قیدی داشته باشد (۲) نه «الی الا بد» (۳). اما اگر ابتدا «لا تکریم الفاسق» صادر شد و بعدا هم «اکرم العلماء» صادر گشت و عموماً شامل عالم فاسق و غیر فاسق شد، مضرر به ظهور مطلق در اطلاق نیست زیرا اطلاق برای جمله

ص: ۲۴۴

۱- و الا صلاحیت تخصیص ندارد.

۲- تا اینکه دارای اطلاق باشد.

۳- فرضاً اگر روز شنبه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» صادر شد و هیچ قیدی در حین صدور نداشت، می گوئیم در اطلاق، ظهور دارد حال اگر روز بعد، قیدی برای آن ذکر شد، ضربه ای به اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» وارد نمی شود و چنانچه در قیدی تردید نمائیم به اطلاقش تمسک می نمائیم.

«لا تكرم الفاسق» منعقد شد (۱) - چون در حین تخاطب، قیدی نداشت - پس هم مطلق در اطلاق، ظهور دارد (۲) و هم عام در عموم، دارای ظهور است و هر دو یکسان می باشند.

تذکر: از آنچه اکنون ذکر کردیم، پاسخ سائر مطالب (۳) از جمله، مسأله «دور» برای شما مشخص شد زیرا تمام آن ها متوقف بر این مسئله بود که: ظهور عام، تنجیزی و ظهور مطلق، تعلیقی است.

قوله: «و من ان التقييد اغلب من التخصيص».

ب: وجه دوّم برای تقدیم عام بر مطلق، این است که: تقييد مطلقات بیش از تخصیص عمومات است (۴) به عبارت دیگر: کثرت تقييد، قرینه بر این است که در «ما نحن فيه» مطلق را مقید نمائیم نه اینکه قائل به تخصیص شویم.

رد وجه دوم: «اولا» غلبه، ممنوع و فاقد ثمره می باشد.

چگونه می گوئید تقييد مطلقات، بیش از تخصیص عمومات است درحالی که گفته اند و مشهور شده: «ما من عام الا و قد خص».

برفرض ثبوت، موجب قطع به ظهور عام و اظهریت آن، نمی شود و ظنّ حاصل از آن هم که حجیت ندارد پس وجه دوم هم مردود است.

نتیجه: در هر مورد باید به خصوصیات و قرائن مقام، توجه نمود اگر «اظهریت» احدهما بر دیگری معلوم شد، همان را مقدم می نمائیم و الا باید به قواعد باب تعارض رجوع نمود - علی ما یأتی تفصیله إن شاء الله.

ص: ۲۴۵

۱- یعنی: در اطلاق، ظهور پیدا کرد.

۲- و ظهور مطلق هم تنجیزی هست.

۳- که در توضیح وجه اول بیان کردیم.

۴- پس باید «مشکوک» بر غالب، ملحق شود.

و منها: ما قيل فيما إذا دار بين التخصيص و النسخ- كما إذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص، حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصا أو يكون العام ناسخا، أو ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصا للعام، أو ناسخا له و رافعا لاستمراره و دوامه- في وجه تقديم التخصيص على النسخ، من غلبه التخصيص و ندره النسخ.

و لا- يخفى أن دلالة الخاص أو العام على الاستمرار و الدوام إنما هو بالإطلاق لا بالوضع، فعلى الوجه العقلي في تقديم التقييد على التخصيص كان اللازم في هذا الدوران تقديم النسخ على التخصيص أيضا(1)، و إن غلبه التخصيص إنما توجب أقوائه ظهور الكلام في الاستمرار و الدوام من ظهور العام في العموم إذا كانت مرتكزه في أذهان أهل المحاوره بمثابة تعدد من قرائن المكتنفه بالكلام، و إلّا فهي و إن كانت مفيده للظن بالتخصيص، إلا أنها غير موجهه لها، كما لا يخفى [1].

- شرح :

٢- دوران امر، بين تخصيص و نسخ

[1]- مصنف قدس سرّه در ما نحن فيه دو مورد را ذکر کرده اند:

١- اگر خاصی- مانند يحرم اكرام زید- وارد شود، وقت عمل به آن فرارسد و مكلفين به خاص هم عمل نمایند لكن بعد از حضور وقت عمل به خاص، عامی- مانند: اكرم العلماء- از طرف مولا صادر شود، در فرض مذکور، امر، دائر است بين اینکه عام، ناسخ خاص باشد(٢) یا اینکه خاص قبلی، مخصص عام باشد یعنی: اكرام تمام علما- غير از زید-

ص: ٢٤٦

١- فان ظهور العام عندهم وضعی منجز و ظهور الخاص في العموم الا زمانی ظهور اطلاقى معلق فلو كان العام ناسخا للخاص يلزم الاخذ بالظهور الاقوى المنجز بخلاف ما اذا جعل الخاص مخصصا و شارحا فانه يلزم ح تقديم الظهور الاطلاقى على الوضعى. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٢/ ٣٣٣.

٢- یعنی: بگوئیم: تا امروز، اكرام زید، حرام بود ولی از این به بعد، اكرام زید هم مانند اكرام سائر علما واجب است.

واجب است اما اکرام زید به حرمت خود، باقی هست.

در فرض مذکور، دو ظهور داریم و معلوم نیست کدام اظهر است و کدام ظاهر.

یک ظهور، مربوط به «اکرم العلماء» می باشد، «العلماء» جمع محلی به لام و دال بر عموم است و یک ظهور، مربوط به «یحرم اکرام زید» می باشد، ظهور آن در استمرار و دوام حکم است یعنی ظهورش این است که: حرمت اکرام زید، مستمر و ابدی است.

باید بررسی نمود که آیا ظهور خاص بر استمرار، اقوا و اظهر است یا دلالت و ظهور عام بر اکرام تمام علما اظهر می باشد.

اگر عموم عام، اظهر باشد باید عمومش محفوظ بماند و حکم خاص را نسخ نماید و چنانچه ظهور خاص در استمرار و دوام، اظهر باشد باید حکم خاص را استمرار دهیم و قائل به حرمت اکرام زید باشیم و قهرا عام را تخصیص بزنیم.

نتیجه: در فرض مزبور، ظاهر و اظهر، مشتبه است و معلوم نیست کدام ظاهر و کدام اظهر است (۱).

۲- فرض کنید ابتدا عامی وارد شده، وقت عمل به آن هم فرا رسیده و مکلفین، طبق آن عمل نموده اند لکن بعد از حضور زمان عمل به عام، خاصی به صورت «لا تکرم زیدا العالم» وارد شده. در فرض مذکور هم امر، دائر بین نسخ و تخصیص است به این نحو که:

معلوم نیست آیا «لا تکرم زیدا العالم» مخصص عام است که اگر مخصص باشد، معنایش این است که از ابتدا اکرام زید عالم، واجب نبوده لکن ما خیال می کردیم اکرامش واجب است به عبارت دیگر: زید از اول تحت «اکرام العلماء» نبوده. اما اگر خاص، ناسخ عام باشد معنایش این است: تا امروز اکرام تمام علما- از جمله، زید- واجب بوده ولی از امروز وجوب اکرام زید، نسخ شده پس دوران امر، بین ناسخیت خاص و مخصصیت

ص: ۲۴۷

۱- یا اینکه هر دو مساوی هستند.

خاص است- آیا خاص، ناسخ عام است یا مخصص آن(۱)؟

تذکر: دو(۲) ظهوری که با یکدیگر متعارض هستند در عام، ملحوظ است نه در خاص.

دو ظهور در جانب عام وجود دارد- ظهور در عموم و ظهور در استمرار- و ما باید از «احدهما» رفع ید نمائیم یا از عموم افرادش صرف نظر نمائیم و بگوئیم زید از ابتدا از نظر حکم اکرام، داخل اکرم العلماء نبود و خاص بعدی، مخصص عام است یا اینکه بگوئیم خاص، ناسخ است یعنی: عموم «اکرم العلماء» را حفظ نمائیم و بگوئیم: اکرام تمام علما- حتی زید- واجب بود منتها از امروز(۳) و جوب اکرام زید، نسخ شد.

بعضی گفته اند: تخصیص بر نسخ، مقدم است باید عام را تخصیص زد و از عموم، رفع ید نمود و استمرار حکم را رعایت کرد و دلیلشان «کثرت تخصیص و قلت نسخ» است یعنی: کثرت تخصیص، سبب تضعیف دلالت عام بر عموم می شود(۴). پس کأنّ دلالت بر استمرار حکم، اظهر از دلالت عام بر عموم است لذا باید مرتکب تخصیص شد نه نسخ- دلالت دلیل بر دوام و استمرار، اقوا و اظهر از دلالت عام بر عموم است.

مصنف قدس سرّه: کسانی که در تعارض عام و مطلق، تقیید مطلق را ترجیح می دادند(۵)، دلیل یا وجه عقلی که اقامه نمودند، این بود: دلالت عام بر عموم، تنجیزی اما دلالت مطلق بر اطلاق، تعلیقی و معلق بر عدم بیان قید است.

ص: ۲۴۸

-
- ۱- سؤال: ثمره بین نسخ و تخصیص چیست؟ پاسخ سؤال را در جلد سوم ایضاح الکفایه صفحه ۵۲۳ بیان کردیم.
 - ۲- ظهور «اکرم العلماء» در عموم افراد و ظهور آن در استمرار و جوب اکرام تمام علما.
 - ۳- یعنی: بعد از ورود خاص.
 - ۴- کأنّ چندان اطمینانی به عموم عام نیست.
 - ۵- و می گفتند: باید مطلق را مقید و عموم عام را حفظ نمود.

طبق همان دلیل در بحث فعلی (۱) هم باید مرتکب نسخ شوند نه تخصیص زیرا دلالت دلیل بر استمرار (۲) به سبب اطلاق است (۳) و اگر به سبب اطلاق شد، معلق بر عدم بیان قید است و چنانچه معلق بر عدم بیان باشد، عین همان کلام قبل در «ما نحن فیه» جاری می باشد، ممکن است در محل بحث، وجود عام، بیان قید باشد وقتی بیان قید شد پس مقتضی برای اطلاق وجود ندارد نتیجتاً مقتضی برای استمرار، محقق نیست. خلاصه، اینکه طبق دلیل قبل در بحث فعلی باید نسخ را بر تخصیص، مقدم نمود- یعنی: به وسیله عام، خاص قبلی را نسخ می کنیم و همچنین به وسیله خاص بعدی، عام قبلی را نسخ می نمائیم.

تذکر: آنچه را اخیراً ذکر کردیم در رابطه با دلیل قبل بود.

اما راجع به مسأله کثرت تخصیص و قلت نسخ: ما هم قبول داریم که کثرت تخصیص، باعث می شود، دلالت عام بر عموم، ضعیف شود لکن باید توجه داشت شرطش این است که در ذهن اهل محاوره، چنان باشد به طوری که کثرت تخصیص، قرینه شود بر این که عام، تخصیص خورده- یعنی: قرینه ای محفوف به کلام باشد.

اگر همه، کثرت تخصیص و قلت نسخ را بدانند به نحوی که دلالت عام بر عموم در نظر آن ها ضعیف شود، مسئله، مورد قبول است و الا- کثرت تخصیص و قلت نسخ- در عالم واقع- سبب نمی شود دلالت عام بر عموم در نظر عرف و اهل محاوره، تضعیف شود.

خلاصه: کثرت تخصیص و قلت نسخ، وقتی باعث اقوایت و اظهاریت «استمرار» می شود که در نظر اهل محاوره، مرتکز شود به نحوی که خودش یک قرینه محفوف به کلام باشد تا بتوان گفت دلالتش بر استمرار، اظهار از دلالت عام، بر عموم است.

ص: ۲۴۹

۱- که امر، دائر بین نسخ و تخصیص است.

۲- چه در جانب عام و چه در جانب خاص.

۳- نه «بالوضع».

ثم إنه بناء على اعتبار عدم حضور وقت العمل في التخصيص، لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، يشك الأمر في تخصيص الكتاب أو السنه بالخصوصات الصادره عن الأئمه عليهم السّلام، فإنها صادره بعد حضور وقت العمل بعموماتها [بعموماتهما] و التّزام نسخها [نسخهما] بها و لو قيل بجواز نسخهما بالروايه عنهم عليهم السلام كما ترى [١].

- شرح :

تخصیص عمومات کتاب و سنت

[١]- در تخصیص، عدم حضور وقت عمل به عام، معتبر است فرضاً اگر وقت عمل به عامی - مانند: اکرم العلماء - ده روز پیش بوده لکن امروز بخواهیم برای آن، مخصیصی - مانند: لا تکرم زیدا العالم - ذکر نمائیم، مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت (١) و قبیح است.

پس لازم است که مخصیص هر عام، قبل از حضور وقت عمل به آن صادر شود (٢).

با توجه به مقدمه مذکور، اشکالی مطرح شده که اینک به بیان آن می پردازیم:

بیان اشکال: عمومات فراوانی در کتاب، وارد شده (٣) لکن اخبار خاصی هم ده ها سال بعد، از لسان ائمه علیهم السّلام - بعد از حضور وقت عمل به آن عمومات - صادر شده که اگر بنا باشد، آن اخبار، مخصیص عمومات باشند، مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت و قبیح است پس لا بد آن اخبار خاصه در حکم ناسخ است و حال آنکه بناء علما و اصحاب بر نسخ نیست - و لو قيل بجواز نسخهما [ای الکتاب و السنه] بالروايه عنهم عليهم السّلام كما ترى (٤) - بلکه آن اخبار خاصه را مخصیص عمومات قرآن - یا سنت نبوی - می دانند.

ص: ٢٥٠

١- الف: بناء على اشتراط التخصيص بورود الخاص قبل زمان العمل بالعام. ب: زيد، حکما تحت « اکرم العلماء » نبوده فرضاً ده روز، مورد تکریم واقع شده اما امروز مولا فرموده: لا تکرم زیدا.

٢- و الا اگر بعد از زمان عمل به عام، صادر شود، لا بد آن خاص، ناسخ عام است نه مخصیص.

٣- و همچنین عموماتی از لسان نبی مکرم « ص » صادر شده.

٤- للزوم کثره النسخ ح و هو خلاف فرض القله. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ٢ / ٣٣٤.

فلا- محييص في حله من أن يقال: إن اعتبار ذلك حيث كان لأجل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، و كان من الواضح أن ذلك فيما إذا لم يكن هناك مصلحه في إخفاء الخصوصات أو مفسده في إبدائها، كإخفاء غير واحد من التكليف في الصدر الأول، لم يكن بأس بتخصيص عموماتها بها، و استكشاف أن موردها كان خارجا عن حكم العام واقعا و إن كان داخلا فيه ظاهرا، و لأجله لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنى رفع اليد بها عن ظهور تلك العمومات بإطلاقها في الاستمرار(1) و الدوام أيضا، فتفتن(2) [1].

- شرح :

خلاصه: اگر آن اخبار خاصه، مخصص باشند، مستلزم تأخير بیان از وقت حاجت است و اگر بگوئید ناسخ هستند برخلاف بناء علما و اصحاب است- لبعده النسخ الكثير في الشريعة الواحد(3).

[1]- جواب: اینکه عدم حضور وقت عمل به عام در تخصیص، معتبر می باشد به خاطر این است که تأخیر بیان از وقت حاجت، قبیح می باشد لکن باید توجه داشت که «قبح» وقتی محقق است که در اخفاء تخصیص، مصلحتی نباشد یا در اظهار آن مفسده ای وجود نداشته باشد.

مثال: فرض کنید «اکرم العلماء» صادر شده اما در «عالم واقع»، زید عالم «حکما» خارج از تحت عام است لکن بیان این مسئله، دارای مفسده شدیدی هست یا اینکه در

ص: ۲۵۱

۱- متعلق ب «ظهور» و الباء فی «باطلاقها» للسببیه و متعلق ب «ظهور» ایضا، یعنی: رفع اليد بسبب الخصوصات عن ظهور العمومات فی الاستمرار الثابت بسبب اطلاقها الازمانی لما مرّ من ان للعام ظهورا وضعیا فی الافراد و اطلاقیا فی الاحوال و الازمان و الخصوصات الواردة بعد العام ترفع اطلاقه الازمانی.

۲- لعله اشاره الى ضعف الوجه الثانی و هو النسخ بالمعنی المزبور لانه تخصیص حقیقه، ای: بیان الحكم الواقعی الذی هو مؤدی الخاص اذ المفروض ان العام لم یکن مرادا جدیا- و حکما واقعا فعليا- حتی ینسخ بالخاص بل كان العمل به مبنا علی اصاله. العموم] ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۲۶۴.

۳- ر. ک: کفایه الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲ / ۴۰۵.

اخفاء این امر(۱)، مصلحت بالاتری نهفته است که در این موارد(۲) اگر مولا تخصیص را به تأخیر اندازد، هیچ قبیحی لازم نمی آید(۳) نتیجتاً با بیان مذکور، آن اشکال، دفع می شود و امکان دارد اخبار خاصی که بعد از زمان عمل به عام، صادر شده، مخصص باشد و تأخیر بیان از وقت حاجت هم ضرری نداشته باشد زیرا شاید در اخفاء آن، مصلحت اقوائی بوده که اینک بسیاری از احکام تدریجاً بیان شده و در صدر اسلام، مصلحتی در اظهار آن نبوده پس به برکت اخبار صادره از ائمه علیهم السلام معلوم می شود آن افراد از اول، از تحت عام، خارج بوده و عام، مخصص بوده و آن افراد در واقع، مراد نبوده اند(۴).

تذکر: با توجه به همان مسئله- که محتمل است مصلحت در اخفاء مخصص بوده و یا... ممکن است، قائل شد که آن اخبار خاصه، ناسخ عمومات کتاب و سنت باشند یعنی: تا زمان ظهور اخبار، آن افراد در حکم عام، داخل بوده اند- به ملاحظه مصلحت در اخفاء یا مفسده در اظهار- لکن به واسطه اخبار خاصه وارده در لسان ائمه علیهم السلام نسخ، تحقق پیدا کرده یعنی: آن حکم، منقطع شده- استمراری که از آن فهمیده می شد به واسطه اخبار، مرتفع شد.

سؤال: تفاوت آن نسخ با آن تخصیص چیست؟

تفاوتش این است که: در مورد تخصیص، کشف می شود که خاص از اول، مراد نبوده و حکم عام، ظاهری بوده لکن بعداً کشف خلاف شده. به خلاف نسخ که حکم واقعی آن

ص: ۲۵۲

۱- یعنی: مسأله تخصیص.

۲- یعنی: در مواردی که: در تأخیر بیان، یک مصلحت اقوا یا در اخفاء آن مفسده ای هست.

۳- بحث ما در مقام ثبوت است نه اثبات.

۴- گرچه عام ظاهراً- تا وقتی مخصص، معلوم نبوده- شامل آن افراد هم بوده است.

فرد(۱) در حقیقت، همان بوده و کشف خلافی محقق نشده فتأمل جيدا.

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی در پایان بحث مذکور، چنین فرموده اند:

حاصله ان جعلها مخصصه للعمومات و ان كان ينافى قاعده قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة في ابتداء النظر الا ان المبرهن عليها في محلها انها فيما لم تقتضى المصلحه تأخيرها عن وقت الحاجة و العمل و الا فلا قبح فيه اصلا فيكون تكليف الناس ما يقتضيه ظواهر الكتاب و السنه اتكالا على الاصول اللفظيه و لا غرو فيه اصلا فانه كما اقتضت المصلحه بدرجة احكام الاسلام و الرجوع الى الاصول العقلية قبل البيان حتى ورد انهم في صدر الاسلام ما كانوا مكلفين الا بالتوحيد و اعتقاد الرساله في مره عشرين سنين كذلك اقتضت تأخير البيان الصوارف عن زمان العمل بالظواهر و التأمل في الآثار و الاخبار يوجب القطع بذلك فانه رب عام نبوى و خاص عسكري و لا سيما ما دل على ان الحجج المنتظر عجل الله فرجه اذا ظهر يحكم ببطون كلام الله و ربما بما انطوت عليه صحيفه فاطمه عليها السلام كما يظهر من روايه جابر و غيرها و ما ورد في اخفاء على عليه السلام ما جمعه من الآيات ضروره عدم نسخ الدين في زمان ظهوره عليه السلام فليس الوجه في ذلك الا ان الائمة كانوا مأمورين باظهار ما اظهروه في ازمته على حسب ما تقتضيه المصلحه الا ان هذا الوجه كما يصحح التخصيص يصحح النسخ ايضا بالتزام ايداع النبى صلى الله عليه و آله النسخ عند الامام عليه السلام كى لا ينافى تكميل الدين في زمان النبى صلى الله عليه و آله و كونه الوصى حافظا لما بلغه الرسول صلى الله عليه و آله فلا يحصل لنا القطع ح باغلبه التخصيص لكن بناء الفقهاء على الحمل على التخصيص دون النسخ ثم ان ما ذكر لا يختص بالمخصصات المذكوره بل يجرى في جميع الصوارف المتأخره عن ازمته العمل بالظواهر(۲).

ص: ۲۵۳

۱- و لو واقعى ثانوى.

۲- ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲ / ۳۳۴.

لا إشكال في تعيين الأظهر لو كان في البين إذا كان التعارض بين الاثنين، واما إذا كان بين الزائد عليهما فتعيينه ربما لا يخلو عن خفاء، و لذا وقع بعض الأعلام في اشتباه و خطأ، حيث توهم أنه إذا كان هناك عام و خصوصات و قد خصص ببعضها، كان اللازم ملاحظه النسبه بينه و بين سائر الخصوصات بعد تخصيصه به، فر بما تنقلب النسبه إلى عموم و خصوص من وجه، فلا بد من رعايه هذه النسبه و تقديم الراجح منه و منها، أو التخيير بينه و بينها لو لم يكن هناك راجح، لا تقديمها عليه، إلا إذا كانت النسبه بعده على حالها [١].

- شرح :

فصل: در انقلاب نسبت

[١]- تذکر: قبلا به نحو تفصیل بیان کردیم که اگر دو دلیل با یکدیگر متعارض اما احدهما «اظهر» باشد، اشکالی در تعیین اظهر وجود ندارد یعنی: اظهر بر ظاهر، مقدم می شود- ظاهر را بر اظهر، حمل می نمایند- لکن این مسئله در صورتی است که تنافی، بین «دو دلیل» باشد نه بیش از دو دلیل.

اگر تعارض، بین بیش از دو دلیل باشد- مثل اینکه یک عام و دو خاص باشد- تعیین اظهر «لا یخلو عن خفاء»، محل اشکال واقع شده و برای بعضی از اعلام (١)، اشتباه و خطائی هم رخ داده زیرا ایشان توهم نموده اند که فرضا اگر یک عام و دو خاص داشته باشیم که با یکدیگر متعارضند و آن عام به وسیله یکی از دو خاص، تخصیص خورده باشد در این صورت، لازم است که نسبت عام مخصّص (٢) را با خاص دیگر ملاحظه نمود چون ممکن است نسبت بین آن عام و خاص دیگر، منقلب شده باشد (٣).

ص: ٢٥٤

١- المراد من بعض الاعلام الذي وقع في اشتباه و خطأ هو بعض معاصري الشيخ اعلى الله مقامه و الظاهر انه النراقي رحمه الله. ر. ك: عنایه الاصول ١١٨ / ٢.

٢- یعنی: عام بعد از تخصیص نه قبل از تخصیص.

٣- یک عام داشتیم و دو خاص که نسبت بین عام و هریک از خاصین، عموم و خصوص مطلق -- بود، وقتی عام را با یکی از آن دو خاص، تخصیص زدیم، «بعض الاعلام» می گوید در این حالت باید نسبت عام تخصیص خورده را با خاص دیگر ملاحظه نمود به عبارت دیگر: باید نسبت بین آنچه در تحت عام، باقی مانده با خاص دیگر ملاحظه شود چون امکان دارد، نسبت، منقلب شده باشد.

مثال: آن سه دلیل متعارض - عام و دو خاص - را به ترتیب، چنین فرض کنید: الف:

اکرم العلماء. ب: لا تکرم الفساق من العلماء. ج: لا تکرم النحویین من العلماء.

قبل از تخصیص، نسبت بین دلیل «الف» و «ب» عموم و خصوص مطلق است و همچنین نسبت بین دلیل الف و ج هم عموم و خصوص مطلق می باشد. فرض کنید، عام مذکور را با «لا تکرم الفساق من العلماء» تخصیص زدیم و گفتیم مقصود از «العلماء» علماء عدول است و علماء فاسق، تحت اکرم العلماء نیستند. اکنون که می خواهیم اکرم العلماء را با خاص دیگر - یعنی: لا تکرم النحویین - نسبت سنجی نمائیم، بعضی الاعلام توهم نموده و فرموده اند باید نسبت بین عام تخصیص خورده و لا تکرم النحویین را ملاحظه نمود و بدیهی است که نسبت بین «اکرم العلماء» بعد از تخصیص (۱) و «لا- تکرم النحویین» عموم و خصوص من وجه است یعنی: بعد از تخصیص فقط علماء عدول، تحت «اکرم العلماء» می باشد و نسبت بین آن و بین «لا تکرم النحویین» عموم و خصوص من وجه است یعنی: نسبت بین آن دو، قبل از تخصیص، عموم و خصوص مطلق بود لکن بعد از تخصیص عام با خاص اول، نسبت بین عام مخصص و «لا تکرم النحویین»، به عام و خاص من وجه، منقلب شد چون دارای دو ماده افتراق و یک ماده اجتماع هستند. عالم نحوی فاسق، مشمول لا تکرم النحویین است نه اکرم العلماء (۲) و عالم عادل غیر نحوی - فقیه عادل - مشمول اکرم العلماء می باشد و در یک مورد هم متعارضند

ص: ۲۵۵

۱- به فساق علما.

۲- چون فرض ما این است که اکرم العلماء به فساق، تخصیص خورده و فساق از تحت آن، خارج شده اند.

و آن: عالم عادل نحوی می باشد یعنی: اکرم العلماء العدول می گوید باید او اکرام شود اما لا تکرم النحویین می گوید نباید او اکرام شود.

همان طور که مشاهده نمودید، قبل از تخصیص (۱)، نسبت، عموم و خصوص مطلق بود لکن بعد از تخصیص، نسبت، به عموم و خصوص من وجه، منقلب شد- نتیجتاً باید همین نسبت را رعایت نمود- و بدیهی است که «ظاهر» و «اظهر» هم نداریم بلکه عامین من وجه از نظر ظهور، مساوی هستند و باید دید کدامیک راجح است، همان را مقدم داشت و چنانچه راجح در میان نباشد در عمل به عام یا خاص دیگر مخیر هستید.

تذکر: بعضی الاعلام فرموده اند: مگر اینکه بعد از تخصیص، نسبت، منقلب نشود (۲) که در این صورت «خاص» اظهر و عام، ظاهر است و به وسیله خاص، عام را تخصیص می زنیم.

مثال: فرض کنید یک عام و دو خاص به این صورت داریم: الف: اکرم العلماء.

ب: لا تکرم النحویین. ج: لا تکرم الاصولیین.

سه دلیل مذکور، با یکدیگر متعارضند که نسبت بین آن عام و هر یک از دو خاص، قبل از تخصیص، عموم و خصوص مطلق است و چنانچه عام مذکور را با یکی از خاصین، تخصیص بزینم باز هم نسبت، همان عموم و خصوص مطلق است یعنی: نسبت، منقلب نمی شود که در فرض مذکور، هم با خاص «ب» می توان عام را تخصیص زد و هم با خاص «ج»- هر دو خاص، نسبت به عام «اظهر» هستند.

آنچه را بیان کردیم کأنّ اجمال و خلاصه ای از فرمایش بعضی الاعلام بود لکن مصنف، آن را رد نموده اند که اینک به توضیح آن می پردازیم.

ص: ۲۵۶

۱- به وسیله خاص «ب».

۲- یعنی: نسبتی که قبل از تخصیص، بین عام و این خاص بود، به قوت خود باقی باشد.

و فيه: إن النسبه إنما هي بملاحظه الظهورات، و تخصيص العام بمخصص منفصل و لو كان قطعيا لا ينتمى به ظهوره، و إن انتم به حجيته، و لذلك (١) يكون بعد التخصيص حجه في الباقي، لأصالة عمومه بالنسبه إليه (٢) [١].

- شرح :

[١]- اشكال: در محل بحث با يك عام و دو خاص، مواجه هستیم که هر کدام دارای يك ظهور هستند و تعارض، بين «ظهورات» آن ها هست نتیجتا وقتی «اکرم العلماء» را با «لا- تکرم الفساق من العلماء» تخصيص زدیم و فساق را از تحت آن خارج نمودیم، باز هم اکرم العلماء در «عموم» ظهور دارد (٣). منتها بعد از تخصيص، «حجیت» ظهور مذکور، فرق می کند یعنی: دیگر «اکرم العلماء» نسبت به فساق، حجیت ندارد نه اینکه اصلا در فساق «ظهور» نداشته باشد زیرا فرض ما این است که: تخصيص به وسیله مخصص منفصل (٤)، صورت گرفته- نه متصل (٥)- یعنی: به مجرد اینکه عام، صادر شد، ظهورش هم

ص: ٢٥٧

- ١- ای و لاجل عدم انتمام ظهوره بذلك.
- ٢- فلا- بدّ و ان يلاحظ النسبه بينه و بين سائر الخصوصيات من حيث ذاته لا- من حيث كونه مخصصا]. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ٢ / ٣٣٦.
- ٣- شامل عالم عادل و فاسق می شود.
- ٤- به خلاف مخصص متصل، مثلا اگر مولا بگوید: «اکرم العلماء الا الفساق» از ابتدا ظهور عام مذکور فقط در علماء غیر فاسق است یعنی: مخصص متصل، مانع انعقاد ظهور عام در عموم می شود به خلاف مخصص منفصل، مثلا اگر مولا بگوید «اکرم العلماء» سپس بفرماید «لا- تکرم الفساق من العلماء» در این صورت به مجرد صدور عام برای آن، ظهور در عموم- یعنی: در عالم عادل و فاسق- منعقد می شود و مخصص بعدی، مانع انعقاد ظهور برای آن نمی شود. البته لازم به ذکر است که مخصص منفصل- یعنی: لا تکرم الفساق من العلماء- مانع حجیت عام مذکور در عالم فاسق می شود.
- ٥- ليس المراد بالمتصل هنا ما يراد به- في مثل قولهم: ان للمتكلم ان يلحق بكلامه ما شاء ما دام متشاغلا به- من الاتصال و الانفصال الحسين بل المراد بهما وحده الجملة و تعددها. و عليه فقول القائل «لا تكرم الفساقين» من مثل «اکرم العلماء، لا تكرم الفساقين» منفصل لتعدد الجملتين و ان اتصلت الثانية بالاولى حسا ... ر. ك: منتهى الدرايه ٣ / ٤٧٧.

لا يقال: إن العام بعد تخصيصه بالقطعي (١) لا يكون مستعملا في العموم قطعا، فكيف يكون ظاهرا فيه؟ [١].

- شرح :

منعقد گشت به عبارت دیگر: ابتدا که مولا- فرمود «اکرم العلماء» آن عام در عموم ظهور پیدا کرد، شامل عالم عادل، فاسق، نحوی و امثال آن شد سپس که «لا تکرم الفساق من العلماء» صادر شد و به وسیله آن، عام را تخصیص زد، تخصیص مذکور، موجب نمی شود اصل ظهور عام از بین برود (٢) لکن نقش خاص هم این است که ظهور اکرم العلماء را نسبت به عالم فاسق از «حجیت»، ساقط نمود پس بعد از تخصیص هم ظهور عام- در عموم- به قوت خود، باقی هست، نتیجتا باز هم بین آن عام و خاص دیگر- یعنی:

لا تکرم النحویین- تعارض وجود دارد، نسبت بین آن دو هم عموم و خصوص مطلق است، انقلاب نسبت هم حاصل نشده پس هنوز هم «لا- تکرم النحویین» اظهر و آن عام، ظاهر است و باید با خاص بعدی (٣)، آن را تخصیص بزیم (٤) نه اینکه سراغ مرجحات برویم و اگر مرجحی نبود، قائل به تخییر شویم.

نتیجه: همیشه تعارض، بین ظهورات است و بعد از تخصیص هم اکرم العلماء در عموم، ظهور دارد ولی نسبت به عالم فاسق «حجیت» ندارد نتیجتا به وسیله خاص بعدی هم آن را تخصیص می زیم. بدون اینکه انقلاب نسبت، محقق شود.

[١]- اشکال: بعد از آنکه اکرم العلماء با دلیل قطعی- مانند لا تکرم الفساق من

ص: ٢٥٨

١- الظاهر ان وجه التخصیص بالقطعی فی نظر المستشکل هو ان المخصص اذا كان قطعيا فيحصل القطع ح بعدم كون العام مستعملا في العموم فكيف يكون ظاهرا فيه و لا ينتلم بالمخصص ظهوره. ر. ك: عنایه الاصول ٦ / ١٢٣.

٢- چون ظهور برای عام، منعقد و مستقر شد.

٣- یعنی: لا تکرم النحویین.

٤- نتیجتا «اکرم العلماء» را به وسیله آن دو خاص- لا تکرم الفساق من العلماء و لا تکرم النحویین- تخصیص می زیم.

فإنه يقال: إن المعلوم عدم إرادة العموم، لا عدم استعماله فيه لإفاده القاعده الكلويه، فيعمل بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها، وإلا لم يكن وجه في حجته في تمام الباقي، لجواز استعماله حينئذ فيه و في غيره من المراتب التي يجوز أن ينتهي إليها التخصيص، وأصالة عدم مخصص آخر لا- توجب انعقاد ظهور له، لا- فيه و لا في غيره من المراتب، لعدم (1) الوضع و لا- القرينه المعينه لمرتبته منها، كما لا يخفى، لجواز إرادتها و عدم نصب قرينه عليها.

نعم ربما يكون عدم نصب قرينه مع كون العام في مقام البيان قرينه على إرادة التمام، و هو غير ظهور العام فيه في كل مقام [1].

- شرح :

العلماء- تخصيص زده شد، يقين پیدا می کنیم که آن عام در عموم علما استعمال نشده (2) لذا وقتی در عموم استعمال نشده چگونه می گوئید ظهورش در عموم به قوت خود، باقی هست؟

[1]- جواب: بعد از تخصیص، آنچه برای ما معلوم می شود، این است که: عام در عموم، استعمال شده (3) اما مولا عموم آن را اراده نکرده پس بین «استعمال» و «اراده»، فرق است یعنی: ممکن است کلامی در معنایی استعمال شود اما اراده جدی نسبت به آن نباشد- در محل بحث «اکرم العلماء» در عموم استعمال شده ولی از آن «عموم» اراده نشده.

ص: ۲۵۹

۱- هذا و ما بعده- مما عطف عليه- كلاهما تعليل لقوله: «لا توجب انعقاد ظهور» و الاول اعني عدم الوضع هو ما اعترف به القائل بمجازيه العام المخصص. و الثاني- اعني عدم القرينه المعينه- لوضوح ان شأن الخاص اخراج مدلوله عن العام و لا يدل على ان المراد من العام بعد التخصيص هو تمام الباقي ام بعضه. ر. ك: منتهى الدرايه ۸ / ۲۷۹.

۲- «... و معنای آن، همان مقدار بعد از تخصیص است پس باید نسبت بین آن و خاص دیگر ملاحظه شود بعد از تخصیص». ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئيني ۲ / ۳۲۴.

۳- لافاده القاعده الكلويه ليعمل بها عند الشك في التخصيص.

قوله: «و الا لم یکن وجه فی حجیته فی تمام الباقی...».

اگر عام در عموم- یعنی: در تمام موضوع له- استعمال نشده بلکه در «باقی» استعمال شده پس در «تمام الباقی» هم ظهور و حجیت ندارد زیرا معنای مجازی آن، متعدد است، فرض کنید مولا فرموده: اکرم العلماء و سپس گفته «لا تکرّم زیدا العالم»، بعد از تخصیص اگر عام در عموم، استعمال نشده چه دلیلی دارید که عام در غیر زید، حجت باشد؟

در عموم که استعمال نشده، آیا در تمام افراد، غیر از زید، استعمال شده یا اینکه در مرتبه ای پائین تر از آن استعمال شده؟

به عبارت واضح تر: فرض کنید هزار عالم وجود دارد و مولا- فرموده: «اکرم العلماء» یا «اکرم کل عالم»، تخصیصی هم یقینا نسبت به زید، بیان شده لکن شما یقین ندارید که نسبت به «ما عدا» و غیر از زید، تخصیصی وجود ندارد، می دانید عام مذکور که موضوع له آن فرضا هزار نفر است در هزار عالم، استعمال نشده اما سؤال ما این است که در چه چیز استعمال شده؟

یک احتمال، این است که در غیر از «زید» استعمال شده باشد، احتمال دیگر، این است که در غیر از «زید و عمرو» استعمال شده باشد، احتمال سوم، این است که در غیر از «زید، بکر و عمرو» استعمال شده باشد و

خلاصه: تمام مراتب مذکور، محتمل است و قرینه معینه المراد هم نداریم لذا می گوئیم حجیت عام در «تمام الباقی» دلیل بر این است که عام در «عموم» استعمال شده (۱) منتها وقتی زید، خارج شد، نسبت به او حجیت ندارد اما در غیر زید- تمام الباقی- حجت است و عام در آن ها استعمال شده (۲).

ص: ۲۶۰

۱- برای توضیح بیشتر در این زمینه به ایضاح الکفایه، جلد سوم، صفحه ۳۷۴ به بعد، مراجعه نمائید.

۲- و الا- اگر تخصیص، قرینه بر این باشد که عام در عموم، استعمال نشده، خصوصیات هم که متعدد-- است و نمی دانیم کدام مرتبه از خاص، اراده شده نتیجتا عام، مجمل می شود و در هیچ یک از مراتب خاص حجیت ندارد.

قوله: «و اصاله (۱) عدم مخصص آخر لا توجب (۲) انعقاد ظهور له، لا- فيه و لا- في غيره من المراتب لعدم الوضع و لا- القرينه المعينه لمرتبه منها كما لا يخفى لجواز (۳) ارادتها و عدم نصب قرينه عليها».

اصالت عدم مخصص هم باعث نمی شود که برای عام، ظهوری در «تمام الباقی» حاصل شود زیرا نسبت به تمام الباقی نه دارای «وضع» است و نه قرينه معينه دارد (۴).

ص: ۲۶۱

۱- هذا تعريف بشيخنا الاعظم «قده» حيث اثبت ظهور العام في تمام الباقى باصاله عدم التخصيص بمخصص آخر، فلا مانع ح من التمسك بالعام في تمام الباقى و ملاحظه هذا العام المخصص مع الخاص الآخر و عليه فلا يلزم انقلاب النسبه حتى لو بنينا على صيروره العام مجازا بالتخصيص.

۲- هذا رد كلام الشيخ و حاصله: ان اصاله عدم مخصص آخر لا توجب انعقاد ظهور العام في تمام الباقى لان منشأ الظهور اما الوضع و اما القرينه و كلاهما مفقود كما هو واضح و ليس للظهور موجب آخر. و قد تقدم منه في العام و الخاص تفصيل ذلك كما اشرنا الى عبارته آنفا.

۳- يعنى: يمكن ان يريد المتكلم مرتبه خاصه من مراتب التخصيص و لم ينصب قرينه عليها فلا- يكون العام بعد التخصيص ظاهرا في شىء من المراتب حتى يكون حجه فيه [ر. ك: منتهى الدرايه ۸ / ۲۷۹ - ۲۷۸].

۴- (... و در محل خود، اين معنا واضح شده و بعضى گفته اند كه تمام الباقى چون «اقرّب المجازات» است لهذا لفظ، بعد از تخصيص، ظاهر است در آن و اين هم مخدوش است زيرا «اقرّب المجازات» بودن باعث اين نمى شود كه براى معنای مجازى، قرينه معينه باشد. «و بالجمله» با اينكه ممكن است استعمال عام در تمام ما وضع له باشد و ظهور به ملا-حظه اين باشد و تخصيص از مراد باشد نه مستعمل فيه، وجهى براى اين مذكورات نيست پس چون عام، مستعمل است-- در عموم موضوع له خود و لو بعد از تخصيص پس بايد هميشه ملاحظه نسبت آن با دليل ديگر به حسب همين معنای عام باشد نه به حسب آنچه عام در آن، حجت است بعد از تخصيص). ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينى ۲ / ۳۲۴.

فانقدح بذلك أنه لا بد من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات مطلقا، و لو كان بعضها مقدا أو قطعيا، ما لم يلزم منه محذور انتهائه إلى ما لا- يجوز الانتهاء إليه عرفا، و لو لم يكن مستوعبه لأفراده، فضلا عما إذا كانت مستوعبه لها(1)، فلا بد حينئذ

- شرح :

قوله: نعم ربما يكون عدم نصب قرينه مع كون العام(2) في مقام البيان قرينه على اراده التمام و هو(3) غير ظهور العام فيه في كل مقام.

«بلى در بعضی مقامات می شود که قرينه باشد برای اینکه مراد از عام، تمام باقی است و آن، جائی است که عام در مقام بیان تمام مراد، واقع شده باشد و قرينه برخلاف، نصب نشده باشد نظیر مقدمات حکمت در مطلقات و لکن این دلالت، نادر است و همیشه در هر

ص: ۲۶۲

۱- كما اذا ورد اكرم العلماء و لا تكرم فساقهم و يكره اكرام عدولهم فان اللازم من تخصيص العام بهما بقائه بلا مورد بخلاف مثل اكرم العلماء و لا- تكرم النحوى البصرى و لا تكرم النحوى الكوفى حيث إنه بعد تخصيص العام بكلا التخصيصين يبقى تحت العام افراد كثيره فلا يلزم استهجان. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲/ ۳۳۷.

۲- هذه احدى مقدمات الحكمه المثبتة بكون المراد تمام الباقي بعد التخصيص و الاولى ان يقال: «مع كون المتكلم بهذا العام في مقام البيان».

۳- اى: و عدم نصب قرينه- مع كون المتكلم بالعام في مقام البيان- غير ظهور العام في تمام الباقي في جميع الموارد كما هو المدعى اذ المدعى ظهور العام المخصص بنفسه في تمام الباقي لا بمعونه قرينه خارجيه. و لو ابدل قوله: «و هو» ب «و لکن» و نحوه كان ادل على عدم تماميه ما استدرکه في «نعم» في جميع الموارد و على هذا فالاشكال المتقدم من صيروره العام مجملا- لو لم يكن حقيقه بعد التخصيص - باق على حاله]. ر. ك: منتهى الدرايه ۸/ ۲۸۰.

من معامله التباين بينه و بين مجموعها و من ملاحظه الترجيح بينهما و عدمه، فلو رجح جانبها أو اختير فيما لم يكن هناك ترجيح فلا مجال للعمل به أصلاً، بخلاف ما لو رجح طرفه أو قدم تخييراً، فلا يطرح منها إلا خصوص ما لا يلزم مع طرحه المحذور من التخصيص بغيره، فإن التباين إنما كان بينه و بين مجموعها لا جميعها، و حينئذ فربما يقع التعارض بين الخصوصات فيخصص ببعضها ترجيحاً (١) أو تخييراً، فلا تغفل (٢).

هذا فيما كانت النسبه بين المتعارضات متحده [١].

- شرح :

عام نیست و این، غیر آن دلالت عام است بر تمام باقی از جهت وضع (٣).

[١]- (٤) «و بالجمله آنچه در تمام عمومات، طبعاً جاری و ساری می باشد، دلالت عام

ص: ٢٦٣

١- لو كان.

٢- لو لم يكن. و حينئذ لو لم يلزم الاستهجان بمخصص واحد و كان المخصصان زائدا في مقام التخصيص لاجل الاستهجان فلا بد من التخصيص بتمام مخصص واحد و نصف او ثلث او ربع و هكذا من مخصص آخر او من التخصيص ببعض من كلا المخصصين و امتياز ذلك كله بعهد الفقيه و الله العاصم. ثم ان الترجيح و التخيير هنا لما كان بين العام و مجموع المخصصات فلا بد من ترجيحه عليها من مرجح له على مجموعها و لو لم يكن له مرجح على كل منها فلا اشكال في تقديمه اذا كان اقوى من الكل و كذا في تقديمها عليه لو كانت اقوى منه كما لا اشكال في التخيير في صورته مساواه سنده مع سند الكل و الظاهر ايضا ترجيحه اذا كان سنده مساويا مع سند بعضها و اقوى من الآخر لاشتمالها على الاضعف. و المركب من الاضعف و المساوي اضعف كما ان الظاهر ترجيحها اذا كان سنده مساويا لسند بعضها و اضعف من الباقي اذ المركب من المساوي و الاقوى اقوى. و اذا كان سنده اضعف من البعض و اقوى من الآخر فالتخيير اذا المركب من الاضعف و الاقوى لا يكون اضعف و لا اقوى]. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ٣٣٧ / ٢.

٣- ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئيني ٣٢٤ / ٢.

٤- آنچه در توضیح کلام مصنف «ره» آمده، متن شرح کفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئيني با اندکی تغییر در بعضی از کلمات است - ٣٢٥ / ٢.

(بالوضع) بر عموم است پس در مقام معارضه هم همان، مناط است پس باید همان را با تمام مخصص ها علی حده ملاحظه نمود و نسبت که اعم و اخص و موجب اظهریت خاص است، موجب می شود، عام به وسیله هر یک از مخصص ها تخصیص زده شود چه سند مخصص ها قطعی باشد چه ظنی و کذلک دلالت آن ها، فرقی بین مخصص قطعی و ظنی در این جهت نیست پس عام، مخصّص می شود به واسطه مخصّص ها تا جائی که مستلزم تخصیص اکثر نباشد و خروج غالب افراد، لازم نیاید و عام به موارد نادر، منحصر نشود زیرا اگر از تخصیص، خروج تمام افراد لازم آید، تخصیص، خلاف ظاهر است زیرا چنانچه مولا حکم یک فرد یا دو فرد را به عنوان مثل اکرم العلماء گفته باشد و بعد از تخصیص به (نحوی) و (فساق) و غیره معلوم شود که مراد از علما یک نفر یا دو نفر بوده، قبیح است پس خاص بر عام، مقدم است مادامی که تخصیص اکثر قبیح، لازم نیاید بنابراین اگر در موردی عامی وارد شده و خصوصات کثیره هم صادر شده که اگر تمام آن ها را بر عام، مقدم داریم، تخصیص اکثر لازم می آید- و کذلک ممکن است که یک مخصص باشد لکن به شکلی باشد که همه افراد عام، خارج شود- پس در این موارد، نسبت عام و خاص، حکم تباین را دارد، باید معامله تباین نمود یعنی: اگر مرجحی هست به آن رجوع می کنیم و اگر مرجحی نباشد- یا بنا بر وجوب ترجیح نباشد- بین عام و خاص، مخیر هستیم پس اگر خاص ها اختیار شد، عام، طرح می شود لکن اگر عام، اختیار شد و خاص، متعدد شد، تمام مخصص ها را طرح نمی نمایند بلکه مختار است که: طرح نماید از مخصصات، آن مقداری که در باقی، تخصیص اکثر، لازم نیاید پس یک مخصص یا ازید را طرح می نمایند و به عام و به باقی مخصص ها عمل می کنند.

وجه این مطلب که نباید تمام مخصص ها را طرح نمود، این است که عام، منافاتی با

و قد ظهر منه حالها فيما كانت النسبه بينها متعدده، كما إذا ورد هناك عاقان من وجه مع ما هو أخص مطلقا من أحدهما، و أنه لا بد من تقديم الخاص على العام و معامله العموم من وجه بين العامين من الترجيح و التخيير بينهما، و إن انقلبت النسبه بينهما إلى

- شرح :

تمام مخصص ها (فردا فرد) نداشت بلکه با مجموع من حيث المجموع تباین داشت و مخیر بود بین عام و مجموع مخصص ها و با طرح یک مخصص یا ازید، منافات، تباین و تخصیص اکثر، مرتفع می شود.

«و بالجمله»: مختار است تمام مخصص ها را - جمعا - اخذ و عام را (بالمره) طرح نماید یا اینکه عام را اخذ نماید و طرح نماید از مخصص ها به مقداری که از تخصیص عام به باقی، محذور تخصیص اکثر، لازم نیاید و در این صورت در مقام طرح مخصص ها چه بسا بین مخصص ها معارضه و مطارده می شود و ممکن است در مقام طرح، بعضی را بر بعضی ترجیح دهد (۱) مثل اینکه (قطعی) را اخذ و (ظنی) را طرح نماید یا مرجحات دیگر، مثل اینکه اشهر را اخذ و خلاف مشهور را طرح نماید و ممکن است که مخیر باشد (۲) در مقام طرح مخصصات مطلقا، هر کدام را بخواهد طرح نماید و هر کدام را مایل باشد، مخصص عام، قرار دهد و به آن عمل نماید».

قوله: «هذا (۳) فيما كانت النسبه بين المتعارضات متحده» (۴).

آنچه را تاکنون بیان کردیم در صورتی بود که نسبت بین متعارضات، متحد باشد.

ص: ۲۶۵

۱- در صورت وجود مرجح.

۲- در صورت عدم وجود مرجح.

۳- ای: ما ذکرناه من ملاحظه النسبه بين الظهورات يكون فيما اذا كانت النسبه بين الادله المتعارضه متحده كما اذا كانت النسبه بينها اخص مطلقا كقوله: «اکرم الامراء، و لا تکرّم الکوفيين منهم، و لا تکرّم البصريين منهم» فان النسبه بين کل واحد منهما مع «اکرم الامراء» اخص مطلقا.

۴- کالامثله المتقدمه فان النسبه بينها متحده و هي الاخص المطلق]. ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۲۸۵.

العموم المطلق بعد تخصيص أحدهما، لما عرفت من أنه لا وجه إلا لملاحظه النسبه قبل العلاج (١) [١].

- شرح :

[١]- گفتیم اگر تعارض، بین بیش از دو دلیل باشد- مثل اینکه یک عام و دو خاص باشد- نسبت بین آن ها را قبل از تخصیص (٢) در نظر می گیریم البته فرض مسئله در صورتی بود که نسبت بین هر یک از دو خاص با عام، متحد- یعنی عموم و خصوص مطلق- باشد.

از توضیحات ما در فرض قبل، حکم صورتی که نسبت، متحد نباشد، مشخص شد که اینک به توضیح آن می پردازیم.

بیان ذلک: فرض کنید دو عام من وجه و یک خاص مطلق به این شکل داریم:

الف: «اکرم کل عالم». ب: «یستحب اکرام العدول». ج: «یحرم اکرام فساق العلماء».

بین ادله ثلاثه مذکور، تعارض است زیرا: دلیل اول می گوید اکرام تمام علما- چه عدول باشند چه غیر عدول- واجب است. دلیل دوم هم می گوید: اکرام تمام عدول- چه عالم باشند چه عالم نباشند- مستحب است. دلیل سوم می گوید: اکرام فساق علما حرام است.

ص: ٢٦٦

١- كما اذا ورد «اکرم العلماء» و «لا- تکرّم فساقهم» و «یستحب اکرام العدول» فالنسبه بین الاولین عموم مطلق و بین الاول و الثالث عموم من وجه. و اذا خص الاول بالثانی ای العلماء بغیر فساقهم و هو العدول تنقلب النسبه بینة و بین الثالث بالعموم المطلق بعد ما کانت عموماً من وجه ضروره ان العلماء العدول اخص مطلقاً من العدول فلا یخصص العدول الذی هو مفاد الثالث بغیر علمائهم لاجل الدلیل الاول بل لا بد من معامله النسبه الاولیه و هی العموم من وجه لما ذکره المصنف. و اما مثال عدم انقلاب النسبه فکما اذا ورد «اکرم العلماء» و «لا تکرّم الفساق منهم» و «یستحب اکرام الشعراء» فان النسبه بین الاول و الثالث عموم من وجه سواء خصص الاول بالثانی ام لا فالحکم فیہ کالاول من تقدیم الخاص علی العام و معامله العموم من وجه بین العامین. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ٢ / ٣٣٨.

٢- گرچه نسبت، بعد از تخصیص، منقلب شده باشد.

نسبت بین وجوب اکرام تمام علما و استحباب اکرام تمام عدول، عموم و خصوص من وجه است زیرا: عالم فاسق، تحت عموم «اکرم کل عالم» و اکرامش واجب است و عادل غیر عالم هم تحت «یستحب اکرام العدول» و اکرامش مستحب است لکن تعارض آن ها در عالم عادل است که یک دلیل می گوید اکرامش واجب است ولی دلیل دیگر می گوید اکرامش مستحب است.

نسبت بین دلیل الف و ج هم عموم و خصوص مطلق است زیرا دلیل الف می گوید اکرام تمام علما- عدولا کانوا او فساقا- واجب است لکن دلیل دیگر- یحرم اکرام فساق العلماء- می گوید اکرام عالم فاسق، حرام است.

نتیجه: سه دلیل داریم که با یکدیگر متعارضند و نسبت بین آن ها هم متحد نیست بلکه نسبت دلیل الف و ب عموم و خصوص من وجه است و نسبت بین دلیل الف و ج عموم و خصوص مطلق است.

مصنف قدس سره: از بیان ما در صورت اتحاد نسبت، حکم فرض مذکور- تعدد نسبت- هم معلوم شد یعنی: عام مطلق را به وسیله خاص مطلق تخصیص می زنیم به عبارت دیگر: به وسیله «یحرم اکرام فساق العلماء»، «اکرم کل عالم» را تخصیص می زنیم و می گوئیم: اکرام عالم فاسق، حرام است. وقتی عالم فاسق را از عموم «اکرم کل عالم» خارج نمودیم به «اکرم کل عالم» و «یستحب اکرام العدول» توجه می نمائیم و نسبت آن دو را قبل از تخصیص ملاحظه می نمائیم یعنی: نسبت بین آن دو، قبل از تخصیص، عموم و خصوص من وجه بود لذا در مورد آن ها به قواعد باب تعارض عمل می نمائیم یعنی: اگر احدهما راجح و دیگری مرجوح بود، راجح را اخذ و مرجوح را طرح می نمائیم و چنانچه رجحانی نباشد، مخیر هستیم که به احدهما عمل نمائیم نه اینکه نسبت بعد از تخصیص را لحاظ نمائیم- گرچه ممکن است نسبت، بعد از تخصیص، منقلب شود.

بیان انقلاب نسبت: در امثله ثلاثه مذکور گفتیم نسبت «اکرم کل عالم» با «یستحب

نعم لو لم يكن الباقي تحته بعد تخصيصه إلا ما لا يجوز أن يجوز عنه التخصيص أو كان بعيدا جدا، لقدم على العام الآخر، لا لانقلاب النسبه بينهما، بل لكونه كالنص فيه، فيقدم على الآخر الظاهر فيه بعمومه، كما لا يخفى (1) [1].

- شرح :

اکرام العدول» عموم و خصوص من وجه است وقتی اکرم کل عالم را به وسیله یحرم اکرام فساق العلماء تخصیص زدیم و فساق را از تحت آن خارج نمودیم، فقط علماء عدول، تحت آن باقی می ماند حال که تخصیص، واقع شد اگر نسبت بعد از تخصیص را ملاحظه کنیم، می بینیم نسبت بین وجوب اکرام علماء عدول و «یستحب اکرام العدول» عموم و خصوص مطلق است درحالی که نسبت قبل از تخصیص، عموم و خصوص من وجه بود.

مصنف قدس سره: گرچه بعد از تخصیص، نسبت، منقلب هم بشود، نباید نسبت بعد از تخصیص را لحاظ نمود بلکه همان نسبت قبل از تخصیص - یعنی: عموم و خصوص من وجه - ملاحظه می شود و دلیلش هم همان است که در بحث قبل (2) بیان کردیم یعنی:

همیشه تعارض، بین ظهورات است لذا وقتی اکرم کل عالم با یحرم اکرام فساق العلماء، تخصیص خورد باز هم ظهور اکرم کل عالم در عموم، باقی هست منتها بعد از تخصیص، اکرم کل عالم، نسبت به عالم فساق حجیت ندارد، به همان تفصیلی که اخیرا بیان کردیم و نیازی به تکرارش نیست.

[1]- مصنف قدس سره استدراک نموده اند که: گاهی عامی را تخصیص می زنند لکن

ص: ۲۶۸

۱- كما اذا فرض في المثال الاول ان قول المولى « اکرم العلماء » بعد ما اذا خصص بقوله « لا تكرم فساقهم » لم يبق تحته إلا فرد واحد او اثنان فحينئذ يقدم على العام من وجه الآخر ای علی قوله يستحب اکرام العدول اذ فی ماده الاجتماع لو قدم العام من وجه الآخر لم يبق ح مورد لقوله « اکرم العلماء » فالعام المخصص ح لقله افراده صار كالخاص فی النصوصیه فی مورد الاجتماع بالنسبه الى العام من وجه الآخر الظاهر فيه بعمومه. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی ۲/ ۳۳۸.

۲- ر. ك: صفحه ۲۵۷ به بعد.

چنانچه بخواهند مجدداً آن را تخصیص بزنند، تخصیص ثانی یا مستوعب تمام افراد عام می شود یا اگر مستوعب هم نشود، تخصیص اکثر، لازم می آید- که هیچ کدامش جائز نیست.

در همان مثال قبل، یعنی: الف: «اکرم کل عالم». ب: يستحب اکرام العدول.

ج: «یحرم اکرام فساق العلماء». وقتی «اکرم کل عالم» با دلیل ج تخصیص خورد برای عام فقط علماء عدول، باقی می ماند حال اگر دوباره بخواهیم به وسیله دلیل ب- يستحب اکرام العدول- بر آن عام، تخصیص وارد نمائیم و بگوئیم اکرام عدول هم مستحب است، هیچ فردی برای آن، باقی نمی ماند (۱) یعنی: مستوعب تمام افراد، عام می شود.

گاهی هم مستوعب تمام افراد عام نیست لکن مستلزم تخصیص اکثر می باشد.

مثال: الف: «اکرم کل عالم». ب: «یحرم اکرام فساق العلماء». ج: «يستحب اکرام الهاشميين». اگر دلیل الف را به وسیله دلیل ب تخصیص بزنیم، علماء عدول، تحت «اکرم کل عالم»، باقی می ماند حال اگر طبق دلیل ج بگوئیم اکرام هاشمی- اعم از اینکه عالم باشد یا نباشد- مستحب است و بخواهیم به وسیله آن، تخصیصی بر اکرم کل عالم، وارد نمائیم، برای «اکرم کل عالم»، چندان فردی باقی نمی ماند، فساق که خارج شده و در میان عدول هم فرض کنید اکثریت علما با هاشمیین است اگر دوباره تخصیصی بر آن عام، وارد نمائیم و هاشمیین را از وجوب اکرام علما خارج نمائیم و بگوئیم اکرام هاشمیین، مستحب است برای آن، فرد یا افراد قلیلی باقی می ماند و اکثراً خارج هستند، این

ص: ۲۶۹

۱- چون فساق به وسیله تخصیص اول از تحت عام، خارج شد، عدول هم که اکرامشان مستحب است پس «اکرم کل عالم» هیچ مصداقی ندارد.

لا- يخفى أن المزايا المرجحه لأحد المتعارضين الموجهه للأخذ به و طرح الآخر- بناء على وجوب الترجيح- و إن كانت على أنحاء مختلفه و مواردھا متعدده، من راوی الخبر و نفسه و وجه صدوره و متنه و مضمونه مثل: الوثاقه و الفقاهه و الشهره و مخالفه العامه و الفصاحه و موافقه الكتاب و موافقه لفتوى الأصحاب، إلى غير ذلك مما یوجب مزیه فی طرف من أطرافه، خصوصاً (۱) لو قیل بالتعدی من المزايا المنصوصه، إلا أنها موجهه لتقدیم أحد السندين و ترجیحه و طرح الآخر، فإن أخبار

- شرح :

تخصیص، مستوعب تمام افراد نیست لکن تخصیص اکثر و غیر جائز است لذا در این فروض- فرض استیعاب، تمام افراد یا تخصیص اکثر- باید عام اول (۲) را بر دیگری مقدم داشت (۳) و جهتش این است که کأن «اکرم کل عالم» (۴) در وجوب اکرام علماء عدول، نص است و دلیل دیگر- مانند «یستحب اکرام العدول- ظاهر می باشد.

ص: ۲۷۰

۱- قید لقله: «و ان كانت على أنحاء مختلفه» یعنی: انه بناء على التعدی عن المرجحات المنصوصه الى غیرها تصیر المزايا و مواردھا اکثر من المزايا المنصوصه و مواردھا کقله الوسائط و قله التکرار فی بعض الاحادیث و کثرته کما فی حدیث تحف العقول، و غیر ذلك من المزايا المختلفه سنخا و موردا. ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۳۰۵.

۲- یعنی: عام مخصص

۳- زیرا عام مخصص در باقی افراد خودش مثل نص شده که دیگر تصرفی در آن جائز نیست پس بر عام دیگر، مقدم می شود و وجه تقدم، اظهاریت عام مخصص، نسبت به عام دیگر است نه اینکه وجه تقدم، منقلب شدن نسبت عامین من وجه به عام مطلق است زیرا قبلاً بیان کردیم که انقلاب نسبت، موجب تقدم نیست و ملاک، همان نسبت اولیه عام من وجه است.

۴- یعنی: عام مخصص.

العلاج دلت علی تقدیم روایه ذات مزیه فی أحد أطرافها و نواحیها فجميع هذه من مرجحات السند حتی موافقه الخبر للتقیه، فإنها أيضا مما یوجب ترجیح أحد السندین و حجیته فعلا و طرح الآخر راسا [۱].

- شرح :

فصل: رجوع تمام مرجحات به سند روایت است

اشاره

[فصل: رجوع تمام مرجحات به سند (۱) روایت است

[۱]- مرجحات منصوص که موجب ترجیح و تعیین خبر راجح و طرح مرجوح است (۲) گرچه انواعی دارد و دارای موارد عدیده می باشد اما تمام آن ها به ترجیح سند رجوع می نماید.

بیان ذلک: مورد بعضی از مرجحات، راوی خبر است مانند وثاقت و فقاہت.

مورد بعضی از آن ها، نفس خبر است مانند مشهور بودن خبر - شهرت با نفس خبر، قائم است.

مورد برخی از مرجحات، مضمون خبر است مانند مطابقت روایت با کتاب اللہ یا موافقت خبر با فتوای اصحاب که آن دو، مضمون روایت را تقویت می کند.

مورد بعضی از مرجحات، متن خبر است مانند فصاحت، مثل اینکه الفاظ یک روایت، نسبت به روایت دیگر، فصیح باشد - فصاحت، مزیتی است که قائم به متن خبر است.

گاهی مزیت، قائم با جهت صدور روایت است (۳) مانند مخالفت با عامه.

تمام مرجحات - با اختلاف انواع و مواردش - مرجح سند روایت هستند زیرا با توجه به آن ها «أحد الخبرین» اخذ و دیگری طرح می شود - مرجح دلالتی یا جهت دیگر نیستند - زیرا اخبار علاجیه، دال بر این است که: روایت ذی المزیه در مقام عمل و اخذ بر

ص: ۲۷۱

۱- یعنی: باعث ترجیح سند است.

۲- البته بنا بر وجوب ترجیح.

۳- یعنی: مورد بعضی از مرجحات، جهت صدور روایت است مانند مخالفت با عامه، یعنی: آن روایت به منظور بیان واقع،

صادر شده نه تقیه یا دواعی دیگر.

و کونها(۱) فی مقطوعی الصدور متمحضه فی ترجیح الجبهه لا یوجب کونها كذلك

- شرح :

روایت دیگر، مقدم است حتی مرجحات جهت صدور- مانند مخالفت با عامه و موافقت با اصحاب- که موجب می شود خبر دیگر(۲) بر تقیه، حمل شود از مرجحات سند است زیرا سبب می شود که در احد الخبرین، مزیت، حاصل شود، مشمول روایات علاجیه و عمل به آن، متعین شود و خبر دیگر طرح گردد(۳).

تذکر: توهم نشود که در مزیت جهت صدور- در موافقت و مخالفت با عامه- وظیفه، این است که هر دو را اخذ و صدق العادل را در هر دو اعمال نمائیم منتها در موافقت عامه، بعد از تعبد به سند- و اخذ سند- آن را بر تقیه، حمل کنیم زیرا این عمل، لغو است و علتش این است که در تعبدیات باید یک اثر شرعی داشته باشیم تا به آن،

ص: ۲۷۲

۱- « دفع لما قد یتوهم » من ان مخالفه الخبر للتقیه فی مقطوعی السند متمحضه فی ترجیح الجبهه بلا کلام فکما انها متمحضه فیهما لذلك فلیکن كذلك فی مظنونی السند ایضا بعد کون الاصل فیهما الصدور بمقتضی اطلاق دلیل اعتبارهما « و حاصل الدفع » ان کونها فی مقطوعی السند متمحضه فی ذلك هو مما لا یوجب کونها كذلك فی مظنونی السند ایضا اذ لا معنی فی مظنونی السند للتعبد بصدور کلیهما جمیعا ثم حمل احدهما الموافق للعامه علی التقیه فان التعبد بصدور المخالف و ان کان مما له وجه وجیه و لکن التعبد بصدور الموافق لیحمل علی التقیه مما لا محصل له فقهرای يقع التعارض فی مرحله السند دون الجبهه و یدور الامر بین التعبد بسند هذا او بسند ذاک فتکون المخالفه للعامه ح مرجحه سندا لا جبهه « و قد تقدم » فی آخر الفصل الاول من مباحث التعارض ان الدلیلین الظنیین اذا تنافیا فلا یکاد یتعارضان الا بحسب السند سواء کانا قطعیین دلالة و جبهه او کانا ظنیین دلالة و جبهه. « اما فی الاول » فواضح « و اما فی الثانی » فلانه لا معنی للتعبد بصدور کلیهما جمیعا بمقتضی اطلاق دلیل اعتبارهما ليقع الاخلاص فی دلالتهما او جهتہما علی نحو لا ینتفع بها اصلا فقهرای يقع التعارض فی سندہما و فی الدرر تحت دلیل اعتبارہما لا فی دلالتہما او جهتہما فراجع و تدبر. ر. ک: عنایه الاصول ۶ / ۱۳۳.

۲- یعنی: خبر معارض.

۳- پس مخالفت با عامه هم که جهت صدور روایت را تأیید می کند و ترجیح می دهد باز گشتش به ترجیح سند است.

فی غیرهما، ضروره أنه لا معنى للتعبد بسند ما يتعين حمله على التقيه، فكيف يقاس على ما لا تعبد فيه للقطع بصدوره؟ [۱].

- شرح :

متعبد شویم.

اگر شارع مقدس، اول بفرماید به خبر موافق عامه، متعبد شوید، خبر موافق عامه را تصدیق نمائید و احتمال خلاف ندهید سپس بگوید به آن عمل نکنید، آن خبر را بر تقيه حمل نمائید، مستلزم لغویت است - چون اثری ندارد.

خلاصه: مزیت جهت صدور هم به ترجیح سند، رجوع می نماید یعنی: خبری را که دارای مزیت جهت صدور است، اخذ و دیگری را طرح می نمائیم.

[۱]- (۱) «توهم شده که این مخالفت و موافقت با عامه در روایات مقطوع الصدور هم اعمال می شوند و آنجا هم مرجح می باشند و آنجا لا بد طرح سند نمی توان نمود زیرا قطعی الصدور می باشند لا بد ممحض هستند برای ترجیح جهت صدور پس در تعبدین (۲) هم که سند هر دو ظنی، تعبدی هست، آن مرجحات، مرجح سند نمی باشند - مانند قطعی الصدور.

دفع توهم: در قطعین چون تعبدی در سند نیست و قطع وجدانی به صدور هست لا بد در سند، تصرفی نمی شود زیرا یقین وجدانی دارند که هر دو صادر شده اند پس لا بد مرجحات تقيه خبر، مرجحات جهتی هستند و اصلا ضربه ای به سند خبرین نمی رسد به خلاف ظنی السند که تقيه، باعث می شود سند احدهما طرح شود زیرا حجیت خبر موافق تقيه، لغو و بدون معنا هست زیرا اثری بر خبر موافق تقيه، مترتب نیست پس لا بد اگر یک خبر برای تقيه شد، دلیل حجیت، شامل آن نمی شود به خلاف قطعین پس نباید مرجحات تقيه را در قطعی الصدور با ظنی الصدور، قیاس نمود و در اینجا مرجحات

ص: ۲۷۳

۱- برای توضیح عبارت مصنف، متن شرح کفایه مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی را درج نموده ایم - ر. ک: ۳۲۷/۲.

۲- یعنی: در مظنونى السند.

ثم إنه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجحات لو قيل بالتعدى و إناطه الترجيح بالظن أو بالأقربيه إلى الواقع (١)، ضرورة أن قضيه ذلك تقديم الخبر الذى ظن صدقه أو كان أقرب إلى الواقع منهما، و التخيير بينهما إذا تساويا، فلا وجه لإتباع النفس فى بيان أن أيها يقدم أو يؤخر إلا تعيين أن أيها يكون فيه المناط فى صورته مزاحمه بعضها مع الآخر [١].

- شرح :

تقيه را مرجحات جهت صدور قرار داد زیرا فرق بین دو مقام، معلوم شد پس اگر بنا بر تعدی باشد، مرجحات مذکور (٢)، مرجحات سند روایت است و روایت دیگر اصلا حجیت ندارد».

آیا لازم است بین مرجحات، ترتیب را رعایت نمود؟

[١]- بنا بر تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص، وجهی برای رعایت ترتیب، بین مرجحات وجود ندارد- که مثلاً بگوئیم فلان مرجح از نظر رتبه بر دیگری مقدم است (٣) لذا باید آن را مقدم داشت- و علتش این است که: بنا بر تعدی از مرجحات

ص: ٢٧٤

١- بان يقال بتقديم المرجح الصدورى على المرجح من حيث جهة الصدور نظرا الى تأخر عنوان صدور الخبر عن اصل صدوره بحسب المرتبه فاذا حكم بعدم صدور المرجوح بمقتضى دليل الترجيح من حيث الصدور فليس هناك خبر صادر عن الحجه كى يحكم بان صدوره لبيان الحكم الواقعى من جهة الاماره القائمه عليه فى قبال الآخر المرجوح من حيث جهة الصدور و بتقديم المرجح من حيث المضمون على المرجح من حيث الصدور نظرا الى ان الترجيح بحسب الصدور انما هو من حيث كون الراجح صدورا اقرب الى حكم الله الواقعى نوعا من المرجوح فهو لا يزاحم القرب الشخص الحاصل للمرجوح بالنسبه الى الواقع من جهة الامارات الكاشفه عنه و بتقديمه ايضا على المرجح من حيث جهة الصدور بناء على تأخر المرجح الصدورى عنه مع تقدمه على المرجح الجهتى و ذلك « ضروره ان قضيه ذلك ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٢ / ٣٣٩.

٢- و سائر مرجحات.

٣- فرضا بگوئیم: اعدلیت راوی بر شهرت خبر، مقدم است.

و اما لو قيل بالاختصار على المزايا المنصوصه فله وجه لما يتراءى من ذكرها مرتبا في المقبوله و المرفوعه، مع إمكان أن يقال: إن الظاهر كونهما كسائر أخبار الترجيح بصدد بيان أن هذا مرجح و ذاك مرجح، و لذا اقتصر في غير واحد منها على ذكر مرجح واحد، و إلا لزم تقييد جميعها على كثرتها بما في المقبوله، و هو بعيد جدا،

- شرح :

منصوص به غير منصوص، مناط، ظن (۱) به صدق یا اقریبیت به واقع (۲) است یعنی: باید آن خبری را که مظنون الصدور یا اقریب به واقع است، ترجیح داد و اگر مسأله تساوی، مطرح شد، مخیر هستیم پس بنا بر مبنای مذکور، وجهی نیست که بینیم کدام مرجح، مقدم و کدام مؤخر است بلکه ملاک، ظن به صدق یا اقریبیت به واقع است پس باید دید کدام مرجح، باعث ظن به صدق یا اقریبیت به واقع است، همان را ملاحظه نمود و تقدیم و تأخیر مرجحات وارده در روایات، فائده ای ندارد مگر اینکه به واسطه همان تقدیم و تأخیر مرجحات در روایات، مناط را تحصیل نمائیم که موجب ظن به صدق یا اقریبیت به واقع شود.

قوله: «فلا وجه لا تعاب النفس (۳) فی بیان ان ایها یقدم او یؤخر الا (۴) تعیین ان ایها یکون فیہ المناط ...».

وجهی ندارد که انسان، خودش را به زحمت اندازد تا برایش مشخص شود کدامیک از مرجحات، مقدم و کدام مؤخر است.

ص: ۲۷۵

۱- قبلا هم اشاره کردیم که مراد از ظن، ظن شخصی می باشد.

۲- مقصود از اقریبیت به واقع، حصول ظن نوعی است.

۳- من جماعه من المحققین كالوحد البهبهانی و شیخنا الاعظم و بعض تلامیذه «قدس الله تعالی ارواحهم الطاهره» فانهم اتبعوا انفسهم فی بیان الترتیب بین المرجحات بعد تقسیمها الی المرجح الصدوری و الجهتی و المضمونی بتقدیم الصدوری علی الجهتی لتأخر جهه الصدور رتبه عن اصل الصدور و بتقدیم المرجح المضمونی علی الجهتی.

۴- استثناء من قوله: «فلا وجه لا تعاب النفس» ...]. ر. ك: منتهی الدرایه ۸ / ۳۰۹.

و عليه فمتى وجد في أحدهما مرجح و في الآخر آخر منها، كان المرجح هو إطلاقات التخيير، و لا كذلك على الأول بل لا بد ملاحظه الترتيب، إلا إذا كانا في عرض واحد [١].

- شرح :

[١]- اگر بنا باشد از مرجحات منصوص، تعدی نشود و بر همان مرجحات اکتفا نمائیم، برای لحاظ ترتیب بین مرجحات، وجهی هست زیرا در مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراره (١)، مرجحات به ترتیب، ذکر شده (٢) و محتمل است که در واقع در مقام مرجحیت، آن ها مرتب باشند، همان طور که در مقام بیان، مرتبا ذکر شده اند.

احتمال هم دارد که ترتیب ذکر مرجحات در آن دو روایت، مجرد ترتیب ذکر باشد و «در واقع» در مقام ترجیح اصلا ترتیبی نداشته باشند- در مقام بیان لا بد متدرجا و مرتبا ذکر می شوند (٣) پس تفاوتی بین آن ها نیست- و شاهدش این است که:

الف: در بعضی از اخبار فقط یک مرجح مانند مخالفت با عامه (٤) یا موافقت با کتاب (٥)،

ص: ٢٧٦

١- متن آن دو روایت را در صفحه ١٨٦ و ١٨٥ نقل کردیم.

٢- ترتیب ذکر مرجحات در مقبوله، چنین است: ١- «صفات راوی»- عدلیت، اقهیت، صدقیت و اورعیت- ٢- «شهرت» ٣- «موافقت با کتاب و سنت» ٤- «مخالفت با عامه». در مرفوعه زراره، ترتیب ذکر مرجحات، چنین است: ١- «شهرت» ٢- «صفات راوی» ٣- «مخالفت با عامه» ٤- «موافقت با احتیاط».

٣- اگر بخواهند، بگویند: زید و عمرو اکرامشان واجب است در مقام بیان، بالاخره باید اول، یکی از آن دو را ذکر کرد و بعد، دیگری را اما این مسئله، دلیل بر آن نیست که فردی که اول ذکر شده، باید اول، اکرام شود و تأخری بین آن ها هست.

٤- مانند این روایت که از امام هشتم «ع» نقل شده: «اذا ورد علیکم خبران مختلفان فانظروا الی ما یخالف منهما العامه فخذوه و انظروا الی ما یوافق اخبارهم فدعوه». ر. ک: منتهی الدرایه ٨ / ٣١٠.

٥- مانند خبر حسن بن جهم- عن العبد الصالح «ع»- «اذا جاءك الحدیثان المختلفان فقسهما علی کتاب اللّٰه و احادیثنا فان اشبهها فهو حق و ان لم یشبهها فهو باطل». ر. ک: وسائل الشیعه ج، ١٨، ابواب صفات قاضی، حدیث ٤٨، صفحه ٨٩.

و انقدح بذلك أن حال المرجح الجهتي حال سائر المرجحات، في أنه لا بد في صورة مزاحمته مع بعضها من ملاحظه أن أيهما فعلا موجب للظن بصدق ذيه بمضمونه، أو الأقربيه كذلك إلى الواقع، فيوجب ترجيحه و طرح الآخر، أو أنه لا مزيه لأحدهما على الآخر، كما إذا كان الخبر الموافق للتقيه بماله من المزيه مساويا للخبر المخالف لها بحسب المناطين، فلا بد حينئذ من التخيير بين الخبرين، فلا وجه لتقديمه على غيره، كما عن الوحيد البهبهاني - قدس سرّه - و بالغ فيه بعض أعظم المعاصرين (١) -
أعلى

- شرح :

ذکر شده- اگر در واقع، مترتب باشند باید به همان ترتیب، ذکر شوند.

ب: شاهد دیگر، اینکه اگر مسأله ترتیب در میان باشد باید تمام آن اخبار با یکدیگر تعارض نمایند و به وسیله مقبوله عمر بن حنظله، مقید شوند (٢) و خود مقبوله هم به وسیله اخبار تخییر، مقید شود درحالی که این همه تقيید، خلاف ظاهر است.

این ها شواهدی بود بر اینکه در واقع، ترتیبی بین مرجحات نیست.

بنابراین که بین مرجحات، ترتیبی نباشد، اگر یک روایت، مخالف با عامه و راویان روایت دیگر، اوثق یا اعدل باشند با یکدیگر متکافی هستند و باید به اطلاعات تخییر رجوع نمود اما چنانچه بین مرجحات، ترتیب باشد در فرض مذکور، آن دو روایت با یکدیگر تکافی ندارند بلکه روایتی که سندش اقوا هست به جهت اوثقیت یا اعدلیت راوی، بر روایت مخالف عامه، مقدم است زیرا به حسب ترتیب مذکور در مقبوله، ترجیح به واسطه اعدلیت یا اوثقیت بر مخالفت با عامه، مقدم است. آری اگر هر دو در عرض واحد باشند به این معنا که همان مرجحی که در خبر فرضاً «الف» هست در خبر «ب» (٣) هم باشد- مثلاً هر دو روایت، مخالف با عامه یا راویان هر دو، عادل یا ثقه باشند- در این صورت به ادله تخییر، رجوع می شود.

ص: ٢٧٧

١- فی بدائعه لامکان ان یکون فی الخبر الموافق مزیه توجب الظن بالصدق او الاقربیه الی الواقع او یکونا متساویین. ر. ک:

شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ٢ / ٣٤١.

٢- چون در مقبوله- نسبت به روایات دیگر- مرجحات بیشتری ذکر شده.

٣- یعنی: معارض آن.

اللّه درجته- و لا لتقديم غيرها [غيره] عليه، كما يظهر من شيخنا العلامة- أعلى الله مقامه- قال(١):

اما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور، بأن كان الأرجح صدورا موافقا للعامه، فالظاهر تقديمه على غيره وإن كان مخالفا للعامه، بناء على تعليل الترجيح بمخالفه العامه باحتمال التقيه فى الموافق، لأن هذا الترجيح ملحوظ فى الخبرين بعد فرض صدورهما قطعا كما فى المتواترين، أو تعبدا كما فى الخبرين بعد عدم امكان التعبد بصدور أحدهما و ترك التعبد بصدور الآخر، و فيما نحن فيه يمكن ذلك(٢) بمقتضى أدله الترجيح من حيث الصدور [١].

- شرح :

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدس سرّه

[١]- تذکر: راجع به مرجح جهتی- یعنی: مخالفت و موافقت با عامه- بین شیخ اعظم و وحید بهبهانی(٣) قدس سرهما اختلاف نظر است که مصنف قدس سرّه هم نظر هیچ یک از آن دو بزرگوار را قبول ندارند.

آنچه از مرحوم وحید بهبهانی- و بعضی دیگر از بزرگان- حکایت شده، این است که:

اگر مرجح جهتی با سائر مرجحات، تراحم پیدا کند، مرجح جهتی بر سائر مرجحات، مقدم است.

ص: ٢٧٨

١- ر. ک: فرائد الاصول ٤٦٨.

٢- ای: التعبد بصدور احدهما و ترك التعبد بصدور الآخر، فان ذلك يمكن فيما نحن فيه اعنى الخبرين الظنيين المتفاضلين. ر. ك: منتهى الدرايه ٣١٦/٨.

٣- المولى محمد باقر بن محمد اكمل البهبهاني مروج المذهب ... تولد سنه ١١١٨ فى اصفهان و قطن برهه فى بهبهان ثم انتقل الى كربلا و نشر العلم هناك، صنف ما يقرب من ستين كتابا منها شرحه على المفاتيح و حواشيه على المدارك و على المعالم و غير ذلك توفى فى الحائر الشريف سنه ١٢٠٨ هـ ر. ك: الكنى و الالقاب ١٠٩/٢.

مثال: فرض کنید راوی یک روایت، عادل است (۱)- یعنی مرجح صدوری و سندی دارد- اما روایت دیگری هم داریم که راوی آن، عادل است اما روایتش مخالف با عامه می باشد- یعنی: دارای مرجح جهتی می باشد.

وحید بهبهانی قدس سرّه و بعضی دیگر از بزرگان اصرار دارند که مخالفت با عامه- مرجح جهتی- بر سائر مرجحات، مقدم است یعنی: باید روایتی را اخذ نمود که مخالفت با عامه دارد و آن دیگری را که دارای مرجح صدوری است، طرح نمود.

نظر شیخ اعظم قدس سرّه، به عکس وحید بهبهانی قدس سرّه است یعنی: سائر مرجحات بر مرجح جهتی، مقدم است یعنی در مثال مذکور، مرجح صدوری بر مرجح جهت صدوری، مقدم است نتیجتاً باید روایت عادل (۲) را اخذ و آن روایت دیگر را که راوی آن، عادل اما مخالف با عامه است، طرح نمود.

مصنف قدس سرّه نظر هیچ یک از آن دو را قبول ندارند که اینک به توضیح کلام ایشان در رد آن دو نظر می پردازیم.

مقدمه: گفتیم اگر قائل به تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص هم بشویم وجهی برای رعایت ترتیب بین مرجحات وجود ندارد و علتش را چنین ذکر نمودیم که:

بنا بر تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص، «مناطق» ظن (۳) به صدق یا اقریب (۴) به واقع است یعنی باید آن خبری را که مظنون الصدور یا اقرب به واقع است، ترجیح داد و اگر مسأله تساوی، مطرح شد، مخیر هستیم پس ممکن است گاهی از مرجح جهتی، ظن به

ص: ۲۷۹

۱- و آن روایت، موافق با عامه هست.

۲- که موافق عامه هم هست- در مثال ما.

۳- و گفتیم: مراد از ظن، ظن شخصی می باشد.

۴- مقصود از اقریب به واقع، حصول ظن نوعی و شأنی است.

صدق یا اقریبیت به واقع، حاصل شود کما اینکه عکس آن هم امکان دارد(۱).

به عبارت دیگر: گاهی ممکن است مرجح یک روایت، مخالفت با عامه باشد و راوی روایت دیگر، اعدل اما از آن، ظن به صدق یا اقریبیت به واقع، حاصل گردد که در این صورت، روایت اخیر را اخذ می‌نمائیم(۲) و چنانچه روایتین از نظر مناط مذکور، مساوی باشند، مخیر هستیم مثلاً: فرض نمائید راوی یک روایت، اعدل ولی از نظر مناط - ظن به صدق یا اقریبیت به واقع - با خبری که مخالف عامه است، مساوی هستند در این صورت، مخیر هستیم بین اینکه: روایتی را اخذ نمائیم که مرجح جہتی دارد یا آن روایتی را که دارای سائر مرجحات است.

خلاصه: مرجحات جہتی با سائر مرجحات، تفاوتی ندارند بلکه باید همان مناط را رعایت نمود.

قوله: ... بناء (۳) علی تعلیل الترجیح بمخالفة العامه باحتمال التقیه فی الموافق لان ...».

عبارت مذکور، متن کتاب رسائل (۴) است (۵).

ص: ۲۸۰

۱- یعنی: ممکن است از مرجح صدوری، ظن به صدق یا اقریبیت به واقع، حاصل شود نه از مرجح جہتی.

۲- و گاهی ممکن است، مسئله، عکس آن باشد.

۳- ای بناء علی الوجه الرابع من الوجوه الاربعه التي احتملها الشيخ اعلى الله مقامه فی الترجیح بمخالفة العامه و هو كون الترجیح بها لاجل الحكم بصدور الموافق للعامه تقیه کما دل علیه قوله «ع»: ما سمعته منی یشبه قول الناس ففیہ التقیه ... الخ و اما بناء علی الوجه الثانی و هو كون الترجیح بها لاجل كون الرشد و الحق فی خلافهم فهی من المرجحات المضمونیه کما اشرنا قبلا دون الجهتیه. ر. ک: عنایه الاصول ۶/ ۱۳۸.

۴- ر. ک: فرائد الاصول ۴۶۸.

۵- که مصنف «ره» آن را نقل کرده اند.

خلاصه فرمایش شیخ اعظم قدس سره چنین شد: اگر مرجح اصل صدور، مانند اعدلیت راوی با مرجح جهت صدور، مانند مخالفت با عامه (۱)، مزاحمت نمود در این صورت، ظاهر، این است که روایت موافق با عامه (۲) بر روایت مخالف با عامه (۳)، مقدم است زیرا دارای مرجح اصل صدور است و مرجح اصل صدور بر مرجح جهت صدور، مقدم است - بناء علی تعلیل الترجیح بمخالفة العامه باحتمال التقیه - زیرا در اخبار در مقام ترجیح به مخالفت عامه، تعلیل آورده اند به اینکه: در روایت موافق عامه، احتمال تقیه است به خلاف خیر مخالف عامه که احتمال مذکور در آن نیست و ظاهر مسئله، این است که: آن مرجح در اخبار، ملاحظه شده، منتها بعد از فراغ از صدور آن ها - قطعا (۴) یا تعبدا - (۵) یعنی: بعد از این که دو خبر، قطعا یا تعبدا صادر شده باشند که نتوان در سند آن ها تصرف کرد و یکی را طرح و دیگری را اخذ نمود. لذا وقتی تصرف در سند، ممکن است - مانند محل بحث (۶) - یعنی: مرجح سندی، مانند اعدلیت راوی داریم، اصلا نوبت به جهت صدور و مخالفت با عامه نمی رسد زیرا مخالفت با عامه در محلی مرجح است که نتوان در سند تصرف نمود و ناچار باشیم، حکم به صدور تبعدی هر دو نمائیم مثل اینکه راویین در عدالت، مساوی باشند - و در محل بحث، چنین نیست.

ص: ۲۸۱

-
- ۱- یعنی: راوی روایت موافق عامه، اعدل ولی راوی روایت مخالف عامه، عادل است.
 - ۲- که مرجح صدوری دارد.
 - ۳- که دارای مرجح جهت صدور می باشد.
 - ۴- مانند: متواترین.
 - ۵- كما فی الظنن المتکافئین الذین لا بد من الحکم بصدورهما معا لفرض تساویهما من حیث شمول دلیل الحجیه لهما ر. ک: منتهی الدرایه ۸/ ۳۱۶.
 - ۶- یعنی: در خبرین ظنن متفاضلین.

إن قلت: إن الأصل في الخبرين الصدور، فإذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقيه، كما يقتضى ذلك الحكم بإرادته خلاف الظاهر في أضعفهما، فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدما على الترجيح بحسب الصدور. [۱].

- شرح :

[۱]- شیخ اعظم قدس سره اشکالی بر بیان خود وارد نموده که نتیجه ایراد، این است که:

مرجح جهتی- و مخالفت با عامه- بر سائر مرجحات، مقدم است که اینک به توضیح آن می پردازیم:

اشکال: اصل و قاعده اولی در خبرین، «صدور» (۱) است و منشأ اصل مذکور، آیات و اخباری است که بر حجیت خبر واحد دلالت می کند که از مجموع آن ادله به «صدق العادل» تعبیر می نمایند یعنی: مقتضی صدق العادل هم در مورد فرضا خبر «الف» و هم خبر «ب» صدور (۲) است- هر دو حجیت دارد- نتیجتا وقتی اصل مذکور نسبت به هر دو روایت، جاری شد هم به خبری که صدورا «ارجح» (۳) است، متعبد می شویم و هم به غیر آن (۴).

ص: ۲۸۲

۱- یعنی: اصالت الصدور.

۲- و اصلا تقييد و تخصيصی در آن ها نباشد و در این مقام اگر مرجح جهتی را مقدم داشتیم اصلا تخصيصی در ادله حجیت خبر واحد صورت نمی گیرد و محذوری پیش نمی آید منتها خبری که موافق با عامه است، حمل بر تقيه می شود مانند جمع دلایلی که بین دو خبر، موجود است که اصلا لطمه ای به ادله حجیت خبر واحد، وارد نمی شود و به واسطه وجود «اظهر» مشخص می شود که از دیگری، خلاف ظاهر، اراده شده. نتیجه: محل بحث هم به همان کیفیت است یعنی: به قرینه خبر مخالف عامه، معلوم می شود که آن حکم دیگر به منظور تقيه بوده، به خلاف اینکه ما مرجح اصل صدور را مقدم نمائیم که لازمه اش طرح «احد الخبرین» رأسا و تخصيص ادله حجیت خبر واحد است پس معلوم شد که حال مرجح جهتی مانند حال مرجح و قرینه دلالتی و مقدم بر مرجح اصل صدور است.

۳- که راوی آن، اعدل است.

۴- که مخالف با عامه است.

قلت: لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقيه، لأنه إلغاء لأحدهما في الحقيقه. و قال بعد جمله من الكلام:

«مورد هذا الترجيح تساوى الخبرين من حيث الصدور، إما علما كما فى المتواترين، أو تعبدا كما فى المتكافئين من الأخبار، و اما ما وجب فيه التعبد (١) بصدور أحدهما المعين دون الآخر فلا وجه لإعمال هذا المرجح فيه، لأن جهه الصدور متفرعه [متفرع] على أصل الصدور» انتهى موضع الحاجه من كلامه، زيد فى علو مقامه [١].

- شرح :

وقتی به صدور هر دو روایت، متعبد شدیم کأن آن دو برای ما مانند دو روایت قطعی الصدور است.

سؤال: وقتی به صدور دو روایت، قطع داشته باشیم، کدامش مقدم است؟

جواب: روایتی که مخالف با عامه است. پس بعد از تعبد به صدور هر دو، روایتی را که مخالف عامه است بر روایت موافق عامه، مقدم می نمائیم (٢).

[١]- جواب (٣): شیخ اعظم قدس سره از اشکال مذکور، چنین جواب داده اند که: معنا ندارد

ص: ٢٨٣

١- و هو فیما اذا كان المتعارضان متفاضلين فانه يجب التعبد باحدهما المعين - و هو ذو المزيه الصدوريه - بمقتضى ادله الترجيح. ر. ك: منتهى الدرايه ٣١٨ / ٨.

٢- تعبد مذکور، اقتضا نمود، بگوئیم: خبر موافق با عامه، تقيه صادر شده و نتیجتا خبر مخالف با عامه را بر آن، مقدم نمائیم.

٣- خلاصه جواب: علی ای حال، تخصیصی به ادله حجیت خبر واحد، وارد شده زیرا در حمل خبر، بر تقيه هم «احد الخبرين» - یعنی: خبر موافق عامه - حجت نیست زیرا حجیت آنکه عبارت از ترتیب اثر است، معنائی ندارد چون خبر موافق تقيه «کالعدم» و بی اثر است پس قیاس آن به جمع دلالتی، بی وجه است پس معلوم شد تا تصرف در سند، ممکن باشد - و ناچار نباشیم در تصدیق خبرین قطعا یا تعبدا - نوبت به مرجح جهتی نمی رسد زیرا جهت صدور، فرع بر اصل صدور است. آنچه را ذکر کردیم خلاصه کلام شیخ اعظم بود در تقدیم مرجحات صدوری بر مخالفت عامه که مرجح جهت صدور است. ر. ك: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ٣٣٠ / ٢.

و فيه - مضافا إلى ما عرفت (١) - أن حديث فرعيه وجهه الصدور على أصله إنما يفيد إذا لم يكن المرجح الجهتي من مرجحات أصل الصدور بل من مرجحاتها، واما إذا كان من مرجحاته بأحد المناطين، فأى فرق بينه و بين سائر المرجحات؟ و لم يقد دليل بعد في الخبرين المتعارضين على وجوب التعبد بصدور الراجح منهما من حيث غير الجهه (٢)، مع كون الآخر راجحا بحسبها، بل هو (٣) أول الكلام، كما لا يخفى، فلا محيص من ملاحظه الراجح من المرجحين بحسب أحد المناطين، أو من دلالة أخبار العلاج،

- شرح :

ما به صدور هر دو روایت، متعبد شویم، بعد از تعبد به صدور هر دو بگوئیم خبر موافق با عامه تقيه صادر شده چون مکررا گفته ایم که باید تعبد به یک شیء، اثری داشته باشد پس اینکه گفتیم اصل در خبرین، صدور است، باید تعبد به صدور، اثری داشته باشد درحالی که در محل بحث، بی فائده است لذا از اول به یک خبر، متعبد می شویم یعنی: ارجح صدورا (٤) را مقدم می داریم نه خبر مخالف عامه را زیرا رجحان به سبب جهت صدور، فرع بر اصل صدور است یعنی: اول باید به صدور روایت، متعبد شد سپس به جهت صدور، تعبد پیدا کرد و گفت آن روایت برای بیان حکم واقعی، صادر شده درحالی که روایت مخالف عامه، تعبد به صدور ندارد تا مخالف عامه بودنش آن را بر سائرین ترجیح دهد.

ص: ۲۸۴

۱- من انه لا وجه لمراعاه الترتيب بين المرجحات بناء على التعدى و اناطه الترجيح بالظن او الاقريبه الى الواقع و كذلك بناء على عدم التعدى لكن على القول بكون المقبوله و المرفوعه كسائر الاخبار الوارده فى الترجيح بصدد بيان تعداد المرجح من دون تعرض للزوم الترتيب و الا لزم تقييد جميع اخبار الترجيح على كثرتها بما فى المقبوله لمكان الاقتصار فيه على ذكر مرجح واحد او اثنين او ثلاثه و هو بعيد جدا. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٢ / ٣٤١.

۲- ای: غیر جهه الصدور.

۳- یعنی: بل وجوب التعبد بصدور ذی المرجح الصدوری - مع كون الخبر الآخر راجحا من حيث الجهه - اول الكلام لما عرفت من اشكال استفاده ترتيب المرجحات من الاخبار. ر. ك: منتهی الدرایه ٨ / ٣٢٠.

۴- که راوی آن، اعدل است.

على الترجيح بينهما مع المزامه، و مع عدم الدلاله (١) و لو لعدم التعرض لهذه الصوره فالمحكم هو إطلاق التخيير، فلا تغفل [١].

- شرح :

[١]- اشكال: ایراد مصنف قدس سره بر کلام شیخ اعظم قدس سره این است که: فرعیت جهت صدور، بر اصل صدور در صورتی است که مرجح جهتی به مرجحی صدوری، برگشت ننماید درحالی که اخیراً (٢) به نحو مشروح بیان کردیم که مرجحیت جهت صدور- مانند مخالفت با عامه- هم از مرجحات اصل صدور، محسوب می شود (٣) زیرا به وسیله مخالفت با عامه، آن روایت، صاحب مزیت می شود و از موارد «خذ ما خالف العامه» به حساب می آید و کأنّ مناط ترجیح که ظن به صدور مضمون یا اقریبیت به واقع است در آن، حاصل می گردد پس بنا بر اینکه مخالفت با عامه هم از مرجحات اصل صدور است، فرقی بین آن و سائر مرجحات نیست پس در صورت مزاحمت با مرجح دیگر باید ملاحظه نمود که فعلاً مناط حجیت فعلیه در کدام است و در صورت تساوی و عدم حصول مزیت، به ادله و اطلاقات تخییر رجوع می شود.

بدیهی است که دلیل اخذ به مرجحات سند- مانند: «خذ بما یقول اعدلهم، او ثقهما و...»- در موردی است که خبر معارضش فاقد آن مرجحات باشد اما چنانچه از جهت

ص: ٢٨٥

١- یعنی: عدم دلاله الاخبار علی الترجیح باحد المرجحین فی صوره تزامهما اما لاجل کونها فی مقام تشریح اصل الترجیح بتلك المرجحات لا- بصدد بیان الترتیب بینها و اما لاجل عدم تعرضها لحکم مزامه خصوص المرجح الجهتی مع غیره من المرجحات کمزامه موافقه الكتاب لمخالفه العامه فلا بدّ فی صوره مزامه المرجح الجهتی مع غیره من الرجوع الی اطلاقات التخییر فلاحظ الاخبار العلاجیه. ر. ک: منتهی الدرایه ٨ / ٣٢٠.

٢- ر. ک: صفحه ٢٧١.

٣- یعنی: در حقیقت، مخالفت با عامه، یک مرجح صدور است و اعدلیت راوی هم یک مرجح صدور است- هر دو مرجح صدوری و سندی می باشند.

صدور، ارجح باشد، لا بد مسأله تراحم، مطرح است زیرا یک خبر، امر به اخذ روایت اعدل نموده و روایت دیگر، امر به اخذ مخالف عامه کرده است و لا بد باید به اخبار تخییر، رجوع نمود البته اگر احدهما اقوا نباشد و دلیلی نداشته باشیم که تعیین نماید در این صورت که مرجح جهت صدوری هست باید به مرجح اصل صدور عمل نمود و قبلا بیان کردیم که ترتیبی بین مرجحات نیست و دلیلی بر لحاظ ترتیب، قائم نشده پس ناچار هستیم که در صورت مزاحمت مرجح اصل صدور با مرجح جهت صدور، دلیل اقوا را اخذ نمائیم یعنی: اگر احدهما موجب حصول ظن یا اقریبیت به واقع هست (۱)، همان را اخذ می نمائیم و چنانچه «احدهما» اقوا نباشد و از اخبار علاجیه، ترتیبی استفاده نشود- از اخبار هم وضع حالت تراحم، معلوم نشود- به اطلاعات تخییر، رجوع می نمائیم زیرا تعیین احدهما برای ما معلوم نشده.

تذکر: مرحوم فیروزآبادی قدس سرّه بعد از آوردن عبارت مصنف قدس سرّه به بیان نکته ای پرداخته اند:

«اقول»: قد اشرنا قبلا فی ذیل التعلیق علی قوله «مع امکان ان یقال ... الخ» ان ظاهر المقبوله و المرفوعه بل کاد صریحهما هو الترتیب بین المرجحات فانهما قد امرتا اولاً بالترجیح ببعض المرجحات الصدوریه ثم فی فرض الراوی تساویهما فی ذلک قد امرتا بالترجیح بالمرجح الجهتی و هذا کالصریح فی تقدیم الصدوری علی الجهتی «اللهم» الا ان یقال ان الکلام مع الشیخ فی لزوم الترتیب بین الصدوری و الجهتی و عدمه لیس هو فی المزیای المنصوصه بل فی غیرها علی التعدی و لیس فیهما دلالة علی تقدیم کل صدوری علی الجهتی و لو لم یکن الصدوری من المنصوصه (۲).

ص: ۲۸۶

۱- یا اگر از اخبار علاجیه- مانند مقبوله- ترتیب بین مرجحات استفاده شود، طبق آن، اقوا را اخذ می نمائیم.

۲- ر. ک: عنایه الاصول ۶ / ۱۳۹.

و قد آورد بعض أعظم تلامیذه علیه بانتقاضه بالمتكافئين من حيث الصدور، فإنه لو لم يعقل التعبد بصدور المتخالفين من حيث الصدور، مع حمل أحدهما على التقيه، لم يعقل التعبد بصدورهما(۱) مع حمل أحدهما عليها، لأنه إلغاء لأحدهما أيضا في الحقيقه [۱].

- شرح :

نقد و بررسی کلام محقق رشتی

نقد و بررسی کلام محقق رشتی (۲)

[۱]- بعضی از اعظم شاگردان شیخ اعظم قدس سرّه - یعنی: مرحوم حاج میرزا حبیب الله رشتی - نقضی بر کلام شیخ اعظم، وارد نموده اند که اینک به توضیح آن می پردازیم:

بیان ذلک: شیخ اعظم در اشکالی که بر کلام خود وارد نمودند، چنین جواب(۳) دادند:

در محل بحث - که دو روایت داریم که به حسب سند، مختلف هستند یعنی: راوی یکی عادل و دیگری عادل است منتها روایتی که راوی آن، عادل است، موافق عامه و دیگری مخالف عامه است - لغو و بدون معنا هست که به صدور هر دو روایت، متعبد شویم، بعد از تعیّد به صدور هر دو، بگوئیم خبر موافق عامه، تقيه صادر شده زیرا باید تعبد به یک شیء، اثری داشته باشد - پس این عمل، لغو است.

ص: ۲۸۷

۱- ای: بصدور المتكافئين من حيث الصدور الذين التزم الشيخ بصدورهما و حمل الموافق منهما للعامه على التقيه و جعلهما مورد الترجيح بالمرجح الجهتي. ر. ک: منتهی الدرایه ۸/ ۳۲۳.

۲- الشيخ الميرزا حبيب الله بن الميرزا محمد على خان القوچاننى الرشتى، ولد عام ۱۲۳۴ هـ، حضر بحث صاحب الجواهر و الشيخ الانصارى كان من اكابر علماء عصره، أعرض عن الرئاسة و لم يرض ان يقلده احد لشده تورعه فى الفتوى و لم يتصدّ للوجه، له تصانيف كثيره منها «بدائع الاصول» و «شرح الشرائع» و «كاشف الظلام فى علم الكلام» و غيرها، توفى ليله الخميس ۱۴/ ج ۲/ عام ۱۳۱۲ هـ و دفن فى النجف الاشرف. ر. ک: طبقات اعلام الشيعة، نباء البشر ۱/ ۳۵۷ رقم ۷۱۹.

۳- اصل اشکال و جواب را اخيرا - در صفحه ۲۸۲ - بیان کردیم.

و فيه (١) ما لا يخفى من الغفله، و حسابان أنه التزم - قدس سره - في مورد الترجيح بحسب الجبهه باعتبار تساويهما من حيث الصدور، إما للعلم بصدورهما، و إما للتعبد به فعلا، مع (٢) بداهه أن غرضه من التساوى من حيث الصدور تعبدا تساويهما بحسب دليل التعبد

- شرح :

مرحوم حاج ميرزا حبيب الله رشتي قدس سره بر استاد خود، ایراد گرفته که: اگر در فرض مذکور - که دو روایت به حسب سند، مختلف بودند - تعبّد به صدور خبر موافق عامه - و حمل آن بر تقيه - لغو باشد در خبرين متكافئين (٣) نباید تعبّد به صدور هر دو روایت (٤)، معقول باشد زیرا در این فرض هم شما در واقع، یکی (٥) از آن دو را لغو و حمل بر تقيه می نمائید.

ص: ٢٨٨

١- « و قد اجاب عنه المصنف » بما حاصله ان بعض الاعاظم تخيل ان الشيخ اعلى الله مقامه قد اعتبر في الترجيح بحسب الجبهه ان يكون المتعارضان اما مقطوعى الصدور كما في المتواترين او مما وقع التعبّد بصدورهما فعلا كما في المتكافئين فاورد عليه النقض المذكور « و لم يتفطن » ان غرض الشيخ ليس ان المتكافئين مما وقع التعبّد بصدورهما فعلا كما يوهمه قوله فمورد هذا الترجيح تساوى الخبرين من حيث الصدور اما علما كما في المتواترين او تعبدا كما في المتكافئين ... الخ بل و قوله السابق لان هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعا كما في المتواترين او تعبدا كما في الخبرين ... الخ « بل غرضه » ان المتكافئين متساويان بحسب دليل التعبّد بالصدور فلا يمكن التعبّد بصدور احدهما دون الآخر كما صرح به في صدر عبارته المتقدمه « فقال » او تعبدا كما في الخبرين بعد عدم امكان التعبّد بصدور احدهما و ترك التعبّد بصدور الآخر ... الخ فاذا لم يمكن التعبّد بصدور احدهما دون الآخر كانا قهرا كمقطوعى الصدور في كونهما موردا للترجيح الجهتي خاصه دون الصدوري فتأمل جيدا. ر. ك: عنايه الاصول ١٤٠ / ٤.

٢- هذا تنبيه على عدم صحه التخييل المزبور و ان مراد الشيخ « قده » من التساوى من حيث الصدور تعبدا هو امكان التعبّد و الحجيه الانشائية، لا- التعبّد الفعلي حتى يقال: بعدم تعقل الحججه الفعلية في المتعارضين مطلقا سواء كانا متكافئين صدورا ام متخالفين كذلك. ر. ك: منتهى الدرايه ٣٢٤ / ٨.

٣- که هر دو از نظر سند، مساوی هستند.

٤- یعنی: تعبّد به صدور آن دو و سپس حمل احدهما بر تقيه.

٥- یعنی: خبر موافق عامه.

بالصدور قطعاً، ضروره أن دليل حجیه الخبر لا یقتضی التعبد فعلاً بالمتعارضین، بل و لا بأحدهما، و قضیه دلیل العلاج لیس إلا التعبد بأحدهما تخیراً أو ترجیحاً [۱].

- شرح :

[۱]- مصنف قدس سره: نقضی که آن محقق بر کلام شیخ اعظم قدس سره وارد نموده اند، بی مورد است- «فیه ما لا یخفی».

بیان ذلک: شیخ اعظم قدس سره فرمودند اگر دو روایت از نظر سند، مساوی باشند به وسیله مرجح جهتی- و مخالفت با عامه- آن را بر روایت موافق عامه، ترجیح می دهیم درحالی که مرحوم میرزا قدس سره توهم نموده اند که شیخ اعظم قدس سره در روایتین متکافئین به صدور هر دو روایت، تعبد «فعلی» پیدا می کنند یعنی: نسبت به هر دو «فعلاً» اصالت الصدور را اعمال می نمایند، هم به روایت مخالف عامه، متعبد می شوند و هم به موافق عامه منتها سپس مخالف عامه را اخذ و موافق عامه را بر تقیه حمل می نمایند لذاست که آن محقق- مرحوم میرزا قدس سره- نقض مذکور را بر کلام استاد خویش وارد نموده اند درحالی که غفلت داشته اند از اینکه نظر شیخ اعظم قدس سره در متکافئین به تعبد فعلی نبوده، نظر ایشان این نبوده که فعلاً هم به روایت فرضاً «الف» متعبد می شویم و هم به روایت «ب» سپس خبر موافق عامه را بر تقیه حمل می نمائیم بلکه نظر شیخ اعظم این بوده که: روایتین متکافئین، نسبت به «صدق العادل» مساوی هستند به عبارت دیگر- که مرحوم مشکینی هم به آن اشاره کرده اند- نظر مرحوم شیخ در متکافئین، حجیت انشائیه است- نه فعلیه- اما دلیل حجیت خبر عادل و «صدق العادل» در متعارضین نه تنها دلالت بر حجیت هر دو ندارد بلکه دال بر حجیت احدهما هم نیست- ... بل و لا بأحدهما(۱)- و قبلاً بحث کردیم که خبرین متعارضین از نظر «صدق العادل» از حجیت، ساقط هستند(۲) و اخبار علاجیه هم می گوید به یکی از آن دو ترجیحاً یا تخیراً متعبد شوید لذا می گوئیم: به هیچ وجه، نظر

ص: ۲۸۹

۱- ای: بل و لا بأحدهما المعین فان دلیل حجیه الخبر اذا اقتضی التعبد بصدور احدهما المعین فقد عارضه الآخر لا شترکه معه فی مناط الدخول تحت دلیل الاعتبار. ر. ک: عنایه الاصول ۶ / ۱۴۱.

۲- نه به صدور خبر «الف» متعبد می شویم و نه خبر «ب».

و العجب كل العجب أنه رحمه الله لم يكتف بما أورده من النقص، حتى ادعى استحاله تقديم الترجيح بغير هذا المرجح على الترجيح به، و برهن عليه بما حاصله:

«امتناع التعبد بصدور الموافق، لدوران أمره بين عدم صدوره من أصله، و بين صدوره تقيه، و لا يعقل التعبد به على التقديرين بداهه، كما أنه لا يعقل التعبد بالقطعي الصدور الموافق، بل الأمر في الظني الصدور أهون، لاحتمال عدم صدوره، بخلافه».

ثم قال: «فاحتمال تقديم المرجحات السنديه على مخالفه العامه، مع نص الإمام- عليه السلام- على طرح موافقهم، من العجائب و الغرائب التي لم يعهد صدورها من ذى مسكه، فضلا عن تال العصمه علما و عملا».

ثم قال: «و ليت شعري، إن هذه الغفله الواضحه كيف صدرت منه؟ مع أنه في جوده النظر يأتي بما يقرب من شق القمر» [١].

- شرح :

شيخ اعظم قدس سره اين نبوده که در متکافئين به صدور هر دو روايت، متعبد می شويم سپس موافق عامه را بر تقيه حمل می کنيم تا شما- محقق رشتی قدس سره- چنان نقضی بر ایشان وارد نمائيد.

[١]- تعجب، اين است- و العجب كل العجب- که محقق رشتی قدس سره تنها به نقض مذکور اکتفا ننموده بلکه ادعا کرده اند که: تقديم مرجح سندی- که مرحوم شيخ به آن، معتقد است- بر مرجح جهتی، محال است یعنی: ترجیح روايت اعدل(١) بر روايتی که مخالف عامه باشد، مستحيل است و دليلی که بر آن اقامه نموده اند، اين است: روايتی که موافق عامه است، امرش دائر بين دو صورت است: الف: يا اصلا از معصوم عليه السلام صادر نشده. ب: يا اگر صادر شده، صدورش تقيه بوده(٢) و در هيچ يک از آن دو صورت،

ص: ٢٩٠

١- که موافق با عامه است.

٢- و احتمال ثالثی در میان نیست.

و أنت خبير بوضوح فساد برهانه، ضروره عدم دوران أمر الموافق بين الصدور تقيه و عدم الصدور رأسا، لاحتمال صدوره لبيان حكم الله واقعا، و عدم صدور المخالف المعارض له أصلا، و لا يكاد يحتاج في التعبد إلى أزيد من احتمال صدور الخبر لبيان ذلك بداهه، و إنما دار احتمال الموافق بين الاثنيين إذا كان المخالف قطعيا صدورا و جهه و دلاله، ضروره دوران معارضه حينئذ بين عدم صدوره و صدوره تقيه، و في غير هذه الصوره كان دوران أمره بين الثلاثه لا محاله، لاحتمال صدوره لبيان الحكم الواقعي حينئذ أيضا. و منه (١) قد انقذح إمكان التعبد بصدور الموافق

- شرح :

حجت نیست- تعبد به صدور آن، ممتنع است (٢).- كما انه لا- يعقل التعبد (٣) بالقطعي الصدور الموافق بل الامر في الظني الصدور (٤) اهنون لاحتمال عدم صدوره

ص: ٢٩١

١- ای: و مما ذکر- من تعقل التعبد بالظني الموافق، و منع ما افاده المحقق الرشتي من عدم تعقله حيث التزم بانحصار امر الخبر الموافق في احتمالين و هما عدم صدوره و صدوره تقيه- قد ظهر الاشكال في مقايسه الظني الموافق بالقطعي الموافق في عدم تعقل التعبد بالصدور و انه لا- وجه لمنع تعقل التعبد في شىء من الموافق القطعي و الظني و ذلك لوضوح كفايه احتمال الصدور الموافق لبيان الحكم الواقعي في الموافق القطعي في صحه التعبد به و شمول دليل الاعتبار له غايه الامر ان في الموافق الظني احتمالات ثلاثه: عدم الصدور، و الصدور تقيه، و الصدور لبيان الحكم الواقعي. و في الموافق القطعي احتمالين: صدوره تقيه و صدوره لبيان الحكم الواقعي. و كثره الاحتمال و قلته لا- توجب ان الفرق بينهما في تعقل التعبد و عدمه. و الحاصل: ان البرهان الذي اقامه الميرزا الرشتي «قده» على عدم تعقل التعبد بالخبر الظني الموافق، و قياسه بالقطعي الصدور بقوله: «كما انه لا يعقل التعبد بالقطعي الصدور الموافق ... الخ» غير سديد لامكان التعبد بصدور الموافق القطعي كما عرفت مفصلا.

٢- لعدم اثر شرعي يصح التعبد بلحاظه.

٣- لامتناع اجتماع الاحراز التعبدى مع الاحراز الوجدانى.

٤- كما هو المفروض اذ مورد البحث هو الخبر الظني الصدور الواجد للمرجحات الصدوريه يعنى:- ان امتناع التعبد بصدور الظني اسهل من امتناعه في القطعي لما ذكره من احتمال عدم الصدور في الظني و انتفائه في القطعي الصدور فاذا رفعنا اليد عن القطعي الموافق للعامه فرفع اليد عن الظني اسهل]. منتهى الدرايه: ٨ / ٣٢٩-٣٢٦.

القطعی لبيان الحكم الواقعی أيضا، و إنما لم یکن التعبد بصدوره لذلك إذا كان معارضه المخالف قطعیاً بحسب السند و الدلاله، لتعین حمله علی التقیه حینئذ لا محاله، و لعمری إن ما ذکرنا(۱) [ذکرناه] أوضح من أن یخفی علی مثله، إلا أن الخطأ و النسیان کالطبیعه الثانیه للإنسان، عصمنا الله من زلل الأقدام و الأقلام فی کل ورطه و مقام [۱].

- شرح :

بخلافه(۲) - لذا چگونه خبر موافق عامه بر مخالف عامه، مقدم می گردد(۳) پس به ملاحظه دلیل مذکور می گوئیم: باید دائماً مرجح جهتی بر سائر مرجحات، مقدم باشد.

محقق رشتی قدس سره سپس چنین فرمودند: احتمال تقدیم مرجحات سندی - مانند اعدلیت و اوثقیت راوی - بر مرجح جهتی - و مخالفت با عامه - با تصریح(۴) امام علیه السلام بر طرح خبر موافق عامه از عجائب است «التي لم یعهد صدورها من ذی مسکه فضلاً عن هو تال العصمه علما و عملاً».

[۱] - رد کلام محقق رشتی قدس سره: ایشان فرمودند تقدیم مرجح سندی بر مرجح جهتی، محال است و دلیلشان این بود که: امر روایت موافق عامه، دائر بین دو صورت است:

الف: یا اصلاً از معصوم علیه السلام صادر نشده. ب: یا اگر صادر شده صدورش تقیه بوده و

ص: ۲۹۲

۱- ای: ما ذکرناه - من رد ما افاده المحقق الرشتی - مما لا ینبغی ان یخفی علی مثله الا ان النسیان لا یفارق الانسان بل هو کالطبیعه الثانیه له.

۲- ای: بخلاف القطعی الصدور فان رفع الید عنه - لقطعیه صدوره و انتفاء احتمال عدم الصدور فيه - اصعب من رفع الید عما فيه احتمال عدم الصدور]. ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۳۳۱ و ۳۲۷.

۳- که در آن، یک احتمال عدم صدور، بیش نیست.

۴- «فما وافق اخبارهم فذروه و ما خالف اخبارهم فخذوه» ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۳۲۷.

مصنف قدس سره: دلیل بر بطلان کلام محقق رشتی قدس سره، این است که: امر روایت موافق عامه، دائر بین دو صورت نیست بلکه دائر بین امور ثلاثه است:

الف: روایت موافق عامه یا اصلا از معصوم علیه السلام صادر نشده.

ب: یا صادر شده منتها صدورش تقيه بوده.

ج: احتمال دیگر، این است که روایت موافق عامه از معصوم علیه السلام صادر شده و برای بیان حکم واقعی هم بوده- نه تقيه- یعنی: امکان دارد که حکم واقعی، موافق با اهل تسنن بوده زیرا تمام فتاوی عامه که باطل نیست، در بعضی از فتاوا علمای شیعه با اهل تسنن، موافق هستند پس یک احتمال، این شد که روایت موافق عامه از معصوم علیه السلام صادر شده و صدورش برای بیان حکم واقعی بوده و روایت مخالف عامه از معصوم علیه السلام صادر نشده.

خلاصه: روایت موافق عامه، دائر مدار سه امر و سه احتمال است.

تذکر: در یک فرض، روایت موافق عامه، امرش دائر بین دو (۱) احتمال است: اگر روایت مخالف عامه از سه نظر- سند، جهت و دلالت- قطعی (۲) باشد، به عبارت دیگر: اگر سه اصل (۳) جاری در روایت مخالف عامه برای ما محرز و قطعی باشد در این صورت، امر روایت موافق عامه، دائر بین این است که: الف: یا از معصوم علیه السلام صادر نشده. ب: یا این که اگر صادر شده صدورش تقيه بوده اما در غیر صورت مذکور (۴)، روایت موافق عامه،

ص: ۲۹۳

۱- الف: یا از معصوم «ع» صادر نشده. ب: یا اگر صادر شده، صدورش تقيه بوده.

۲- یعنی: الف: صدورش از معصوم «ع» قطعی باشد. ب: دلالتش بر حکم، یقینی باشد. ج: جهت صدور آن هم قطعی باشد.

۳- یعنی: الف: اصالت الصدور. ب: اصالت الدلاله. ج: اصالت الجبهه.

۴- مثل اینکه صدور روایت مخالف عامه، ظنی یا دلالتش ظنی و یا اینکه جهت صدورش ظنی باشد یا از هر سه جهت ظنی باشد یا

دائر مدار سه احتمال مذکور(۱) است.

نتیجه: احتمال ثالث در روایت موافق عامه، این بود که شاید صدور آن خبر به منظور بیان حکم واقعی بوده و خبر مخالف که معارض آن است اصلا از معصوم علیه السلام صادر نشده و به واسطه همین احتمال، معقول است که «فعلا» به حجیت آن، حکم نمائیم و ادله حجیت خبر واحد، شامل آن می شود زیرا در شمول ادله حجیت، احتمال صدق کفایت می نماید و آنچه مانع می باشد، قطع به کذب است و با احتمال مذکور، علم به کذب نداریم.

قوله: «و انما لم یکن التبعید بصدوره(۲) لذلك اذا کان معارضه المخالف قطعیاً بحسب السند و الدلاله لتعین حمله علی التقیه حینئذ(۳) لا محاله. و لعمری ان ما ذکرناه اوضح من ان یخفی(۴) ...».

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی در پایان بحث مذکور- بعد از «... عصمنا

ص: ۲۹۴

۱- یعنی: یا صادر نشده یا صدورش تقیه بوده یا اینکه برای بیان حکم واقعی صادر شده.

۲- ای: بصدور الموافق القطعی، غرضه: ان عدم تعقل التبعید بصدور الموافق القطعی لبيان الحكم الواقعی كما ذكره بقوله المتقدم آنفا: «كما انه لا يعقل التبعید بالقطعی الصدور الموافق» انما يكون فيما اذا كان الخبر المعارض المخالف له قطعياً سنداً و دلاله اذ يتعين حینئذ حمل الموافق القطعی علی التقیه. ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۳۳۰.

۳- و لا- یخفی انه فی الصوره المفروضه یدور الامر بین الثلاثه لكون المقابل ظنیا جهة و الموافق ظنیا ظهوراً و جهة و لا تعین لحمل الموافق علی التقیه، فافهم. «مشکینی ره». ر. ک: کفایه الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲ / ۴۱۶.

۴- هذا من العبارات المشهوره التي لم يظهر لها الى الآن معنى يصح الركون اليه بالنظر الى القاعده الادبيه من اشتراك المفضل و المفضل عليه فی المبدأ فان هذه القاعده لا تنطبق علیه اذ معناه: ان ما ذکرناه اوضح من الخفاء و هذا كما ترى. ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۳۳۱.

لله من زلل الاقدام و الاقلام فى كل ورطه و مقام»- خلاصه كلام را چنين بيان كرده اند:

«و ملخص الكلام فى المقام هو انه ان اريد ان المخالفه و الموافقه فى الحقيقه مرجح جهتى من دون رجوع الى المرجح بحسب اصل السند كما قد يدعى ان الترجيح بمخالفه العامه و موافقه الكتاب مرجعه الى التخصيص فى الاصل العقلاى الذى مقتضاه البناء على صدور الكلام لبيان المراد و كون مضمون الكلام الصادر تمام المراد لا البناء على جهه اخرى من تقيه و نحوها و لا على انه جزء المراد. اما الاول فلان الظاهر من المتكلم نوعا هو كون كلامه على حذو مرامه و هذا اصل عقلاى يرجع اليه عند الشك فى الصدور و اما الثانى فلاصاله عدم التخصيص و التقييد و قرينه المجاز و نحو ذلك من الاصول اللفظيه التى عليها بناء العقلاء لو شك فى اراده التخصيص او التقييد و المجاز فحينئذ يصح ان يقال ان جهه الصدور متفرع على اصل الصدور و الظهور كما ان التعبد بكون المضمون تمام المراد متفرع على جهه الصدور ضروره انه لا بد من فرض صدور الخبر لبيان الحكم الواقعى كى يتعبد بكون مضمونه تمام المراد لا جزئه فالترجيح بالمخالفه حينئذ لا بد و ان يكون بعد احراز السند فيرد عليه حينئذ ما اورده المعترض اولا من النقص بالمتكافئين كما ان التعبد بالمضمون متفرع على التعبد بجهه الصدور و ان اريد انهما فى الحقيقه من المرجحات السنديه بحيث لو لا- هذا المرجح لم يكن حجه فعليه فى السبب نظير الترجيح بصفات الراوى فان مرجعه الى التخصيص فى ادله حجه خبر الواحد قطعاً غايه الامر انه فى المقام جاء من قبل الجهه كما هو الموافق لما اسسه فى اول الفصل و كذا يدل عليه ما ذكره هنا من انه لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل احدهما المعين على التقيه فحينئذ لا يرد عليه الانتقاض المذكور لكن يرد عليه انه لم يكن حينئذ فرق بين هذا المرجح و بين سائر المرجحات السنديه حيث ان المرجح هو الظن بالصدق او الاقربيه الى الواقع فدعوى انه لا وجه لاعمال هذا المرجح معللاً بان جهه الصدور متفرعه على اصل الصدور لا طائل تحتها و ان اريد ان الترجيح بالمخالفه متأخر عن سائر المرجحات بحسب ادله العلاج فنقول ان

ثم إن هذا (١) كله إنما هو بملاحظه أن هذا المرجح مرجح من حيث الجبهه، و اما بما هو موجب لأقوائه دلالة ذيه من معارضه، لاحتمال التوريه في المعارض المحتمل فيه التقيه دونه، فهو مقدم (٢) على جميع مرجحات الصدور، بناء على ما هو المشهور من تقدم التوفيق- بحمل الظاهر على الأظهر- على الترجيح بهما، اللهم إلا أن يقال: أن باب احتمال التوريه و إن كان مفتوحا فيما احتمل فيه التقيه، إلا أنه حيث كان بالتأمل و النظر لم يوجب أن يكون معارضه أظهر، بحيث يكون قرينه على التصرف عرفا في الآخر، فتدبر [١].

- شرح :

تأخره الواقعي لو ثبت فانما هو حينئذ من جهه التعبد لا لما ذكر من الاعتبار العقلي (٣).

[١]- تاکنون درباره مطالبی بحث کردیم از جمله اینکه گفتیم: مرجح جهتی با سائر مرجحات فرقی ندارد و حال مرجح جهتی، حال سائر مرجحات است. نه مرجح جهتی بر سائر مرجحات، تقدم دارد و نه سائر مرجحات بر آن. و در صورت تراحم مرجح جهتی با سائر مرجحات باید مناط را لحاظ کرد یعنی: باید دید کدامیک از آن دو خبر معارض،

ص: ٢٩٦

١- المشار اليه هو ما تقدم من الابحاث المتعلقة بكون مخالفه العامه مرجحا جهتيا و تقدمها على المرجح الصدوري كما عن الوحيد البهبهاني و بالعكس كما عن الشيخ او عدم تقدم احد المرجحين على الآخر و كون المناط في التقدم حصول الظن بالصدور او الاقريبه الى الواقع كما هو مختار المصنف « قده»: و غرضه: ان هذه الابحاث مبنيه على كون مخالفه العامه مرجحا جهتيا توضيحه: ... ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٣٣٢.

٢- « و فيه»: ان الكبرى و هي تقدم المرجحات الدلاليه على ما سواها من المرجحات و ان كانت هي مسلمه و لكن كون مخالفه العامه هي من المرجحات الدلاليه محل تأمل بل منع فان مجرد كون الخبر موافقا للعامه و جريان احتمال التوريه فيه دون بيان الواقع مما لا- يخلّ بظهوره عرفا ليكون المخالف للعامه هو اقوى منه ظهورا « و من هنا ترى المصنف» قد رجع اخيرا عن ذلك « فقال: اللهم الا ان يقال ان باب احتمال التوريه و ان كان مفتوحا ... الخ. ر. ك: عنايه الاصول ٦ / ١٤٣.

٣- ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ٢ / ٣٤٢.

موجب ظن به صدق یا اقریبیت به واقع است تا همان را مقدم داشت.

اینکه گفتیم مرجح جهتی بر سائر مرجحات تقدم ندارد از نظر مرجحیت بود نه از جهت دیگر یعنی: اعدلیت راوی، یک مرجح است، مخالفت با عامه هم یک مرجح و این ها از جهت مرجحیت بر یکدیگر تقدم ندارند.

خلاصه کلام در پایان بحث مذکور، این است: مخالفت با عامه را که از مرجحات سند قرار دادیم به لحاظ این بود که موجب ظهور و قوت دلالت نباشد و دخلی به دلالت روایت نداشته باشد اما بنا بر اینکه موافقت عامه، موجب شود دلالت آن، موهون و ضعیف گردد- به خاطر انفتاح باب توریه در آنکه احتمال تقیه خبر در آن هست- و دلالت خبر مخالف عامه، قوی شود- به جهت عدم آن دو احتمال- پس مخالفت با عامه از مرجحات دلالتی است و سبب می شود، خبر مخالف، نسبت به روایت موافق، اظهر شود- و «ظاهر و اظهر» و جمع دلالتی، مطرح شود- و مشهور، این است که: جمع دلالتی بر مرجحات سندی، مقدم است و تا جمع دلالتی داشته باشیم، نوبت به مرجحات سندی نمی رسد.

قوله: «اللهم الا ان يقال (۱) ...»: احتمال توریه که در روایت موافق عامه هست، نیاز به

ص: ۲۹۷

۱- غرضه انکار کون مخالفه العامه موجب لاقوائیه الدلاله- و اخراجها عن التوفیق العرفی- بعدم کون التوریه قرینه علی اثبات اظهریه الخبر المخالف للعامه من الخبر الموافق و ذلك لان باب احتمال التوریه و ان كان مفتوحا فی الموافق و مسدودا فی المخالف الا- ان التوریه لیست جلیه كالقرائن اللفظیه او العقلیه المنسبته الی الاذهان بلا- تأمل و نظر كاللوازم البینه بالمعنی الا- خص التي لا- یحتاج الالتفات الیها الی اعمال نظر حتی تكون قرینه عرفیه علی التصرف فی الخبر الموافق و توجب اظهریه المخالف و تخرج مخالفه العامه عن المرجحات الجهتیة و تدرجها فی المرجحات الدلالیة. و علی هذا فمخالفة العامه مرجح جهتی لا دلالتی حتی تتقدم علی جمیع المرجحات من الصدوریة و غیرها. ر. ک: منتهی الدراییه ۸ / ۳۳۷.

موافقه الخبر لما يوجب الظن بمضمونه و لو نوعاً (١) من المرجحات فى الجملة - بناء على لزوم الترجيح - لو قيل بالتعدى من المرجحات المنصوصه، أو قيل بدخوله (٢) فى

- شرح :

تأمل و دقت نظر مخاطب دارد و مانند سائر قرائن كلاميه نيست كه واضح باشد و مخاطب در نظر بدوى، متوجه شود پس موجب ظهور خبر مخالف نيست «و بالجملة» اگر احتمال مذکور، موجب قوت ظهور خبر مخالف شد (٣)، مانند سائر «ظاهر» و «اظهر» ها جمع دلالى عرفى مى شود و بر مرجحات سندی، مقدم است و اگر ظهور، حاصل نشد يا معلوم نگشت كه موجب قوت ظهور مخالف هست يا نه پس مرجع، ادله تخيير است.

قوله: «فتدبر» (٤).

ص: ٢٩٨

١- الظاهر انه احتراز عن اعتبار الظن الفعلى كما قال به بعضهم فى قبال الشيخ اعلى الله مقامه الذى قال باعتبار الظن الشأنى «و قد تقدم» تفصيل الكل فى بحث التعدى و عدم التعدى عن المرجحات المنصوصه. ر. ك: عنايه الاصول ٦ / ١٤٥.

٢- فى العبارة مسامحه واضحه فان مقتضى عطف قوله: «او قيل بدخوله ... الخ» على قوله: «لو قيل بالتعدى ... الخ» ان موافقه الخبر لما يوجب الظن بمضمونه و لو نوعاً هي من المرجحات اذا قيل بدخوله فى القاعده المجمع عليها و لو لم نقل بالتعدى من المرجحات المنصوصه و هو كما ترى غير مستقيم «و الصحيح» هكذا لو قيل بالتعدى من المرجحات المنصوصه سواء كان ذلك لاستفادته من الفقرات الخاصه من الروايات كما تقدم من الشيخ اعلى الله مقامه او كان لدخول الخبر الراجح فى القاعده المجمع عليها. «و قد اشار المصنف» الى الاخير فى بحث التعدى و عدم التعدى بقوله: «نعم لو كان وجه التعدى اندراج ذى المزيه فى اقوى الدليلين ... الخ» فتذكر. ر. ك: عنايه الاصول ٦ / ١٤٦.

٣- و قرينه شد.

٤- لعله اشاره الى ما قيل: من ان منع الاظهره مطلقاً بصرف كون المناط ما يعد قرينه عقليه غير مستقيم، بعد وضوح انقسام الامر العقلى الى خفى و جلى و صحه اعتماد المتكلم على قرينه عقليه فى مقام التخاطب و ان لم يفهمها المخاطب الا بعد الدقه و الالتفات. ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٣٣٨.

القاعده المجمع عليها كما ادعى، و هي لزوم العمل بأقوى الدليلين [١].

- شرح :

فصل: مرجحات خارجيه

اشاره

[١]- مقدمه: به يك اعتبار، مرجحات بر دو قسم هست:

١- مرجح داخلي (١): مرجحی است که خودش مستقلا وجود ندارد بلکه قائم به نفس خبر است مانند اعدلیت راوی (٢) یعنی: قطع نظر از خبر، اعدلیت راوی تحقق ندارد.

٢- مرجح خارجي: مرجحی است که «بنفسه» و مستقلا وجود دارد گرچه روایتی نباشد- مثلا شهرت فتوائی، مرجحی است که قطع نظر از روایت هم تحقق دارد.

اقسام مرجحات خارجيه

اشاره

مرجحات خارجي بر دو قسم هست:

١- مرجحات خارجي غير معتبر:

١- مرجحات خارجي غير معتبر (٣):

این نوع مرجحات بر دو قسم است:

الف: مرجحاتی که دلیل خاص بر عدم اعتبارشان نداریم (٤).

ب: مرجحاتی که دلیل خاص بر عدم اعتبارشان داریم مانند قیاس که یک دلیل ظنی هست اما دلیل خاص بر عدم اعتبار آن داریم.

٢- مرجحات خارجي معتبر:

این نوع مرجحات هم بر دو قسم هستند:

الف: گاهی این نوع مرجحات، مؤید مضمون احد الخبرين است مانند کتاب و سنت قطعيه.

ص: ۲۹۹

۱- اعنى كل مزيه غير مستقلة بنفسها هي « بين ما يرجع» الى الصدور كاعدليه الراوى و« بين ما يرجع» الى جهه الصدور كمخالفه العامه بناء على كون مثل هذا الخبر صادرا لاجل التقيه» و بين ما يرجع» الى جهه الصدور كمخالفه العامه بناء على كون مثل هذا الخبر صادرا لاجل التقيه» و بين ما يرجع» الى المضمون كالنقل باللفظ بالنسبه الى النقل بالمعنى. ر. ك: عنايه الاصول ۱۶ / ۱۴۴.

۲- يا مخالفت با عامه، يعنى: قطع نظر از روايت، مخالفت با عامه تحقق ندارد.

۳- که مؤيد مضمون احد الخبرين است.

۴- طبق اصل و قاعده، هر دليل ظنى که دليلى بر اعتبارش نباشد، قهرا معتبر نيست مانند: شهرت فتوائى و اجماع منقول.

ب: گاهی مؤید مضمون احد الخبرین نیست مانند اصل عملی (۱). مثلاً استصحاب، معتبر و حجت است اما نظارتی به مضمون خبر ندارد چون اصل عملی و استصحاب در مقام شک، جاری می شود و روایت، ناظر به واقع است لذا اصل عملی نمی تواند مرجح خبر، واقع شود (۲) - بلکه مرجع ما در هنگام شک است به تفصیلی که در محلش بیان شده.

جمع بندی: مرجحات خارجی چهار قسم شد:

۱- مرجح خارجی غیر معتبر که دلیل خاص بر اعتبارش نداریم.

۲- مرجح خارجی غیر معتبر که دلیل خاص بر عدم اعتبارش داریم.

۳- مرجح خارجی معتبر که مؤید مضمون احد الخبرین است.

۴- مرجح خارجی معتبر که مؤید مضمون احد الخبرین نیست. اینک به توضیح کلام مصنف می پردازیم.

تذکر: بحث ما فعلاً درباره مرجح خارجی قسم اول است یعنی: مرجحی که دلیل بر اعتبارش نداریم (۳) مانند شهرت فتوائی و اجماع منقول.

اگر مضمون «احد الخبرین» با شهرت فتوائی، موافق باشد که آن موافقت، موجب شود، انسان، و لو ظن نوعی به مضمون (۴) آن خبر پیدا کند در این صورت، آن مرجح «فی الجمله» (۵) از مرجحات است یعنی: به وسیله آن مرجح، خبری را که موافق با شهرت

ص: ۳۰۰

۱- بناء علی عدم اعتباره من باب الظن و الا كان معاضدا له.

۲- اصل عملی در عرض دلیل اجتهادی و خبر عادل نیست که بتواند مضمون آن را تأیید نماید.

۳- یعنی: عدم اعتبارش به خاطر این است که دلیل خاص بر عدم اعتبارش نداریم طبق اصل و قاعده اولی، معتبر نیست.

۴- یعنی: ظن پیدا کند که مضمونش مطابق واقع است.

۵- و الظاهر ان المقصود من قوله فی الجمله هو اخراج مثل القیاس المنهی عنه كما سیأتی فلیس موافقه الخبر لکل ما یوجب الظن بمضمونه و لو نوعا هی من المرجحات حتی موافقه لمثل القیاس. ر. ک: عنایه الاصول ۶ / ۱۴۵.

است، بر خبر معارضش ترجیح می دهیم (۱) لکن با رعایت دو شرط:

الف: در تعارض خبرین، قائل به وجوب ترجیح شویم (۲).

ب: قائل به تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص باشیم (۳) و الا- اگر به مرجحات منصوص اکتفا نمائیم و بگوئیم نمی توان به مرجحات غیر منصوص تعدی نمود در این صورت، موافقت احد الخبرین با یکی از آن مرجحات خارجی، مرجح نمی شود.

قوله: «او قیل» بدخوله فی القاعده المجمع علیها كما ادعی (۴) و هی: لزوم العمل باقوی الدلیلین».

یا اگر گفته شود، احد الخبرین که با یک مرجح خارجی- مانند شهرت فتوائی- موافق باشد، تحت قاعده «مجمع علیه» اخذ به «اقوی الدلیلین» (۵) مندرج است و بر خبر دیگر مقدم می باشد.

ص: ۳۰۱

۱- مثال: فرض کنید دو روایت متعارض داریم یکی می گوید، نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است و دیگری می گوید، واجب نیست لکن خبری که می گوید، واجب است با شهرت فتوائی هم مطابق می باشد در این صورت به واسطه آن مرجح، خبر دال بر وجوب نماز جمعه را بر دیگری مقدم می نمائیم.

۲- نه مانند مرحوم آقای آخوند که ادله ترجیح را نپذیرفتند و فرمودند: ادله، دال بر استحباب ترجیح است یا دلالت بر تمیز حجت از لا حجت دارد.

۳- قبلا- گفتیم: قائلین به تعدی می گویند: از اخبار علاجیه استفاده می کنیم که معیار و ملاک، ظن به واقع یا اقریبیت به واقع است و هرکجا ملاک مذکور، محقق شود به واسطه آن، احد الخبرین را بر دیگری ترجیح می دهیم.

۴- الف: ر. ک: فرائد الاصول ۴۶۹. ب: قال الشيخ «قده» عند التعرض للقسم الاول من المرجحات الخارجیه- و هو ما لا يعتبر فی نفسه و یکون معاضدا المضمون احد الخبرین کالشهره فی الفتوی- و بیان امکان رجوع هذا النوع الى المرجح الداخلي: «و من هنا يمكن ان يستدل على المطلب بالاجماع المدعی فی کلام جماعه علی وجوب العمل باقوی الدلیلین ... الخ». ر. ک: منتهی الدرایه ۳۴۲ / ۸.

۵- یعنی: در تعارض خبرین اگر احدهما از دیگری اقوا باشد، آن دلیل بر دیگری مقدم است.

و قد عرفت أن التعدی محل نظر بل منع، و أن الظاهر من القاعدة هو ما كان الأقوائیه من حیث الدلیلیه و الکشفیه، و کون مضمون أحدهما مطنونا، لأجل مساعده أماره ظنیه علیه، لا یوجب قوه فیہ من هذه الحیثیه، بل هو علی ما هو علیه من القوه لو لا مساعدها، كما لا یخفی [۱].

- شرح :

[۱]- سؤال: آیا دو وجه مذکور برای ترجیح «احد الخبرین» کارساز است یا نه؟

جواب: ۱- قبلاً (۱) به نحو مشروح بیان کردیم که بنا بر وجوب ترجیح هم تعدی به مرجحات غیر منصوص، محل نظر و اشکال است و نیازی به تکرارش نیست.

۲- اما مسأله اندراج تحت اقوی الدلیلین: کبرای قضیه، مسلم است یعنی: باید به اقوی الدلیلین عمل کرد لکن کلام در صغرای مسئله است که آیا صرف موافقت احد الخبرین با شهرت فتوائی، سبب قوت دللیت آن خبر می شود یا نه؟

بدیهی است که موافقت آن خبر با شهرت فتوائی، تأثیری در دللیت و کاشفیت آن نمی گذارد پس از جهت دللیت اقوا نیست. آری اگر شهرت فتوائی، کاشف از یک قرینه ای در کلام باشد که موجب قوت دلالت روایت گردد، صدق می نماید که آن خبر «اقوی الدلیلین» است و باید بر دیگری مقدم شود.

خلاصه: اگر اماره غیر معتبره، موجب قوت دلالت «احد الخبرین» نسبت به دیگری شود، آن خبر، اظهر به حساب می آید و کبرای مذکور را اعمال می نمائیم اما صرف موافقت احد الخبرین با شهرت یا اجماع منقول، موجب قوت آن خبر از جهت دللیت نیست و تحت صغرای اخذ به قاعده اقوی الدلیلین نمی باشد.

تذکر: مرحوم فیروزآبادی قدس سره در پایان عبارت مذکور مصنف قدس سره به بیان نکته ای پرداخته اند:

«اقول»: قد اشرنا عند تأسیس الاصل الثانوی فی الخبرین المتعارضین بعد قیام

ص: ۳۰۲

و مطابقه أحد الخبرين لها لا- يكون لازمه الظن بوجود خلل في الآخر، إما من حيث الصدور، أو من حيث جهته، كيف؟ و قد اجتمع مع القطع بوجود جميع ما اعتبر في حجه المخالف لو لا معارضه الموافق، و الصدق واقعا لا يكاد يعتبر في الحجه، كما لا يكاد يضّر بها الكذب كذلك، فافهم (١). هذا حال الأماره الغير المعتمده لعدم الدليل على اعتبارها [١].

- شرح :

الاجماع و الاخبار العلاجه على عدم سقوطهما جميعا و انه لا بد من العمل باحدهما لا محاله اما تعيينا او تخيرا ان القاعده المذكوره هي مما استقل به العقل و حكم به اللب «و من المعلوم» ان العقل مما لا يفرق بين ما اذا كانت الاقوائيه في احد الدليلين في دليته و طريقتيه الى الواقع او في مضمونه و مؤداه من جهه تأيده باماره خارجيه على طبقه فاحد الدليلين بمجرد ان كان اقوى من صاحبه و لو مضمونا كان العمل به متعينا عقلا دون العمل بصاحبه نظرا الى رجحان الاول و مرجوحه الثاني «بل لا يبعد» ان يقال ان المرجح الخارجى كالشهره الفتوائيه او الاولويه الظنيه و نحوهما هو مما يوجب القوه في اصل دليته و في جهه اثباته و طريقتيه كما اشير قبلا في بحث التعدى الى المزيه الموجهه للظن الشأنى او الفعلى في ذيل التعليق على قوله فافهم «و عليه» فما ادعاه الشيخ هنا من دخول الخبر بمجرد كونه راجحا بمرجح خارجى تحت القاعده المجمع عليها و هي وجوب العمل باقوى الدليلين هو دعوى في محلها فتأمل جيدا. (٢).

[١]- بعضى (٣) خواسته اند، مرجح خارجى را به مرجح داخلى برگشت دهند به اين نحو

ص: ٣٠٣

١- اللهم الا- ان يقال باننا نستكشف من تلك المطابقه عن مرجح واقعى او يدعى الملازمه بين نفس المطابقه و الظن بكون مضمون المطابق اقرب الى الواقع. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٢/ ٣٤٤.

٢- ر. ك: عنايه الاصول ٦/ ١٤٨.

٣- كلام مذکور منصف (ره) در رد كلام شيخ اعظم (قده) است.

که: در خبرین متعارضین که احدهما با مرجح خارجی - مانند شهرت فتوائی - موافق است، ظن به صدق آن خبر، حاصل می شود یعنی: ظن به صدق خبری پیدا می شود که با شهرت، موافق است پس در مثال مورد بحث ما شهرت فتوائی، موجب ظن به صدق خبر موافق شد و ظن به صدق «احد الدلیلین» ملازم با ظن به وجود خلل در خبر و دلیل دیگر است.

فرض کنید «احد الخبرین»، دال بر وجوب نماز جمعه و موافق با شهرت فتوائی هست در این صورت، ظن، حاصل می شود، در آن خبر دیگر که می گوید نماز جمعه، واجب نیست، خللی وجود دارد، مثلاً در صدور یا جهت صدور آن، اشکالی هست.

و به تعبیر ما وقتی انسان، ظن به وجود خلل پیدا کرد، قهراً خبر مخالف با مرجح خارجی، عنوان «فیه ریب» پیدا می کند و روایتی که با مرجح خارجی، مانند شهرت، موافق است، نسبت به آن «مما لا ریب فیه» می شود (۱) پس بر معارضش، مقدم است.

خلاصه: کأن موافقت با مرجح خارجی، مانند شهرت، به مرجح داخلی برگشت پیدا می کند.

اشکال مصنف قدس سره به بیان مذکور: موافقت احد الخبرین با مرجح خارجی، سبب نمی شود که انسان، ظن پیدا کند که در خبر مخالف از نظر صدور یا جهت صدور، خللی هست زیرا: قطع داریم، تمام شرائطی که در حجیت یک خبر، معتبر است در خبر مخالف با شهرت فتوائی هم وجود دارد.

ص: ۳۰۴

۱- «یا اقوی الدلیلین» محسوب می شود و تحت قاعده اخذ به «اقوی الدلیلین» قرار می گیرد.

سؤال: آیا در خبر مخالف، شرائط حجیت هست یا نه؟

جواب: قطع داریم که در خبر مخالف هم شرائط معتبر در حجیت خبر تحقق دارد و اگر تعارض، مطرح نبود به خبر مخالف عمل می کردیم لذا می گوئیم: با وجود قطع به تحقق شرائط معتبر در خبر مخالف، چگونه انسان، ظن پیدا می کند که در خبر مخالف، خللی هست؟

حجیت خبر، مشروط به عدم ظن برخلاف نیست، مجرد احتمال صدق در حجیت، کفایت می کند و دلیل حجیت، شامل آن می شود به عبارت دیگر: در حجیت خبر، صدق و کذب واقعی، ملاک نیست (۱) بلکه شارع مقدس، ضوابطی برای حجیت خبر قرار داده که وقتی آن شرائط، محقق باشد (۲)، به آن خبر عمل می کنیم چه مطابق با واقع باشد چه نباشد یعنی: عنایتی به مطابقت و عدم مطابقت با واقع نداریم مثلاً خبر عادل و قول زراره که واجد شرائط باشد، برای ما معتبر است چه ظن پیدا کنیم که قول زراره، مطابق با واقع است چه برای ما ظن، حاصل شود که مخالف با واقع می باشد، اگر کسی ظن شخصی پیدا کند که قول زراره با واقع، مخالف است مع ذلک وظیفه او عمل به قول زراره- و خبر عادل- است.

تذکر: اگر احد الخبرین با شهرت فتوائی (۳)، موافق باشد به نظر مصنف نمی توان به

ص: ۳۰۵

۱- بلکه احتمال صدق، کافی هست کما اینکه کذب واقعی هم- بدون علم به آن- مضر به حجیت نیست اگر واقعا «صدق» شرط بود، می بایست تمام اخبار، صادق باشد و همچنین اگر احتمال کذب، مضر بود، تمام اخبار ظنی از حجیت، ساقط بود پس معلوم شد که احتمال صدق در شمول ادله حجیت خبر واحد، نسبت به خبر مخالف، کافی هست.

۲- همان طور که در محل بحث در هر دو خبر، شرائط حجیت، محقق است.

۳- یعنی: مرجع خارجی قسم اول که شرحش بیان شد.

اما ما ليس بمعتبر بالخصوص لأجل الدليل على عدم اعتباره بالخصوص كالقياس، فهو وإن كان كالغير المعتبر لعدم الدليل، بحسب ما يقتضى الترجيح به من الأخبار بناء (١) على التعدى، و القاعده بناء على دخول مضمون المضمون فى أقوى الدليلين، إلا أن الأخبار الناهيه عن القياس و أن السنه إذا قيست محق الدين، مانعه (٢) عن الترجيح به،

- شرح :

وسيله آن، قائل به ترجيح شد لكن بعضى مانند شيخ اعظم که از مزایای منصوص به غير منصوص، تعدى نموده اند به آن وسيله، قائل به ترجيح مى شوند.

یاد آوری: بحث ما تاکنون درباره آن مرجح خارجی غير معتبر بود که دلیلی - یعنی:

دلیل خاصی - بر اعتبارش نداشتیم (٣) مانند شهرت فتوائی و اجماع منقول.

تذکر: مرحوم فیروزآبادی قدس سره کلام مصنف را چنین نقد نموده اند:

«و فيه»: ان المراد من الظن بخلل فيه ليس هو الظن بخلل فيما اعتبر في حجيته كى لا- يجتمع ذلك مع القطع بوجود جميع ما اعتبر في حجيته لو لا المعارضه بل المراد منه هو الظن

ص: ٣٠٦

١- قيد لقوله: «و القاعده» غرضه: ان صغرويه الخبر الموافق لاماره غير معتبره بدليل خاص - لقاعده اقوى الدليلين - مبنیه على كون الظن بالمضمون موجبا للاقوائيه. ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٣٤٧.

٢- و لعل من هنا قد ذهب المشهور الى عدم الترجيح به: «قال الشيخ» اعلى الله مقامه: ظاهر المعظم العدم كما يظهر من طريقتهم فى كتبهم الاستدلاليه فى الفقه «قال» و حكى المحقق فى المعارج عن بعض القول بكون القياس مرجحا «الى ان قال» و مال الى ذلك بعض ساده مشايخنا المعاصرين «ثم قال» و الحق خلافه لان رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقه كرفع العمل بالخبر السليم عن المعارض و الرجوع معه الى الاصول و اى فرق بين رفع القياس لوجوب العمل بالخبر السليم عن المعارض و جعله كالمعدوم حتى يرجع الى الاصل و بين رفعه لجواز العمل بالخبر للتكافؤ لخبر آخر و جعله كالمعدوم حتى يتعين العمل بالخبر الآخر «الى ان قال» و لذا استقرت طريقه اصحابنا على هجره فى باب الترجيح و لم نجد منهم موضعا يرجحون به و لو لا ذلك لوجب تدوين شروط القياس فى الاصول ليرجح به فى الفروع «انتهى» كلامه رفع مقامه. ر. ك: عنايه الاصول ٦ / ١٥١.

٣- يعنى: مرجح خارجی غير معتبر قسم اول که ابتدای این فصل درباره اش توضیح دادیم.

ضروره أن استعماله في ترجيح أحد الخبرين استعمال له في المسألة الشرعيه الأصوليه، و خطره ليس بأقل (١) من استعماله في المسألة الفرعيه [١].

- شرح :

بکذبہ ثبوتا اما صدور او جهه و من المعلوم جواز اجتماع ذلك مع القطع بوجود جميع ما اعتبر في حجته لو لا المعارضه بل قد يجتمع القطع بکذبہ ثبوتا اما صدور او جهه مع القطع بوجود جميع ما اعتبر في حجته لو لا- المعارضه فكيف بالظن بکذبہ كذلك «و لعله» اليه اشار المصنف اخيرا بقوله فافهم فتأمل جيدا. «ثم ان الحق في الجواب» عن الوجهين الاخيرين من وجوه الشيخ اعلى الله مقامه ان يقال.... (٢).

[١]- تذکر: اينک بحث را درباره مرجحات خارجي قسم دوم ادامه می دهيم- يعنى:

مرجحات خارجي غير معتبري که دليل خاص بر عدم اعتبارشان داريم مانند قياس و استحسانات عقليه.

مثال: فرض کنید دو خبر متعارض داريم: خبر «الف» دال بر وجوب فلان شىء هست و خبر «ب» دال بر عدم وجود آن می باشد اما قياس با خبر «الف» موافقت دارد.

آيا می توان خبر موافق قياس را بر معارضش ترجيح داد يا نه؟

خير! زیرا: وضع مرجحات غير معتبر قسم دوم هم مانند همان مرجحات غير معتبر قسم اول است (٣)، در نداشتن دليلی بر ترجيح به وسيله آن ها (٤). يا اينکه ظن قياسی

ص: ٣٠٧

١- بل قد يكون خطره في المسألة الاصوليه اكثر كما اذا كان الخبر الموافق للاماره غير المعتبره مشتملا على جمله من الاحكام.

ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٣٤٨.

٢- ر. ك: عنايه الاصول ٦ / ١٤٩.

٣- يعنى: نمی توان به وسيله قياس، يك خبر را بر ديگرى ترجيح داد. اگر با قياس «احد الدليلين» را بر ديگرى ترجيح دهيم، اين هم عمل به قياس در دين و منهى می باشد. بايد توجه داشت که ترجيح احد الخبرين بر ديگرى به وسيله قياس، يك مسأله شرعى اصولی هست نه مسأله شرعى فقهی- قياس در «اصول» و «فروع» منهى است.

٤- بنا بر اينکه از مرجحات منصوص به غير منصوص تعدی نمائيم.

و توهّم أن حال القياس هاهنا ليس في تحقق الأقوائيه به إلا كحالهما فيما ينقح به موضوع آخر ذو حكم، من دون اعتماد عليه في مسأله أصوليه و لا- فرعيه، قياس مع الفارق، لوضوح الفرق بين المقام و القياس في الموضوعات الخارجيه الصرفه، فإن القياس المعمول فيها ليس في الدين، فيكون إفساده أكثر من إصلاحه، و هذا بخلاف المعمول في المقام، فإنه نحو إعمال له في الدين؛ ضروره أنه لولاه لما تعين الخبر الموافق له للحجيه بعد سقوطه عن الحجيه بمقتضى أدله الاعتبار، و التخيير بينه و بين

- شرح :

را موجب اقوائيت خبر موافق با آن بدانيم و نتيجتا عمل به «اقوى الدليلين» واجب باشد(۱).

تذکر: باید توجه داشت که مرجحات غیر معتبر قسم دوم- مانند قیاس- نسبت به مرجحات غیر معتبر قسم اول- مانند شهرت فتوائی- «اسوأ حالا»(۲) هست زیرا در اخبار(۳) وارده از ائمه علیهم السّلام از عمل به قیاس در احکام دین، نهی شده چون استعمال قیاس و عمل به ظن قیاسی، موجب از بین رفتن دین و ابطال حق است و اخبار مذکور، مانع از استعمال این نوع ظنون در مقام ترجیح احد الخبرین است زیرا مرجح قرار دادن آن در تعیین احد الخبرین، استعمال قیاس در مسأله اصولیه و تعیین مدرک حکم فرعی است لذا نباید آن را مرجح قرار داد و حال این نوع قیاس «بعینه» حال قیاس در مسأله فرعیه است و لطمه آن، کمتر از ضربه استعمال قیاس در فقه نیست.

ص: ۳۰۸

۱- که شرح و اشکالش در صفحه ۳۰۲ بیان شد.

۲- یعنی: «اکثر اشکالا» می باشد.

۳- در معتبره ای که ابان بن تغلب از ابی عبد الله «ع» نقل کرده، چنین آمده: «قال: ان السنه لا تقاس، أ لا ترى ان المرأه تقضى

صومها و لا تقضى صلاتها یا ابان: ان السنه اذا قیست محق الدین». ر. ک: وسائل الشیعه ۲۵/۱۸، حدیث ۱۰

- شرح :

[۱]- توهّم: ترجیح احد الخبرین به وسیله قیاس، مانند قیاس در موضوعات صرف است یعنی همان طور که عمل به قیاس در موضوعات ذی حکم (۳)، مانعی ندارد و عمل به قیاس در دین نیست، ترجیح احد الخبرین هم به وسیله قیاس «بلا مانع» و بدون ضرر است زیرا آنچه ممنوع می باشد، عمل به قیاس در احکام شرعی فرعیه است.

دفع توهّم: مقایسه آن دو مسئله با یکدیگر یک قیاس مع الفارق است زیرا استعمال قیاس در موضوعات صرف، استعمال قیاس در دین نیست تا فسادش از صلاحش اکثر باشد به خلاف محل بحث (۴) که استعمال قیاس، عمل به قیاس در دین است زیرا اگر قیاس نبود، شما روایت موافق با آن را بر دیگری ترجیح نمی دادید و حکم شرعی را از آن استفاده نمی نمودید، اگر قیاس نبود، ادله حجیت خبر واحد، شامل هیچ یک از دو خبر

ص: ۳۰۹

۱- او التوقف و الرجوع الى الاصل بناء على التوقف.

۲- حیث إنّه یمكن ان یقال ان ترجیح احد الخبرین على الآخر لا یتوقف على ادراك الحكم الشرعی بالعقول کی تنافیه الادله الداله على عدم جواز التعویل علیه بل یکفی فیہ ترجیحه من حیث صدوره عن الامام او جهة صدوره و لیس شیء منهما من الحكم الشرعی الذی دلت الادله على انه لا یصاب بالعقول بخلاف رفع القیاس لوجوب العمل بالخبر السلیم عن المعارض فانه تعویل على القیاس فی اثبات الحكم المخالف له و هذا منفی بالاخبار الداله على ان دین الله لا یصاب بالعقول لکنه مدفوع بما حققه المصنف «قده» فانه فی مقام الترجیح و ان لم یکن علیه تامه لکنه کالجزء الاخیر للعله التامه فافهم]. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲ / ۳۴۵ و ۳۴۴.

۳- الف: کقیاس الغلیان بالشمس على الغلیان بالنار و اثبات الحرمة للمغلی بالشمس قیاسا له بالمغلی بالنار ... ر. ک: منتهی الدرايه ۸ / ۳۴۸. ب: کما اذا حصل منه [ای من القیاس] الظن بالضرر و رتب علیه جواز الافطار او حصل منه الظن بالقبله فی جهة خاصه و رتب علیه جواز الصلاه یها ... ر. ک: عنایه الاصول ۶ / ۱۵۲.

۴- یعنی: ترجیح احد الخبرین به وسیله قیاس.

و أما ما إذا اعتضد بما كان دليلاً مستقلاً في نفسه، كالكتاب و السنه القطعيه، فالمعارض المخالف لأحدهما إن كانت مخالفته بالمبانيه الكليه، فهذه الصوره خارجه عن مورد الترجيح، لعدم حجيه الخبر المخالف كذلك من أصله، و لو مع عدم المعارض، فإنه المتيقن من الأخبار الداله على أنه زخرف أو باطل، أو أنه: لم نقله، أو غير ذلك (1) [1].

- شرح :

نمود و هر دو از حجیت، ساقط بودند و طبق اخبار علاجیه در عمل به «احد الخبرين» مخیر بودید (2) پس شما که به وسیله موافقت احد الخبرين با قیاس، آن را بر دیگری ترجیح دادید و معینا به آن روایت عمل کردید (3)، فعل شما عین قیاس در دین است.

[1]- اینک بحث را درباره مرجحات خارجی معتبر- قسم سوم- ادامه می دهیم یعنی: مرجحات خارجی معتبری که مؤید مضمون احد الخبرين است مانند کتاب و سنت قطعیه.

سؤال: اگر احد الخبرين با کتاب یا سنت قطعیه، موافق باشد (4)، یعنی: کتاب یا سنت، مضمون آن را تأیید کند، در این صورت آیا آن خبر به خاطر موافقتش با کتاب یا سنت بر خبر معارضش راجح و مقدم است؟

برای بیان پاسخ مسئله، متذکر می شویم که مخالفت با کتاب یا سنت به سه نحو، متصور است:

۱- گاهی مخالفت یک خبر با کتاب یا سنت به نحو تباین کلی هست.

ص: ۳۱۰

۱- مانند: «اضر بوه علی الجدار».

۲- زیرا در فرض مسئله، آن دو خبر از تمام جهات، متکافی هستند- البته صرف نظر از اینکه احدهما با قیاس، موافق است.

۳- یعنی: آن حجت تعیینی به واسطه ظن قیاسی برای شما مشخص و معین شد و این فرد اقوای استعمال قیاس در دین و ادله احکام است.

۴- و خبر دیگر، مخالف باشد.

مثال: فرض کنید کتاب، دال بر حلیت بیع است اما احد خبرین متعارضین می گوید طبیعت بیع، حرام است.

فرض مذکور اصلا از موارد ترجیح نیست (۱) زیرا خبری که به نحو تباین کلی با قرآن، مخالف است، اصلا حجیت ندارد (۲) گرچه معارض هم نداشته باشد و قدر متیقن از اخبار عرضیه، همین مورد است.

تذکر: اخبار عرضیه را قبلا (۳) به نحو مشروح بیان کردیم و لذا اکنون فقط به ذکر دو نمونه از آن ها اکتفا می نمائیم:

الف: در خبر هشام بن حکم از ابی عبد الله علیه السلام چنین آمده است: قال «خطب النبی صلی الله علیه و آله بمنی فقال: ایها الناس ما جاءکم عنی یوافق کتاب الله فانا قلته و ما جاءکم یخالف کتاب الله فلم اقله» (۴).

ب: در معتبره ایوب بن راشد از ابی عبد الله علیه السلام چنین آمده: قال: «ما لا یوافق من الحدیث القرآن فهو زخرف» (۵).

تذکر: اکنون- بدون رعایت ترتیب متن کتاب- حکم فرضی را که مصنف قدس سره در اواخر این بحث ذکر نموده اند، بیان می کنیم: یعنی:

«و ان (۶) کانت المخالفه بالعموم و الخصوص من وجه فالظاهر انها کالمخالفه فی الصوره

ص: ۳۱۱

۱- بلکه از موارد تعیین حجت از لا حجت است.

۲- و معینا باید به خبر موافق کتاب یا سنت قطعی عمل نمود.

۳- ر. ک: صفحه ۱۹۶.

۴- ر. ک: بحار الانوار ۲/ ۲۲۷ حدیث ۵.

۵- ر. ک: وسائل الشیعه جلد ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۱۲، صفحه ۷۸.

۶- معطوف علی قوله: «ان کانت مخالفته بالمباینه الکلیه» توضیح: انه ان کانت المخالفه للکتاب-- او السنه بالعموم من وجه فالظاهر ان حکمها فی المجمع حکم المخالفه التباینه لتحیر العرف فی الجمع بین العامین فی مورد اجتماعهما و عدم تحیره فی الجمع بین العام و الخاص المطلقین فتدرج المخالفه بالعموم من وجه فی اخبار العرض لعدم موجب لخروج المخالفه بالعموم من وجه عنها کما کان لخروج مخالفه العموم و الخصوص المطلق عنها وجه و هو ما تقدم من العلم الاجمالی بصدور روایات مخالفه للکتاب مخالفه الاخص المطلق و من اباء بعض اخبار العرض عن التخصیص. «و بالجمله»: تكون المخالفه بالعموم من وجه من مصادیق المخالفه عرفا. ر. ک: منتهی الدرایه ۸/ ۳۵۶.

٢- گاهی مخالفت يك خبر با كتاب يا سنت قطعيه به نحو عموم و خصوص من وجه است به عبارت ديگر، دو خبر متعارض داریم لكن مخالفت يكي از آن دو با قرآن يا سنت قطعيه به نحو عموم و خصوص من وجه مي باشد يعنى: داراي دو ماده افتراق

ص: ٣١٢

١- فان العرف لا يرى الشرح و التفسير الا فى العام و الخاص مطلقا و يبقى فى مورد العموم من وجه متحيرا و ليعلم انه فى هذه الصوره لا بد من الرجوع الى المرجحات المضمونيه او الجهتيه و لا يجوز الرجوع الى المرجحات الصدوريه عند المشهور فان التعارض انما هو فى بعض افراد مدلوليهما و هى ماده الاجتماع دون البعض الآخر اعنى مادتي الافتراق فلا معنى ح للرجوع الى المرجحات الصدوريه بمعنى طرح الروايه التى يكون راويها غير اعدل او غير اصدق او ما يكون شاذا لانه لا معارض لها فى ماده الافتراق و المفروض انها فى حد نفسها تشملها ادله حجيه الخبر الواحد فلا وجه لطرحه كليه و بمعنى طرحها فى خصوص ماده الاجتماع فغير ممكن فان الروايه الواحده لا تقبل التبعض فى المدلول من حيث الصدور و اما المرجح المضمونى او الجهتى فلا محذور فى الرجوع اليه عند المشهور فلو كان احدهما موافقا للعامه و الآخر مخالفا فالواجب هو الاخذ بعموم المخالف و طرح عموم الموافق فى خصوص ماده الاجتماع و كذا لو كان احدهما مخالفا للكتاب فانه يطرح فى خصوص ماده الاجتماع و مع عدم المرجح فالتخير بناء على الاخبار و لكن الظاهر من الاصحاب التسالم على التسايط و الرجوع الى الاصل نعم قد حكى عن الشيخ فى الاستبصار التخيير و هو الحق و اما على مذهب المصنف من رجوع جميع المرجحات الى المرجح السندى فالامر مشكل. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٢ / ٣٤٥.

و إن كانت مخالفته بالعموم و الخصوص المطلق، فقضيه القاعده فيها، و إن كانت ملاحظه المرجحات بينه و بين الموافق و تخصيص الكتاب به تعيينا أو تخيرا، لو لم يكن الترجيح في الموافق، بناء على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، إلا- أن الأخبار الداله على أخذ الموافق من المتعارضين غير قاصره عن العموم لهذه الصوره، لو قيل بأنها في مقام ترجيح أحدهما لا تعيين الحججه عن اللاحجه، كما نزلناها عليه(1)، و يؤيده أخبار العرض على الكتاب الداله على عدم حجيه المخالف من أصله، فإنهما(2)

- شرح :

و يك ماده اجتماع مى باشند.

به نظر مصنف قدّس سرّه حكم فرض مذکور هم مانند صورت قبل است(3).

ص: ۳۱۳

۱- بان يقال بالفرق بين المخالفه التى تكون من المرجحات و بين المخالفه التى تكون من شرائط الحجيه لخبر الواحد بان الاول هو مجرد المخالفه و الموافقه للعامه من دون ان يكون فى نفس الخبر الموافق قرائن التقيه و الثانى هو أن تكون فى نفس الخبر قرائن الصدور تقيه كالأخبار الوارده فى عدم بطلان الصلاه بالحدث قبل التسليم فالذى لا يكون حججه و لا يمكن التعبد بصدوره هو ما كان من قبيل الثانى فيكون هذا من مميزات الحججه عن اللاحجه و الذى يمكن ان يكون حججه هو ما كان من قبيل الاول فان مجرد كون الخبر موافقا لهم لا يقتضى الحمل على التقيه بل لو لم يكن له معارض لوجب العمل به بمقتضى ادله حجيه خبر الواحد فالحمل على التقيه انما يكون بعد التعارض بينه و بين الخبر المخالف للعامه و هو فرع شمول ادله التعبد بالصدور لكل من الموافق و المخالف. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲/ ۳۴۵.

۲- هذا وجه التأييد. توضيحه: ان اخبار العرض على الكتاب- الداله على عدم حجيه المخالف من اصله و «انه زخرف و باطل» و نحو ذلك- و اخبار الاخذ بالموافق مع وحده الموضوع فيهما كيف تحمل احدهما و هى اخبار العرض على المخالفه التباينيه و الاخرى و هى اخبار العلاج على غير المخالفه التباينيه؟ فانه مع وحده الموضوع- و هى المخالفه- فيهما، و انهما تفرغان على لسان واحد لا وجه للتفكيك بينهما بحمل احدهما على معنى و الاخرى على معنى آخر. ر. ك: منتهى الدرايه ۸/ ۳۵۴.

۳- « يعنى: خبر مخالف كتاب اصلا حجت نيست عملا به اخبارى كه امر نموده، آنچه مخالف-- كتاب يا سنت است، باطل و زخرف مى باشد». ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينى ۲/ ۳۳۶.

تفرغان عن لسان واحد، فلا وجه لحمل المخالفه في أحدهما على خلاف المخالفه في الأخرى، كما لا يخفى.

اللهم إلا أن يقال: نعم الا أن دعوى اختصاص هذه الطائفة بما إذا كانت المخالفه بالمباينه- بقرينه القطع بصدور المخالف الغير المباين عنهم عليهم السلام كثيرا، و إباء مثل: ما خالف قول ربنا لم أقله، أو زخرف أو باطل عن التخصيص - غير بعيدة [١].

- شرح :

[١]- ٣- گاهی مخالفت احد الخبرين با كتاب يا سنت قطعيه به نحو عموم و خصوص مطلق است(١).

مثال: در كتاب شريف آمده است: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» که دارای عموم است و از آن استفاده می شود، تمام بيع ها حلال است لکن با دو روايت متعارض مواجه هستیم:

فرض کنید: روايت «الف» می گوید معامله با صبيّ که مشرف به بلوغ و ممیز است، صحيح می باشد اما روايت «ب» می گوید معامله با او باطل است پس روايت الف با عموم قرآنی موافق اما روايت ب با آن، مخالف است لکن مخالفتش به نحو عموم و خصوص مطلق است- دليل قرآنی می گوید: تمام بيع ها حلال است اما روايت «ب» می گوید:

معامله صبيّ ممیز، باطل است.

سؤال: آیا خبر «الف» را که با عموم قرآنی، موافق است، می توان به خاطر موافقتش با كتاب الله بر خبر «ب» که مخالف قرآن است (٢) ترجیح داد يا نه؟

جواب: مصنف قدس سرّه ابتدا چنین فرموده اند: مقتضای قاعده تعارض (٣)، این است که

ص: ٣١٤

١- مخفی نماند که بحث ما در موردی است که احد الخبرين با كتاب يا سنت قطعی، موافق و خبر ديگر، مخالف می باشد لکن مخالفتش به نحو عموم و خصوص مطلق است.

٢- و مخالفتش به نحو عموم و خصوص مطلق است.

٣- که از اخبار علاجیه استفاده می شود.

مرجحات بین خبر موافق (۱) و خبر مخالف را ملاحظه و روایت راجح را اخذ نمائیم و اگر رجحانی مطرح نبود، قائل به تخییر شویم به عبارت دیگر: اگر خبر مخالف، نسبت به روایت موافق، راجح بود، تعیین آن را اخذ و دیگری را طرح می‌نمائیم و با همان خبر مخالف راجح، عام قرآنی را تخصیص می‌زنیم- البته «بناء علی جواز تخصیص الکتاب بخبر الواحد»- مانند تخصیص عمومات کتاب به وسیله سائر اخبار آحاد.

تذکر: اگر رجحانی مطرح نبود، تخییر می‌توان خبر مخالف قرآن را اخذ و روایت معارضش را طرح نمود و بعد از اخذ خبر مخالف، عموم قرآن را به وسیله آن تخصیص زد.

قوله: «... الا ان الاخبار الداله علی اخذ الموافق من المتعارضین غیر قاصره عن العموم لهذه الصوره...».

مقتضای قاعده تعارض، همان بود که گفتیم الا اینکه: بعید نیست، بگوئیم: عموم اخبار ترجیح که می‌گوید- خذ ما وافق الکتاب و اترك ما خالفه- شامل مخالفت به نحو عموم و خصوص مطلق هم می‌شود (۲) زیرا بر مخالفت به نحو عموم و خصوص مطلق هم، عنوان مخالفت، صادق است (۳) البته باید توجه داشت که این مطلب در صورتی است که اخبار-

ص: ۳۱۵

۱- یعنی: خبر موافق با کتاب یا سنت قطعیه.

۲- یعنی: مقصود از مخالفت در- اترك ما خالف الکتاب- اعم از این است که به نحو تباین کلی باشد یا عموم و خصوص مطلق- یعنی: در صورتی که خبر مخالف، معارض داشته باشد، طرح می‌شود.

۳- پس روایت «ب» را که می‌گوید: بیع صبی ممیز، باطل است، طرح می‌نمائیم- زیرا با عموم قرآنی مخالف است- و معارضش را که دال بر صحت بیع صبی ممیز است، اخذ می‌نمائیم البته در محل بحث اگر معارضه ای نبود یعنی: تنها روایت مخالف قرآن بود، روایت مخالف کتاب را اخذ می‌نمودیم و با آن، عموم قرآنی را تخصیص می‌زدیم- مانند سائر تخصیصاتی که به وسیله اخبار آحاد بر عمومات قرآنی وارد شده.

خذ ما وافق الكتاب و اترك ما خالفه - در مقام ترجیح یک حجت بر حجت دیگر باشد نه تمیز و تعیین یک حجت از حجت دیگر (۱).

تذکر: البته ما قبلا بیان کردیم که مرجحیت موافقت کتاب بر مخالفت کتاب از باب تعیین حجت از لا حجت است (۲) و مراد از مخالفت، تباین کلی است یعنی: روایتی که با قرآن، تباین کلی دارد، اصلا حجت نیست و مؤید کلام ما این است که: در اخبار عرضیه، چنین آمده: «ما خالف کتاب الله فلیس من حدیثی» (۳)، ... ما جاء کم یخالف کتاب الله فلم اقله (۴) و

اکنون سؤال ما این است که: اخبار مذکور که دال بر عدم حجیت خبر مخالف است، مقصود از آن مخالفت، چه نوع مخالفتی هست؟

بدیهی است که مقصود، مخالفت به نحو تباین کلی هست (۵).

اکنون اخبار علاجیه را ملاحظه می‌نمائیم، می‌بینیم در آن‌ها چنین تعبیری آمده - خذ ما وافق الكتاب و اترك ما خالفه - لذا می‌گوئیم وجهی ندارد که مخالفت در اخبار عرضیه را به مخالفت تباین کلی حمل‌نمائیم اما مخالفت در اخبار علاجیه را به معنای دیگر (۶) زیرا آن دو طائفه روایت از لسان واحد - معصوم علیه السلام - صادر شده پس چون هر دو از یک لسان، صادر گشته می‌گوئیم مقصود از مخالفت در هر دو طائفه به یک معنا هست وقتی به

ص: ۳۱۶

۱- اما بناء علی کونها فی مقام تعیین الحججه عن اللاحجه فلا مرجح للخبر الموافق علی المخالف حتی یقدم علیه لاجل موافقته للکتاب. ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۳۵۴.

۲- نه ترجیح یک حجت بر حجت دیگر.

۳- ر. ک: وسائل الشیعه ج ۱۸ باب ۹ از ابواب صفات قاضی، صفحه ۷۹، حدیث: ۱۵.

۴- ر. ک: بحار الانوار ۲ / ۲۲۷، حدیث: ۵.

۵- و مخالفت به نحو عام و خاص، فراوان، صادر شده.

۶- یعنی: اعم از مخالفت به نحو تباین کلی و عموم و خصوص مطلق.

و إن كانت المخالفه بالعموم و الخصوص من وجه، فالظاهر أنها كالمخالفه فى الصوره الأولى كما لا يخفى [١].

- شرح :

يك معنا شد، مى گوئيم:

مقصود از مخالفت در اخبار عرضیه مسلما مخالفت به نحو تباین کلی هست- نه مخالفت به نحو عموم و خصوص مطلق- پس منظور از مخالفت در اخبار علاجیه- خذ ما وافق الكتاب و اترك ما خالفه- هم مخالفت به نحو تباین کلی هست لذا مى گوئيم آن اخبار برای تعیین حجت از لا حجت بیان شده و شامل مخالفت به نحو عام و خاص مطلق نمی شود، وقتی شامل نشد طبق قاعده مى توان تخیرا خبر مخالف را اخذ نمود و به وسیله آن، عموم قرآن را تخصیص زد.

تذکر: مصنف قدس سره در پایان این بحث، تحت عنوان: «اللهم (١) الا ان يقال: نعم الا ان دعوى اختصاص هذه الطائفة بما اذا كانت المخالفه بالمباينه بقريه القطع بصدور المخالف الغير المباين عنهم عليهم السلام كثيرا و إباء...». از تأیید قبلی خود، عدول نموده اند.

[١]- شرح عبارت مذکور را اخیرا- در صفحه ٣١١- بیان کردیم.

ص: ٣١٧

١- هذا عدول عما ذكره من تأييد وحده معنى المخالفه فى الطائفتين من الاخبار بقوله: «فلا وجه لحمل المخالفه فى احدهما» و بيان للفرق بين المخالفه التى هى من المرجحات و بين المخالفه التى هى من شرائط حجيه خبر الواحد. «و محصل وجه العدول»: انه لا بد من التفكيك بين المخالفتين فى هاتين الطائفتين لوجهين: «احدهما»: العلم الاجمالى بصدور المخالف بنحو العموم و الخصوص المطلق. «و الآخر»: إباء بعض اخبار العرض على الكتاب عن التخصيص. فهذان الوجهان قرينتان على التفكيك المزبور بحمل اخبار العرض على المخالفه التباينه اذ لا معنى لان يقال: «ما خالف قول ربنا لم نقله او باطل الا ما علم صدوره» و حمل اخبار الاخذ بالموافق و طرح المخالف على الاعم و الاخص المطلقين فما يكون من المرجحات هو المخالفه بنحو العموم و الخصوص المطلق و ما يكون مميزا للوجه عن اللاحجه هو المخالفه التباينه. ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٣٥٥.

و اما الترجيح بمثل (١) الاستصحاب، كما وقع في كلام غير واحد من الأصحاب، فالظاهر أنه لأجل اعتباره من باب الظنّ و الطريقيه عندهم، و اما بناء على اعتباره تعبدا من باب الأخبار وظيفه للشاك، كما هو المختار، كسائر الأصول العمليه التي يكون كذلك عقلا- أو نقلا- فلا- وجه للترجيح به أصلا، لعدم تقويه مضمون الخبر بموافقته، و لو بملاحظه دليل اعتباره كما لا يخفى (٢). هذا آخر ما اردنا إيراده، و الحمد لله أولا و آخرا و باطنا و ظاهرا [١].

- شرح :

[١]- اکنون باید درباره قسم چهارم از مرجحات بحث کنیم- یعنی: مرجحات خارجی که معتبر است اما مؤید مضمون احد الخبرين نیست مانند اصول عملیه و استصحاب.

مثال: فرض کنید دو روایت متعارض داریم: روایت «الف» می گوید: نماز جمعہ، واجب است اما روایت «ب» می گوید: واجب نیست لکن دلیل «الف» که می گوید

ص: ٣١٨

١- ... و تعبير المتن « بمثل الاستصحاب » يدل على عدم اختصاص هذا البحث بالاستصحاب و قد صرح الشيخ « قدس سره » بتعميمه حيث قال: « و لا فرق في ذلك بين الاصول الثلاثة اعني اصاله البراءه و الاحتياط و الاستصحاب ». و محصل ما افاده المصنف: ان الاصل ان كان اعتباره من باب الظن، فعلى القول بعدم التعدى من المرجحات المنصوصه لا مجال للترجيح بالاصل و على القول بالتعدى فان كان ذلك الظن موجبا للظن بالصدور او الاقريبه الى الواقع فالترجيح به واضح و ان لم يكن موجبا لاحد هذين الامرين - الذين انيط بهما التعدى - فلا وجه للترجيح ايضا ... ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٣٥٦.

٢- حيث ان مضمون الخبر ناظر الى الواقع و مفاد الاصول بناء على التعبد حكم ظاهري فكيف يتقوى بها مع ان مورد الاصول هو ما اذا فقد الدليل الاجتهادي مطابقا او مخالفا فموردها هو ما اذا تساقط الدليلان للتكافؤ. و الاخبار المستفيضه قد دلت على التخيير مع فقد المرجح فلا- مورد لها عند التعارض فلا ترجيح بها لاحد المتعارضين و مما ذكرنا علم ان البحث عن الترجيح بالاصل الناقل او المقرر ساقط من اصله و لا سيما على مختار المصنف من عدم جواز التعدى من المزايا المنصوصه. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ٢ / ٣٤٦.

نماز جمعه، واجب است با استصحاب هم موافق است (۱) یعنی: اگر فرضاً وجوب نماز جمعه در عصر حضور را استصحاب نمائیم، آن استصحاب با خبر «الف» موافق است پس دو روایت داریم که احدهما با استصحاب، موافق است.

سؤال: آیا در فرض مذکور می توان به وسیله استصحاب «احد الخبرین» (۲) را بر دیگری ترجیح داد یا نه؟

جواب: الف: اگر کسی استصحاب را از باب افاده ظن (۳) معتبر بداند در این صورت استصحاب در ردیف سایر امارات معتبر قرار می گیرد (۴) و خبر موافق با استصحاب را بر دیگری ترجیح می دهد (۵).

ب: اگر استصحاب را از باب تعبد و اخبار، معتبر بدانیم (۶) که وظیفه فرد شاک در هنگام شک، رجوع به آن می باشد، بدیهی است که حال استصحاب مانند سایر اصول عملیه

ص: ۳۱۹

۱- نه اینکه مؤید باشد.

۲- یعنی: خبر موافق با استصحاب.

۳- یعنی: «بنای تعبدی بر «بقاء» نداریم بلکه یک مسأله طبیعی، این است که اگر چیزی قبلاً ثابت و متیقن بوده و اکنون در بقاء آن شک داریم، فعلاً- ظن به بقاء برای ما محقق است یعنی: با «ظن به بقاء»، «حکم به بقاء» می نمائیم. همان طور که قبلاً هم متذکر شدیم، کسانی که استصحاب را از طریق ظن به بقاء حجت می دانند، می گویند: استصحاب، یکی از امارات معتبره هست نه اینکه یک اصل عملی باشد». ر. ک: ایضاح الکفایه ۵ / ۲۳۱.

۴- که در این صورت، مثبتات آن هم حجت است یعنی: فرضاً زیدی که بیست سال پیش از نظر ما غائب شده بود، اکنون حیاتش را استصحاب و برایش اثبات لحدیه می کنیم- البته با تحقق تمام شرائط جریان استصحاب.

۵- مشروط بر اینکه قائل به تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص باشیم.

۶- که مختار مصنف «ره» هم می باشد- علی التحقیق.

عقلیه و نقلیه است(۱) و نمی تواند مرجح احد الخبرین باشد زیرا به واسطه موافقت آن خبر با استصحاب، مضمون و مدلول آن روایت، تقویت نمی شود و اقوا نمی گردد(۲).

«اصلا» اصول عملیه و استصحاب در عرض دلیل اجتهادی نیست تا بتواند در صورت تعارض - در محل بحث - مرجح احد الخبرین باشد - الاصل دلیل حیث لا دلیل - بلکه اصول عملیه در طول دلیل اجتهادی قرار دارد.

تذکر: تا اینجا بحث ما در باب تعارض و همچنین درباره مرجحات خارجی پایان پذیرفت(۳).

ص: ۳۲۰

۱- که شخص شاک در هنگام شک به آن رجوع می نماید.

۲- « و دلیل اعتبار اصل - اعم از اخبار و عقل - اصلا دلالتی بر تقویت آن خبر ندارد بلکه در حال عدم آن، حکم و وظیفه شاک را معین نموده». ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲ / ۳۳۷.

۳- «... بل الشیخ» اعلى الله مقامه قد ذکر من القوم مرجحین آخرین ایضا غیر الاصل العملی مثل کون احد الخبرین متضمنا للاباحه و الآخر مفیدا للحظر فیکدم الحاضر علی المبیح او کون احد الدلیلین دلیل الحرمة و الآخر دلیل الوجوب فیکدم دلیل الحرمة علی دلیل الوجوب. ر. ک: عنایه الاصول ۱۶ / ۱۶۰.

الخاتمة الاجتهاد و التقلید

ص: ٣٢١

اما الخاتمه: فهي فيما يتعلق بالاجتهاد و التقليد

فصل: الاجتهاد لغه: تحمل المشقه، و اصطلاحا كما عن الحاجبي (1) و العلامه:

استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي، و عن غيرهما: ملكه يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل فعلا أو قوه قريبه [1].

- شرح :

خاتمه: اجتهاد و تقليد

اشاره

[1]- تذكر: مصنف قدس سره در جلد اول و دوم كتاب كفايه الاصول، هشت مقصد را ترتيب داده و مطالبی را ضمن آن بيان کرده اند، اينك تحت عنوان «خاتمه» به بيان مطالبی درباره اجتهاد و تقليد پرداخته اند (2).

فصل: در معنای اجتهاد

معنای لغوی اجتهاد:

معنای لغوی اجتهاد (3):

«اجتهاد» از «ج، ه، د» مشتق شده و معنایش تحمل مشقت (4) است.

ص: ۳۲۳

۱- لا يخفى ان المنقول عن الحاجبي في «الفصول» اخذ «الفقيه» فيه و لذا اشكل عليه بلزوم الدور. «مشكيني ره». ر. ك: كفايه الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني ۴۲۲ / ۲.

۲- سؤال: چه مناسبتی دارد كه مصنف «ره» بحث اجتهاد و تقليد را در كتاب «اصولى» بيان نموده اند؟ جواب: علم اصول، قواعدی است كه در طريق استنباط احكام، واقع می شود، اکنون كه بحث اصولی ما پايان پذيرفته، می خواهيم، بررسی كنيم كه آیا می توان قواعد مذکور را در طريق استنباط قرار داد و احكام را استنتاج نمود؟

۳- الاجتهاد من الجهد و هو فى اللغه لمعان كثيره (جهد) فى الامر جدّ و تعب (جهد) المرض هزله (اجهد) الطعام اشتهاه (و اجهد) الدابه حملها فوق طاقتها (اجهد) المال فرقه و افناه الى غير ذلك من المعانى (و اجهد) فى الامر جدّ و بذل وسعه و تحمل المشقه. ر. ك: عنايه الاصول ۱۶۱ / ۶.

۴- و لذلك يقال فى حمل الثقيل، اجتهدت و لا يقال ذلك فى حمل الخفيف لكنه اذا كان مأخوذا من الجهد بالفتح و اما اذا

كان مأخوذاً من الجهد بالضم فمعناه الوسع و الطاقه على ما صرح به الفراء خلافاً للاكثر حيث جعلوه مفتوحاً و مضموماً الوسع و الطاقه. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ٢ / ٣٤٧.

مصنف قدس سره به نقل دو تعریف برای اجتهاد پرداخته اند:

۱- «استفراغ الوسع فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی»^(۱). یعنی: مجتهد در راه تحصیل ظن به حکم شرعی طاقتش را بذل می کند.

تعبیر مذکور، مناسب نیست زیرا اصل اولی، حرمت عمل به ظن است لذا مصنف قدس سره بعد از آن تعریف را اصلاح می نمایند و به جای تحصیل «ظن» تحصیل «حجت» قرار می دهند یعنی: مجتهد طاقتش را بذل می کند تا تحصیل «حجت» بر حکم شرعی نماید.

۲- «الاجتهاد ملکه یقتدر بها علی استنباط الحکم الشرعی الفرعی من الاصل فعلا او قوه قریبه»^(۲).

«علم» از مقوله کیف است، کیف نفسانی اگر به مرحله رسوخ برسد نامش «ملکه» است^(۳) مثلا فردی که پنجاه سال مشغول تحصیل علم، اجتهاد و استنباط بوده، دارای چنان ملکه ای هست - که به زودی و به سرعت هم زائل نمی شود - پس مجتهد، دارای ملکه و کیف نفسانی هست که می تواند احکام شرعی فرعی را از مآخذ و منابع^(۴) آن استنباط نماید - منتها «فعلا» او «قوه قریبه».

کلمه «فعلا» و «قوه» قید استنباط است یعنی: گاهی استنباط، بالفعل است مانند مجتهد و مرجعی که پنجاه سال استنباط نموده و فرضا رساله عملیه نوشته و گاهی «قوه قریبه»^(۵)

ص: ۳۲۴

۱- تعریف مذکور از حاجبی و مرحوم علامه «قدس سره» نقل شده.

۲- تعریف مذکور مربوط به شیخ بهائی «ره» در کتاب «زبده» می باشد.

۳- اگر به مرحله رسوخ نرسد، نامش «حال» است که به زودی هم زائل می شود.

۴- اعم از ادله اجتهادی یا اصول عملیه.

۵- ... بمعنی انه لم يتصدّد بعد للاستنباط، اما لفقدان بعض اسبابه لعدم استحضار الدلیل من کتب-- الاخبار و اما لعارض آخر کمروض و غیره فان الاستنباط ح یكون بالقوه القریبه لا بالقوه البعیده و الا كان العامی الذی له استعداد النیل بملکه الاستنباط مجتهدا مع أنّه لیس كذلك ... ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۳۶۵.

و لا- یخفی أن اختلاف عباراتهم فی بیان معناه اصطلاحاً، لیس من جهة الاختلاف فی حقیقتہ و ماهیتہ، لوضوح أنهم لیسوا فی مقام بیان حدّہ أو رسمہ، بل إنما كانوا فی مقام شرح اسمہ و الإشارہ إلیہ بلفظ آخر و إن لم یکن مساویاً لہ بحسب مفہومہ، کاللعوی فی بیان معانی الألفاظ بتبدیل لفظ بلفظ آخر، و لو کان أخصّ منہ مفہوماً أو أعمّ [۱].

- شرح :

استنباط احکام در انسان هست فرضاً مانند فردی که چندین سال است که اشتغال به خواندن درس خارج دارد و ...

[۱]- سؤال: آیا حقیقت «اجتهاد» مختلف است که عبارات علما در تعریف آن، مختلف شده؟

جواب: علما در مقام تعریف شرح الاسمی - و الاشاره الیه بلفظ آخر- بوده اند نه تعریف حقیقی فرضاً فردی از شیخ بهائی قدّس سرّہ تعریف اجتهاد را خواسته او چنان معنا کرده و فردی از علامه قدّس سرّہ یا حاجبی سؤال نموده آن ها هم به نحو دیگری معنا کرده اند.

در تعاریف حقیقی، «حد و رسم» ذکر می کنند مثلاً فردی با «ما» حقیقیه سؤال می کنند «الانسان ما هو» به حد تام (۱) جواب می دهیم: حیوان ناطق.

اما در تعریف شرح الاسمی درصدد بیان حقیقت و ماهیت نیستند مثل اینکه از کسی با «ما» شارحه، سؤال کنند «سعدانه ما هو» بگوید: «نبت» یا از فرد دیگر سؤال کنند

ص: ۳۲۵

۱- اگر معرف از جنس قریب و فصل قریب تشکیل شده باشد، حد تام است. چنانچه از جنس قریب و یکی از خواص تشکیل شده باشد، حد ناقص است.

و من هنا انقدح أنه لا وقع للإيراد على تعريفاته بعدم الانعكاس (۱) أو الاطراد (۲)،

- شرح :

«سعدانه ما هو» بگوید: «كلاء» یعنی: سعدانه، پوشیدنی نیست بلکه روئیدنی است.

تذکر: در تعاریف «حدی» و حقیقی باید معرّف با معرّف، مساوی باشد اما در تعاریف شرح الاسمی ممکن است معرف از معرف اعم یا اخص باشد.

مثال برای اعم (۳): مثل اینکه لغوی، اسد را به حیوان مفترس تعریف می کند در حالی

ص: ۳۲۶

۱- كما اورد على التعريف الاول بان كثيرا من الادله لا تفيد الظن بل انما يكون حجه من حيث التعبد كالاتصحاب و اصاله البراءه مع ان تحصيل الحكم المستفاد من تلك الادله تندرج فى الاجتهاد و بانه قد يتوقف الفقيه فى الحكم بعد اجتهاده و استفراغ وسعه فى ملاحظه الادله فليس هناك ظن بالحكم مع كون استفراغه اجتهادا قطعيا و بان اقصى ما يجب على المجتهد الاطمينان بتحصيل ما يستفاد من الادله الموجوده سواء كان باول نظره فى المسائل كما فى المسائل التى مداركها ظاهره او بعد استفراغ وسعه كما فى الفروع الصعبه او بين الامرين و من المعلوم ضروره تحقق الاجتهاد فى جميع ذلك فلا ينعكس الحد المذكور لهذه الصور كلها لاعتبار استفراغ الوسع فيها و بان عنوان الفقيه كسائر العناوين من المتكلم و النحوى و الصرفى لا يصدق الا- بعد معرفه قدر معتد به من الاحكام المتعلقه بذلك العنوان و الاستفراغ الحاصل منه قبل حصول القدر المعتد به اجتهاد قطعيا مع أنه غير حاصل من الفقيه فلا ينعكس الحد ايضا و غير ذلك.

۲- كما اورد على التعريف الاول ايضا بانه يندرج فى الحد استفراغ الفقيه وسعه فى تحصيل الظن بالاحكام الاصوليه مما يندرج فى اصول الدين كخصوصيات البرزخ و المعاد او فى اصول الفقه كحجيه الحسن و الموثق و الضعيف المنجبر بالشهره مع ان ذلك لا يعد اجتهادا فى العرف و على التعريف الثانى بان القوه القريبه من الاستنباط ربما يتناول القوه القريبه من الاجتهاد و ليست باجتهاد قطعيا «كما هو الحال»: لمكان كثره اشتباه الجنس الحقيقى بالعرض العام و الفصل الحقيقى بالخاصه فافهم]. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲ / ۳۴۸ - ۳۴۷.

۳- كتعريف السعدانه بانه نبت او الرمد بانه داء او السناء بانه دواء و هكذا. ر. ك: عنايه الاصول ۶ / ۱۶۵.

كما هو الحال في تعريف جل الأشياء لو لا الكل، ضروره عدم الإحاطه بها بكنهها، أو بخواصها الموجبه لامتيازها عما عداها،
غير علام الغيوب، فافهم [١].

و كيف كان، فالأولى تبديل الظن بالحكم بالحجه عليه، فإن المناط فيه هو تحصيلها قوه أو فعلا لا الظن حتى عند العامه القائلين
بحجته مطلقا، أو بعض الخاصه القائل بها

- شرح :

که حیوان مفترس، اعم از اسد است یعنی: بعضی از حیوانات دیگر هم فرضا مانند ببر، مفترس هستند اما چون او در مقام بیان
تعریف حقیقی نیست، اشکالی بر او وارد نمی باشد زیرا او در مقام تبديل لفظی به لفظ دیگر است تا اجمالا مطلبی را برای
خواننده یا شنونده، بیان کند.

مثال برای اخص: مثل اینکه از فردی سؤال کنند «بنی هاشم ما هم» در جواب بگویند: «ذریه النبی» صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ. بدیهی
است که تعریف مذکور، اخص است زیرا بعضی از بنی هاشم از ذریه پیامبر نیستند.

[١]- از اینکه گفتیم تعریف اجتهاد، لفظی هست نه حقیقی، مشخص شد که نباید نسبت به آن تعاریف، اشکال نمود که جامع
افراد یا مانع اغیار نیست (١) کما اینکه تعریف اکثر بلکه تمام اشیا، لفظی و شرح الاسمی هست زیرا ما نسبت به تمام اشیا و
خواص آن ها احاطه نداریم و نمی توانیم برای هر چیزی تعریف حقیقی بیان کنیم بلکه فقط علام الغیوب است که چنان
احاطه ای دارد.

قوله: «فافهم» (٢).

ص: ٣٢٧

١- اگر تعریف، حقیقی باشد، می توان اشکال نمود که فرضا چرا مطرد نیست یا منعکس نیست اما در تعاریف لفظیه محلی
برای اشکال عدم اطراد یا عدم انعکاس وجود ندارد.

٢- الظاهر انه اشاره الى ضعف ما افاده في المقام في وجه كون التعاريف لفظيه لا حقيقيه من عدم الاحاطه بالاشياء بكنهها او
بخواصها (و لعل) وجه الضعف هو ما اشرنا اليه آنفا دون غيره و الله العالم. ر. ك: عنایه الاصول ١٦٥ / ٦.

عند انسداد باب العلم بالأحكام، فإنه مطلقاً عندهم، أو عند الانسداد عنده من أفراد الحجج [۱].

- شرح :

[۱]- چه توجیه ما نسبت به تعریفین مذکورین تمام باشد چه نباشد (۱) باید در تعریف «اجتهاد» به جای کلمه «ظن» لفظ «حجت» را قرار داد و گفت: مجتهد طاقتش را بذل می کند تا تحصیل «حجت» بر حکم شرعی نماید- نه ظن (۲)- زیرا مناط در اجتهاد، تحصیل «حجت» است- قوه (۳) او فعلاً- منتها باید توجه داشت که حجت، دارای مصادیقی هست از جمله:

۱- «عامه» مطلقاً (۴) ظن را حجت می دانند- چه در زمان انسداد باب علم و چه در زمان انفتاح- یعنی آن ها هم برای استنباط حکم شرعی، تحصیل حجت می نمایند.

۲- بعضی از «خاصه» هم مانند محقق قمی قدس سرّه در زمان انسداد، مطلق ظن را حجت می دانند پس ایشان هم در استنباط حکم شرعی به دنبال تحصیل «حجت» بوده اند.

۳- ما هم در مقام استنباط احکام شرعی، تحصیل «حجت» می نمائیم منتها ظنون خاصه (۵) را حجت می دانیم نه هر ظنی را.

نتیجه: همه در استنباط حکم شرعی، تحصیل «حجت» می نمایند منتها حجت، دارای مصادیق و افرادی هست به نحوی که بیان کردیم.

ص: ۳۲۸

۱- توجیه ما این بود که تعریفین مذکورین «حقیقی» نیست بلکه لفظی و دارای عنوان شرح الاسم هست.

۲- گفتیم: اصل اولی، حرمت عمل به ظن است مگر اینکه دلیلی بر اعتبارش قائم شده باشد.

۳- ای فان المناط فی الاجتهاد هو تحصیل الحجج علی الحکم اما قوه علی نحو لو اراد فعلاً تحصیلها امکنه ذلک و اما فعلاً. ر. ک: عنایه الاصول ۱۶/ ۱۶۶.

۴- هذه النسبه لا- تخلو من تأمل فان المعدود حجه عند اکثرهم هو القیاس لا خصوص ما افاد الظن، مضافاً الی حکایه حرمة العمل به عن بعضهم. نعم لا ریب فی ان اکثر ما یستندون الیه یفید الظن المنهی عن العمل به کالقیاس و الاستحسان و المصالح المرسله و عمل الصحابه و غیرها. ر. ک: منتهی الدرایه ۸/ ۳۶۹.

۵- یعنی ظنونی که دلیلی بر اعتبارشان قائم شده نه هر ظنی.

و لذا لا شبهه فی کون استفراغ الوسع فی تحصیل غیره من أفرادها- من العلم بالحکم أو غیره مما اعتبر من الطرق التعبدیه (۱) الغير المفیده للظن و لو نوعا- اجتهادا أيضا (۲) [۱].

و منه (۳) قد انقدح أنه لا وجه لتأبی الأخباری عن الاجتهاد بهذا المعنی، فإنه لا محیص

- شرح :

[۱]- مصنف قدس سره شاهدی اقامه نموده اند که مناط اجتهاد، تحصیل حجت است (۴) نه تحصیل ظن.

شاهد: اگر فردی استفراغ وسع نمود و «قطع» (۵) به یک حکم شرعی پیدا کرد، مسلما اجتهاد نموده و همچنین اگر کسی سعی و تلاش نمود اما نه علم برایش حاصل شد و نه ظن

ص: ۳۲۹

۱- لیس لنا طریق تعبدی و لا- غیر تعبدی هو مما لا یفید الظن و لو نوعا فان من شأن الطرق و الامارات أن تكون هی مفیده للظن و لو نوعا لا شخصا و هذا هو الفارق بینها و بین الاصول التعبدیه المحضه كالبراءه و قاعدتی الحل و الطهاره و نحو ذلك و لو جاز ان یکون الطريق غیر مفید للظن و لو نوعا لم یبق فرق بینه و بین الاصل العملی المحض اصلا. ر. ک: عنایه الاصول ۱۶ / ۱۶۶.

۲- یعنی: کما ان استفراغ الوسع فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی اجتهاد مصطلح، فکذا استفراغ الوسع فی تحصیل الحججه غیر المفیده للظن. ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۳۷۱.

۳- ای و مما تقدم من كون الأولى تبدیل الظن بالحکم بالحجه علیه قد انقدح انه لا وجه لتأبی الاخباری عن الاجتهاد بمعنی استفراغ الوسع فی تحصیل الحججه علی الحکم فانه مما لا محیص عن الاجتهاد بهذا المعنی و ان كان يتأبی عن الاجتهاد بمعنی استفراغ الوسع فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی کما صرح به المحقق القمی اعلی الله مقامه «قال» قبیل الشروع فی التجزی بیسیر (ما لفظه) ثم ان الاخباریین انکروا الاكتفاء بالظن و حرموا العمل علیه و نفوا الاجتهاد و الافتاء و التقليد ظنا منهم بان باب العلم غیر منسد بدعوی ان اخبارنا قطعیه فیحرم العمل بالظن و يجب متابعه الاخبار و یحرم التقليد بل يجب علی کل احد متابعه کلام المعصومین علیهم السلام (ثم قال) و هذا کلام لا يفهمه غیرهم و ساق الکلام فی تضعیفه فراجع. ر. ک: عنایه الاصول ۱۶ / ۱۶۶.

۴- یعنی: ظن، موضوعیت ندارد.

۵- قطع هم از مصادیق حجت و دارای حجیت ذاتی هست.

عنه كما لا- يخفى، غايه الأمر له أن يناع في حجه بعض ما يقول الاصولي باعتباره و يمنع عنها، و هو غير ضائر بالاتفاق على صحه الاجتهاد بذاك المعنى؛ ضروره أنه ربما يقع بين الأخباريين، كما وقع بينهم و بين الاصوليين (1) [1].

- شرح :

بلکه نتیجه سعیش به یک اماره (2) تعبدی مانند اصالت البرائت (3)، منتهی شد، او هم اجتهاد نموده زیرا اصل برائت هم حجیت دارد، خلاصه اینکه: اجتهاد، تحصیل حجت بر حکم شرعی است خواه ظنیه باشد یا علمیه یا تعبدیه.

[1]- از اینکه تعریف مذکور را اصلاح نموده و گفتیم باید به جای «ظن» کلمه «حجت» را قرار داد، ظاهر شد که وجهی ندارد، اخباریین، اجتهاد به معنای مذکور- یعنی:

استفراغ الوسع فی تحصیل الحجه علی الحكم الشرعی- را انکار نمایند یا حجت ندانند (4) زیرا آن ها هم ناچارند که حجتی بر- احکام- نفیا یا اثباتا- تحصیل نمایند آری آن ها در بعضی از مصادیق حجت می توانند نزاع کنند (5) یعنی در صغرای مسئله، ممکن است نزاع نمایند نه در کبرای آن.

لازم به تذکر است که نزاع در بعضی از افراد و مصادیق حجت در میان خود اخباریین

ص: ۳۳۰

۱- فلا- وجه للتمايز و صیوررتهم حزبا مقابلا- لحزب الآ-خر بحيث يطرد الحزب الآ-خر و یرمیه بالفسق او بما هو اعظم منه كما صدر عن بعض. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲ / ۳۴۸.

۲- اصل تعبدی

۳- اصل برائت نه مفید علم است نه مفید ظن.

۴- پس کبرای قضیه قابل انکار نیست لکن در صغرا می توانند نزاع کنند.

۵- به عنوان مثال، ما ظواهر کتاب را حجت می دانیم آن ها حجت نمی دانند لکن نزاع مذکور، موجب نمی شود در نفس اجتهاد، اختلاف شود بلکه نزاع در مصادیق حجت است.

فصل: ينقسم الاجتهاد الى مطلق و تجزى، فالاجتهاد المطلق (١) هو ما يقتدر به على استنباط الأحكام الفعلية من أماره معتبره، أو أصل معتبر عقلا أو نقلا في الموارد التي لم يظفر فيها بها [١].

- شرح :

هم هست (٢) كما اینکه بین اخباریین و اصولیین هم هست (٣) پس اصل صحت اجتهاد و جواز آن به معنای مذکور، اتفاقی هست منتها بعضی از مصادیق حجت، متنازع فيه می باشد.

فصل: اطلاق و تجزى در اجتهاد

اشاره

[١]-

اجتهاد بر دو قسم است:

اشاره

ص: ٣٣١

١- من تعريف المصنف هذا للاجتهاد المطلق يعرف انه قد اختار في تعريف الاجتهاد ما تقدم من البهائي رحمه الله من انه ملكه يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعى الى آخره و ان لم يظهر ذلك منه في صدر الفصل (و على كل حال) قد اشرنا فيما تقدم ان الاجتهاد في الاصطلاح هو نفس ذلك الفعل الخارجى اعنى استفراغ الوسع لا- الملكة و انه قد يطلق المجتهد و يراد منه صاحب الملكة و لو لم يتلبس بعد بالفعل الخارجى (و الظاهر) ان اطلاق لفظ المجتهد المطلق في قبال المجتهد المتجزى هو بهذا المعنى الاخير فمن له ملكه يقتدر بها على استنباط نوع الاحكام الشرعية فهو مجتهد مطلق و ان لم يستفرغ وسعه بعد في مسأله واحده و لم يستنبط حكمها الشرعى اصلا و من له ملكه يقتدر بها على استنباط بعض الاحكام الشرعية فهو متجزى ر. ك: عنايه الاصول ١٦٧ / ٦.

٢- كتراعهم في جريان البراءة في الشبهات الوجوبية فان المشهور بينهم - على ما حكى - هو جريان البراءة فيها خلافا لبعضهم حيث إنه منع عن جريانها فيها و التزم فيها بالاحتياط كالترام جلم بل كلهم بالاحتياط في الشبهات الحكمية التحريمية الناشئة من فقد النص و كذا نزاعهم في حجيه الاستصحاب في الشبهات الحكمية الكلية حيث انكرها الامين الاسترآبادى الا فى عدم النسخ و التزم غيره بجريانه فى الشبهه الحكميه.

٣- يعنى: كما وقع النزاع بين الاخباريين و الاصوليين فى حجيه بعض الامور كالبراءه فى الشبهات الحكميه التحريميه الناشئه من فقد النص فان الاصوليين ذهبوا الى حجيتها فيها و الاخباريين انكروها و ذهبوا الى الاحتياط. و كانكار المحدثين حجيه القطع

الحاصل من غير الادله السمعيه و التزام الاصوليين بها. و لا يخفى ان مثل هذا النزاع لا يسوّغ التحزب و التشنيع عصمنا الله تعالى من الزلّات و وفقنا لتحصيل الطاعات]. ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٣٧٣ - ٣٧٢.

و التجزی هو ما یقتدر به علی استنباط بعض الأحكام (۱) [۱].

- شرح :

۱- اجتهاد مطلق:

قوه ای هست که به واسطه آن، مجتهد قدرت دارد، تمام احکام فعلیه (۲) را از ادله- امارات معتبره شرعیه (۳)، اصول (۴) عقلیه (۵) یا نقلیه (۶)- استنباط نماید.

[۱]-

۲: تجزی:

قوه ای هست که مجتهد به واسطه آن، قادر است، بعضی از احکام را

ص: ۳۳۲

۱- الف: لازم هذه العبارة ان يكون الاجتهاد المطلق هو عبارة عما يقتدر به على استنباط جميع الاحكام و لا يعتبر ذلك قطعا بل المعتبر في الاجتهاد المطلق كما اشرنا آنفا هو ما يقتدر به على استنباط نوع الاحكام و ان لم يقتدر به على استنباط جميع الاحكام لغموضه بعضها كما يتفق ذلك لكثير من الاعلام من دون ان يكون مضرا بصدق اجتهادهم المطلق» و من هنا قال في الفصول» فالمجتهد المطلق من كان له ملكه تحصيل الظن بجمله يعتد بها من الاحكام يعنى بها نوع الاحكام كما قلنا» الى ان قال» و لا- يقدر قصور نظره عن تحصيل الظن بالبعض» الى ان قال» و انما لم نعتبر ملكه تحصيل الظن بالكل مما عدا قطعياته لتعذره عادة فان الادله قد تعارض و لتردد كثير من المجتهدين في جملة من الاحكام كالمحقق و العلامة و الشهيدين و اضرابهم مع ان احدا لم يقدر بذلك في اجتهادهم» انتهى» موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه» هذا و لكن سيأتى من المصنف» الاعتراف بتعدد الاعلام في بعض المسائل و انه لا يضر باجتهادهم المطلق فقها يكون المراد من قوله المتقدم فالاجتهاد المطلق ... الخ هو ما يقتدر به على استنباط نوع الاحكام لا جميعها. ر. ك: عناه الاصول ۱۶۸ / ۶ ب: سواء استنبط ام لم يستنبط بعد لاطلاق الاجتهاد حقيقه على كليهما. ر. ك: منتهى الدرايه ۸ / ۳۸۲.

۲- ... ثم ان الظاهر ان وجه تعبير المصنف بالفعل به بدل الشرعيه مع ان ما تقدم في تعريف الاجتهاد هو الحكم الشرعي لا الفعلي ليس الا التحفظ على قوله بعد هذا من اماره معتبره او اصل معتبر عقلا او نقلا ... الخ فلو قال على استنباط الاحكام الشرعيه لم يدخل فيها الحكم المستنبط من اصل عملي عقلي و هذا واضح. ر. ك: عناه الاصول ۱۶۸ / ۶.

۳- مانند خبر عادل.

۴- البته در مواردی که محل جریان اصل هست و دلیلی غیر از اصل نداشته باشیم. که توضیح این مطلب را در بحث اصول عملیه مشروحا بیان کردیم- الاصل دلیل حیث لا دلیل.

۵- مانند براءت عقليه.

۶- مانند استصحاب و براءت شرعيه.

ثم إنه لا إشكال في إمكان المطلق (١) و حصوله للأعلام، و عدم التمكن من الترجيح في المسأله و تعيين حكمها و التردد منهم في بعض المسائل إنما هو بالنسبه الى حكمها الواقعي لأجل (٢) عدم دليل مساعد في كل مسأله عليه، أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم، لا لقله الاطلاع أو قصور الباع. و اما (٣) بالنسبه الى حكمها الفعلي، فلا تردد لهم أصلاً [١].

- شرح :

از ادله - امارات معتبره، اصول عقليه يا نقليه - استنباط نمايد.

احكام اجتهاد مطلق

١- امکان وقوعی آن

[١]- اشکالی در امکان اجتهاد مطلق نیست (٤) و مسلماً اجتهاد مطلق برای بعضی از اعلام - مانند شیخ طوسی و شیخ انصاری قدس سرهما - حاصل شده.

اشکال: اگر اجتهاد مطلق، امکان دارد و برای بعضی از اعلام، حاصل شده پس چرا مشاهده می شود که گاهی برای همان اعلام، تردید، حاصل شده و در مسأله ای فتوا نداده اند

ص: ٣٣٣

١- بمعنی الملکه علی استنباط الجميع فاشکال البعض فيه: بانه كيف يمكن حصول ملكه الجميع كتقييد الفصول للأحكام بجملة معتد بها ليتحقق امكانه في غير محله، نعم الاجتهاد المطلق بالمعنى المنقول عن الحاجبي غير ممكن «مشكيني ره» ر. ك: كفايه الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني ٢/ ٤٢٣.

٢- قيد ل «عدم التمكن او للتردد» يعنى: ان منشأ التردد قد يكون فقد النص كمسأله اعتبار كون المضاربه بالنقدين و عدم صحتها بغيرهما فان الدليل عليه هو الاجماع الذى يشكل الاعتماد عليه لكونه اجماعاً منقولاً - و قد يكون اجمال النص او تعارضه. ر. ك: منتهى الدرايه ٨/ ٣٨٤.

٣- معطوف على «انما هو بالنسبه» يعنى: ان المجتهد المطلق يتردد احياناً فى الحكم الواقعي و لا تردد له فى الحكم الظاهري بل هو معلوم له ففى مثل الخبرين المتعارضين المتكافئين يتردد المجتهد فى الحكم الواقعي و لكن حكمه الظاهري معلوم و هو اخذ احد الخبرين بمقتضى اخبار التخيير. فالمراد بالحكم الفعلي هو الظاهري المقابل للواقعي و الاولى اضافته كلمه «فيه» بين «لهم» و «اصلاً» [١]. ر. ك: منتهى الدرايه ٨/ ٣٨٤.

٤- «ادل دليل على امکان الشىء و وقوع الشىء».

كما لا إشكال (١) في جواز (٢) العمل بهذا الاجتهاد لمن اتصف به، و اما لغيره فكذا لا إشكال فيه، إذا كان المجتهد ممن كان باب العلم أو العلمي بالأحكام مفتوحا له - على ما يأتي من الأدله على جواز التقليد - بخلاف ما إذا انسد عليه بابهما، فجواز تقليد الغير عنه في غايه الإشكال، فإن رجوعه إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم بل إلى الجاهل، و أدله جواز التقليد إنما دلّت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم كما لا يخفى، و قضيه مقدمات الانسداد ليست إلا حجيه الظن عليه لا على غيره، فلا بدّ في حجيه اجتهاد مثله

- شرح :

- اشكال و تأمل نموده اند.

جواب: عدم تمكن مجتهد مطلق از ترجیح يك طرف مسئله و فتوا ندادن او - نسبت به حکم واقعی - یا به خاطر این است که «فی کلّ مسأله» دلیل وافى و كافی نیست یا این که آن مجتهد به مقدار لازم تفحص نموده، دلیلی بر مسئله پیدا نکرده، لذا در حکم واقعی، مردد است اما به هیچ وجه در حکم ظاهری تردید ندارد یعنی: او می داند که در فرض مذکور باید به کدام اصل عملی رجوع و حکم ظاهری را مشخص نماید پس تأمل آن مجتهد به خاطر ضعف قوه اجتهاد - «او قصور الباع» (٣) - نبوده بلکه به لحاظ احتمالات مذکور بوده.

خلاصه: «لا اشكال في امکان المطلق و حصوله للاعلام».

ص: ٣٣٤

١- ... فلا - اشكال في جواز عمل المجتهد المطلق باجتهاد نفسه كما ذكر المصنف فانه قاطع لا محاله اما بالحكم الواقعي او بالحجه عليه او بالحكم الظاهري الشرعي او العقلي و مع القطع باحد هذه الامور لا - يكاد يمكنه رفع اليد عن قطعه و العمل باجتهاد الغير الذي لا يعتقد برأيه ابدًا و هذا واضح. ر. ك: عنایه الاصول ١٧١ / ٦.

٢- المراد به الجواز بالمعنى الا-عم الصادق على الوجوب لا- ما يرادف الاباحه، اذ المقصود به إما الوجوب التعيينى بناء على طوليه مراتب الاطاعه و إما الوجوب التخيري بين الاجتهاد و التقليد و الاحتياط بناء على عرضيه مراتب الاطاعه.

٣- الذي هو كناية عن عدم غزاره العلم]. ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٣٨٥ - ٣٨٤.

علی غیره من التماس دلیل آخر غیر (۱) دلیل التقليد و غیر دلیل الانسداد الجاری فی حق المجتهد، من اجماع أو جریان مقدمات دلیل الانسداد فی حقه، بحيث تكون منتجه لحجیه [بحجیه] الظن الثابت حجیته بمقدماته له أيضا [۱].

- شرح :

۲- حجیت آراء مجتهد مطلق برای عمل خودش

[۱]- اشکالی در جواز عمل مجتهد مطلق، طبق آنچه را خودش از ادله استنباط نموده، وجود ندارد.

۳- حجیت آراء مجتهد مطلق افتتاحی، نسبت به مقلدین

اشاره

فتاوی مجتهد مطلق، نسبت به مقلدینش حجت است (۲) لکن شرطش این است که آن مجتهد مطلق، باب علم (۳) و علمی (۴) را مفتوح بداند- قائل به انسداد باب علم و علمی نباشد (۵).

ص: ۳۳۵

۱- بیان ل «دلیل آخر» و ذلك الدلیل الآخر منحصر فی دلیلین مفقودین فی المقام، احدهما: الاجماع، علی جواز رجوع الجاهل الی المجتهد مطلقا افتتاحیا کان ام انسدادیا. ثانیهما: جریان مقدمات دلیل انسداد آخر فی حق المقلد- غیر ما تجری فی حق نفس المجتهد الانسدادی- بان یقال: العلم الاجمالی بثبوت تکالیف فعلیه موجود، و باب العلم و العلمی بها منسد و اهمالها غیر جائز و الاحتیاط باطل او غیر لازم و لا یجوز اجراء الاصول النافیه للتکلیف و ترجیح المرجوح علی الراجح قبیح، فنتج اعتبار الظن الحاصل بالاحکام من رأی المجتهد الانسدادی و کلا الوجهین ممنوع لما سیأتی. ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۳۸۸.

۲- زیرا دلیل آن، ادله جواز تقلید است که به زودی درباره اش بحث می کنیم.

۳- علم، یعنی: قطع و یقین.

۴- علمی، یعنی: دلیل ظنی که دلیل قطعی بر حجیت آن وجود داشته باشد مانند ظواهر قرآن و خبر واحد.

۵- «تذکر: در مباحث قبل ثابت کردیم که ظن خاص و خبر واحد حجیت دارد، لذا می گوئیم: باب علمی به روی ما منسد نیست و می توان به کتاب و سائل الشیعه و امثال آن مراجعه کرد و آن تکالیف معلوم بالاجمال را مشخص نمود و مهم ترین مسئله در بطلان دلیل انسداد، همین است و لذا بحث از دلیل انسداد، غیر از ثمره علمی، فائده دیگری ندارد». ر. ک: ایضاح

الکفایه ۴ / ۳۸۵.

تقلید فرد جاهل از مجتهد انسدادی، چگونه است؟

تقلید فرد جاهل از مجتهد انسدادی (۱)، چگونه است؟

اگر مجتهد مطلق از افرادی باشد که باب علم و علمی را منسد می داند، تقلید غیر، از او در غایت اشکال است زیرا:

۱- ادله تقلید، دال بر جواز رجوع جاهل به عالم (۲) هست- نه رجوع به جاهل- درحالی که مجتهد انسدادی، جاهل و معترف است که من نسبت به احکام، عالم نیستم.

۲- اما مقدمات انسداد را هم که آن مجتهد درباره خودش- نه مقلدینش- جاری نموده و نتیجه گرفته در حال انسداد باب علم و علمی باید به ظن خود عمل نماید (۳)، «شک» و «وهم» را بر ظن ترجیح ندهد لذا تقلید غیر، از مجتهد انسدادی، نیاز به دلیل دیگری (۴) دارد و در محل بحث، دلیل دیگری غیر از اجماع یا اجراء مقدمات انسداد، نزد همان غیر (۵)، مطرح نیست که اینک به توضیح آن می پردازیم.

ص: ۳۳۶

۱- بنا بر حکومت نه کشف. تذکر: در نتیجه دلیل انسداد، اختلاف است که آیا ظن انسدادی بنا بر «کشف» حجیت دارد یا بنا بر «حکومت» که تفصیل آن را در بحث ظن- جلد چهارم ایضاح الکفایه- بیان کردیم اما اجمالاً: الف: در حال انسداد باب علم و علمی و تمامیت مقدمات انسداد «عقل» کشف می کند که شارع مقدس در چنین وضعی، ظن انسدادی را یک حجت شرعی قرار داده که در این صورت، ظن انسدادی، یک حجت شرعی هست. ب: قول دیگر، این است که در حال انسداد باب علم و علمی و تمامیت مقدمات انسداد به عقل رجوع می نمائیم و عقل «مستقلاً» و صرف نظر از شرع، حکم به حجیت ظن انسدادی می کند که در این فرض، ظن انسدادی، یک حجت عقلی است.

۲- یعنی: عالم به احکام شرعیه.

۳- حجیت مطلق ظن.

۴- غیر از دلیل تقلید و غیر از دلیل انسداد که آن مجتهد در حق خود، جاری نموده.

۵- که نتیجه اش حجیت ظن مجتهد انسدادی برای آن غیر باشد.

و لا مجال لدعوى الاجماع، و مقدماته كذلك غير جاريه فى حقه، لعدم انحصار المجتهد به، أو (١) عدم لزوم محذور عقلى من عمله بالاحتياط و ان (٢) لزوم منه العسر، إذا لم يكن له سبيل إلى إثبات عدم وجوبه مع عسره [١].

- شرح :

[١]- الف: اجماع: مجالى برای ادعای اجماع در محل بحث نیست یعنی: نمی توان قائل شد که بر جواز تقلید از مجتهد انسدادی- بنا بر حکومت- اجماع، قائم شده زیرا اجماع در آن مسأله حادث- «و غیر معنون فی کلمات الاعلام»- محقق نیست (٣) به عبارت دیگر: انسداد، امر حادثی هست، آن وقت چگونه می توان گفت بر جواز تقلید از مجتهد انسدادی، اجماع، قائم شده.

ب(٤): دلیل انسداد به نحوی تقریر شود که موجب حجیت ظن مجتهد برای مقلد شود- یعنی: مقلد هم برای خودش مقدمات انسداد را جاری نماید.

ص: ٣٣٧

١- معطوف على «عدم انحصار» و هذا ردّ للشق الآخر و هو بطلان الاحتياط الذى لا بد من اثباته فى المقدمة الرابعة و قد عرفت توضيحه، و ان الاحتياط لازم على هذا الجاهل ما لم يترتب عليه محذور عقلى و هو اختلال المعاش، او محذور شرعى و هو العسر بناء على حكومه قاعده نفى الحرج على الاحتياط المستلزم للعسر.

٢- وصليه، یعنی: يجب على الجاهل الاحتياط حتى اذا استلزم العسر الا ان يريح نفسه من الاحتياط العسرى بنفيه بقاعده الحرج].
ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٣٩٠.

٣- مضافا بر اينكه: اجماع منقول، حجت نیست.

٤- ... (و اما انسداد آخر) فلا يكاد يتم مقدماته عند الغير كى يوجب له حجيه ظن الانسدادى اذ لا ينحصر المجتهد بالانسدادى فقط و لو اتفق حصره فلا- يلزم من ترك العمل بقوله محذورا عقليا اعنى: اختلال النظام و اما العسر فهو و ان كان يلزم و لكن الغير ممن لا يدرك عدم وجوبه شرعا بعد فرض كونه عاميا محضا ليس بمجتهد. (نعم) اذا فرض الحصر و لزوم الاختلال او العسر و قد ادرك حرمه الاحتياط اذا كان مخلا بالنظام او عدم وجوبه اذا كان عسريا تم الانسداد ح فى حقه و اوجب حجيه ظن المجتهد الانسدادى له و لكنه مجرد فرض لا يتحقق فى الخارج ابدا. (هذا كله) على تقدير الحكومه و استقلال العقل بحجيه الظن فى حال الانسداد كاستقلاله بحجيه العلم فى حال الانفتاح. ر. ك: عنايه الاصول ٦ / ١٧٣.

نعم، لو جرت المقدمات كذلك، بأن انحصر المجتهد، و لزم من الاحتياط المحذور، أو لزم منه العسر مع التمكن من إبطال وجوبه حينئذ، كانت منتجه لحجته في حقه أيضا، لكن دونه خرط القتاد، هذا على تقدير الحكومه [١].

- شرح :

رد دليل «ب»: دليل مذکور هم مردود است زیرا مجتهد، منحصر به «انسدادی» نیست (١) و آن مقلد می تواند از مجتهد انفتاحی تقلید نماید. «هذا أولا» و بر فرض که تمام مجتهدین، قائل به انسداد باب علم و علمی باشند «شاید از عمل به احتیاط این مقلد (اختلال نظام) و (عسر) لازم نیاید و اگر مستلزم عسر باشد، ممکن است، منع نمائیم که ادله رفع عسر، شامل این نحو از عسر باشد زیرا آن عسر، ناشی از جهل است و قبلا بیان شده که شارع مقدس، عسری را رفع نموده که از ناحیه موضوعات یا از جانب احکام شرعیه باشد نه عسری که از جهت جهل به واقع و حکم عقل به وجوب احتیاط باشد» (٢).

[١]- اگر مقدمات دلیل انسدادی که درباره آن مجتهد، جاری شده درباره این «غیر»- مقلد- هم جاری شود، تقلید از آن مجتهد، جائز است یعنی: اگر مجتهد، منحصر به انسدادی شد و احتیاط هم مغلّب به نظام معاش آن غیر بود یا اینکه مستلزم عسر و حرج گشت و دلیل رفع عسر و حرج، شامل محل بحث بود، تقلید این غیر از آن مجتهد، جائز است لکن بدیهی است که مقدمات مذکور، جاری نیست «لکن دون جریان المقدمات فی هذا الفرض الاخير- المتقدم بقوله: (نعم...) - خرط القتاد لعدم انحصار المجتهد بالانسدادی فی شیء من الاعصار» (٣).

تذکر: دو وجهی که بر عدم جواز تقلید از مجتهد انسدادی بیان شد، بنا بر «حکومت» بود، نه کشف.

ص: ۳۳۸

١- تا آن مقلد بگوید: اکنون که باب علم و علمی، منسد است، چاره ای ندارم غیر از اینکه: باید به ظنونی عمل نمایم که دلیل خاصی بر اعتبارش قائم نشده.

٢- ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ٢ / ٣٤١- با اندکی تغییر در بعضی از کلمات.

٣- ر. ک: منتهی الدرایه ٨ / ٣٩١.

و اما علی تقدیر الکشف و صحته، فجواز الرجوع إليه فی غایه الإشکال لعدم مساعده أدله التقلید علی جواز الرجوع إلی من اختص حجیه ظنه به، و قضیه (۱) مقدمات الانسداد اختصاص حجیه الظن بمن جرت فی حقه دون غیره، و لو سلم أن قضیتها کون [یکون] الظن المطلق معتبرا شرعا، کالظنون الخاصه التي دل الدلیل علی اعتبارها بالخصوص [۱].

- شرح :

[۱]- سؤال: تقلید از مجتهد انسدادی- بنا بر کشف (۲)- چگونه است؟

جواب: بنا بر کشف- «و صحته»- جواز رجوع به مجتهد انسدادی در «غایت اشکال» است زیرا:

۱- ادله جواز تقلید، شامل آن نمی شود چون ادله مذکور، دال بر جواز رجوع جاهل به عالم است درحالی که در فرض مسئله، مجتهد انسدادی، عالم نیست تا بتوان به او رجوع نمود زیرا حجیت ظن او مختص خودش هست (۳).

نتیجه: دلیل تقلید دلالت ندارد بر جواز رجوع به مجتهدی که ظنش برای خودش حجیت دارد.

ص: ۳۳۹

۱- الاولی ان یقال: «کما هو قضیه مقدمات الانسداد» لان هذه الجملة تكون فی مقام اثبات الاختصاص الذی هو عله لعدم مساعده ادله التقلید. الا ان يجعل الواو حالیه فتشعر بالعلیه ح. ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۳۹۲.

۲- یعنی: در حال انسداد باب علم و علمی و تمامیت مقدمات انسداد «عقل» کشف می نماید که شارع مقدس در چنان شرائطی، ظن انسدادی را یک حجت شرعی قرار داده که گفتیم در فرض مذکور، ظن انسدادی، یک حجت شرعی هست نه حجت عقلی.

۳- «و مقدمات انسداد، کشف نموده از حجیت ظن در نزد شارع برای کسی که آن مقدمات در حق او جاری است و آن فرد، نفس مجتهد است پس حجیت ظن، مخصوص خود او هست و برای مقلدینش حجیت نیست به همان بیان سابق که ذکر شد و شاید مجتهد، منحصر به انسدادی نباشد و یا این که احتیاط، محل به نظام او نباشد یا اینکه مستلزم عسر و حرج باشد لکن نتواند دلیلی بر عدم جواز احتیاط عسر و حرجی، اقامه نماید الی غیر ذلک». ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲ / ۳۴۱.

- شرح :

۲- ... و لو سلم ان قضيتها كون [يكون] الظن المطلق معتبرا شرعا كالظنون الخاصه التي دل الدليل على اعتبارها بالخصوص.

کلمه «لو» وصلیه و اشاره به ضعف قول به کشف است (۱) زیرا در بحث انسداد، بیان شده که بعد از تحقق مقدمات انسداد، عقل کشف نمی کند «از حجیت ظن (۲) (عند الشارع) زیرا شاید شارع، مکلفین را ارجاع نموده باشد به طرق عقلیه یا به حجیت ظن (عند العقل) یا تبعیض در احتیاط و علی کل حال بر شارع مقدس، واجب نیست که ظن را بالخصوص حجت قرار داده باشد- مقدمات انسداد، کاشف از حجیت ظن عند الشارع نیست» (۳).

[۱]- وجه تأمل را چنین بیان کرده اند: ۱- «و لعله اشاره الی ما اشرنا الیه آنفا من جواز تقلید الغير عن الانسدادی القائل بالكشف و ان ما افاده المصنف فی وجه الاشکال فیہ ضعیف کما عرفته منا فتأمل جيدا» (۴).

۲- «لعله اشاره الی انه بعد البناء علی الكشف یكون الظن المطلق كالظن الخاص محرزا للواقع و لا- یختص ح اعتبار کشفه بالمجتهد بل بمقتضى ادله التقليد یصیر حجه فی حق غیره ایضا. لکن فیہ منع ضروره و ضوح الفرق بین الظن الخاص و بین الظن المطلق حیث ان دلیل اعتبار الظن الخاص مطلق کآیه النبأ فانها علی تقدیر دلالتها علی حجیه خبر العادل لا تدل علی تقید حجیته بقید و بشخص دون شخص و هذا بخلاف الظن المطلق فان حجیته منوطه بالانسداد المتوقف علی مقدمات فمن تمت عنده هذه المقدمات یثبت له اعتبار الظن دون من لم تتم له کالعامی لما عرفت من عدم تمامیه مقدمات الانسداد عنده فتدبر» (۵).

ص: ۳۴۰

۱- یعنی: اگر مقدمات انسداد، کامل و تمام باشد، مقتضایش «حکومت» است نه کشف.

۲- یعنی: ظن مطلق.

۳- ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۳۴۱.

۴- ر. ک: عنایه الاصول ۶/ ۱۷۴.

۵- ر. ک: منتهی الدرایه ۸/ ۳۹۳.

إن قلت: حجیه الشیء شرعا مطلقا(۱) لا- توجب القطع بما أدى إليه من الحكم و لو ظاهرا، كما مرّ تحقیقه، و أنه لیس أثره إلا تنجز الواقع مع الإصابه، و العذر مع عدمها، فیکون رجوعه إليه مع انفتاح باب العلمی علیه أيضا رجوعا إلى الجاهل، فضلا عما إذا انسد علیه(۲) [۱].

- شرح :

[۱]- اشکال: تقلید از مجتهد انفتاحی(۳) هم دچار اشکال است.

مقدمه: در جلد چهارم ایضاح الکفایه- در بحث جمع بین حکم واقعی و ظاهری- گفتیم: «حجیت» دارای چند اثر و خاصیت است(۴) از جمله:

۱- منجزیت: اگر ظن و دلیل معتبری فرضا بر وجوب نماز جمعه در عصر غیبت، قائم شد، چنانچه ظن شما- و آن دلیل معتبر- مطابق با واقع باشد، همان واقع، گریبانگیر شما و برای شما منجز است یعنی: اطاعتش لازم و مخالفتش موجب استحقاق عقوبت است.

۲- معذرت: اگر ظن و دلیل معتبری بر عدم وجوب نماز جمعه، قائم شد، چنانچه نماز جمعه به حسب واقع و لوح محفوظ، واجب باشد، شما معذور هستید یعنی: معنای حجیت آن ظن، معذرت است به عبارت دیگر: اگر روز قیامت از شما سؤال کنند، چرا نماز جمعه را ترک نمودید، پاسخ می دهید من ظن معتبر بر عدم وجوب داشتم و عذر مذکور، مقبول است.

ص: ۳۴۱

۱- راجع الی کلمه الشیء ای حجیه الشیء شرعا مطلقا سواء کان الشیء من الامارات المعتره بالخصوص او من الظن المطلق المعتر بالانسداد علی الكشف دون الحکومه اذ علی الحکومه تكون حجیته عقلیه لا شرعیه و هذا واضح. ر. ک: عنایه الاصول ۱۷۵ / ۶.

۲- فانحصر مورد جواز الرجوع فی مورد القطع بالحکم و لا یشمل مورد القطعی. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲ / ۳۴۹.

۳- در غیر قطعیات.

۴- سؤال: آیا آن آثار، احکام حجیت است یا عین حجیت؟ جواب: پاسخ مسئله، چندان مهم نیست، و اثری در بحث فعلی ما ندارد.

قلت: نعم، إلا أنه عالم بموارد قيام الحجج الشرعيه على الأحكام، فيكون من رجوع الجاهل إلى العالم (١) [١].

- شرح :

خلاصه: شارع مقدس، برطبق مؤدای ادله و امارات، حکم ظاهری جعل نمی کند بلکه معنای حجیت، معذرت و منجزیت است.

اشکال: آیا مجتهد انفتاحی (٢) - که تقلید از او جائز است - نسبت به احکام الهی، عالم است که در نتیجه، رجوع مقلد به او رجوع جاهل به عالم باشد؟

خیر! او نسبت به احکام، عالم نیست (٣) بلکه جاهل است و نتیجتاً تقلید غیر و عوام از او رجوع جاهل به جاهل است پس از مجتهد انفتاحی هم نمی توان تقلید کرد.

نتیجه: چه مجتهد، قائل به انفتاح باب علم و علمی باشد چه قائل به انسداد، تقلید از او صحیح نیست زیرا تقلید، از آن مجتهد، رجوع جاهل به جاهل است نه جاهل به عالم.

[١] - جواب: مجتهد انفتاحی (٤) در غیر مورد قطعیات، عالم به حکم نیست لکن عالم

ص: ٣٤٢

١- (و فيه ما لا يخفى) فان ادله التقليد هي تجوز الرجوع الى العالم بالاحكام الشرعيه لا الى العالم بموارد قيام الحجج عليها و الا فصح ان يقال ان الانسدادى ايضا هو عالم بموارد قيام الظن على الاحكام الشرعيه فتشمله ادله التقليد و يجوز الرجوع اليه و هو كما ترى (و الصحيح فى الجواب) ان يقال: ان من قامت عنده الحجج المعتبره على الحكم الشرعى هو كالعالم بالحكم الشرعى عينا فان ادله الاعتبار كما انها على القول بجعل الحجج تنزل الطرق و الامارات بمنزله العلم و اليقين فكذلك تنزل هي من قامت عنده الطرق و الامارات بمنزله من علم بالحكم الواقعى فاذا كانت ادله التقليد هي مما تجوز رجوع الجاهل الى العالم فتشمل هي قهرا جواز الرجوع الى كل من العالم الحقيقى و التنزيلي جمعيا نظرا الى حكومه ادله الاعتبار على ادله التقليد و الى تصرفها فى موضوعها بتوسعه دائره العالم و جعله اعم من الحقيقى و التنزيلي جميعا فتأمل جيدا. ر. ك: عنايه الاصول ١٧٤ / ٦.

٢- القائم عنده الطرق و الامارات المعتبره.

٣- و برطبق مؤدای دليل، حکم ظاهری هم جعل نمی شود.

٤- القائل بجعل « الحجج ».

إن قلت: رجوعه إليه في موارد فقد الأماره (١) المعتبره عنده التي يكون المرجع فيها الأ-صول العقليه، ليس إلا- الرجوع إلى الجاهل [١].

- شرح :

به موارد قيام حجت بر احكام شرعيه مي باشد (٢) و همين مقدار كفايت مي نمايد كه رجوع مقلد به او، رجوع جاهل به «عالم» باشد و ادله جواز تقليد، شامل آن شود.

[١] اشكال: ايراد ديگري كه بر جواز تقليد از مجتهد انفتاحي، مطرح شده، اين است: در موارد فقدان حجج شرعي (٣) كه مرجع، اصول عقليه (٤) است، تقليد از مجتهد انفتاحي، جائز نيست زيرا مجتهد انسدادی نه عالم به حكم شرعي است نه عالم به حكم اصولی (٥) تا اينكه رجوع مقلد به او رجوع جاهل به عالم و مشمول ادله جواز تقليد باشد.

نتيجه: در رجوع به مجتهد انفتاحي بايد به اين نحو، قائل به تفصيل شد: اگر مستند او در احكام شرعيه، ادله شرعيه باشد، مي توان به او رجوع نمود اما در احكامي كه مستند او عقلي هست، نمي توان از او تقليد نمود (٦) - حكم به جواز تقليد از مجتهد انفتاحي، مطلق نيست.

ص: ٣٤٣

١- و اللازم اضافه «الاصل الشرعي» الي «الاماره المعتبره» اذ لا تصل النوبه الي الاصل العقلي بمجرد فقد الاماره بل لا بد من فقد الاصل الشرعي ايضا من استصحاب و برائت. ر. ك: منتهي الدرايه ٨ / ٤٠٠.

٢- مثلا عالم است كه اماره و حجت شرعي بر وجوب نماز جمعه، يا حليت شرب تنن، قائم شده.

٣- مانند امارات و اصول شرعيه.

٤- مانند: برائت عقلي، اصالت التخيير يا اصالت الاشتغال.

٥- و نه عالم به حكم فرعي مي باشد.

٦- ... مثلا اذا علم اجمالا بوجوب صلاه قبل صلاه العصر في يوم الجمعة مردده بين اربع ركعات و ركعتين و خطبتين و فرض عدم استظهار وجوب احدهما بالخصوص من الادله فانه بناء على استقلال العقل بوجوب الموافقه القطعيه يجب الجمع بين الصلاتين و بناء على كفايه الموافقه الاحتماليه يكتفي باحدهما مخيرا بينهما و هذه مسأله عقليه ربما يخالف المقلد مقلده فيها. ر. ك: منتهي الدرايه ٨ / ٤٠٠.

قلت: رجوعه إليه فيها إنما هو لأجل اطلاعه على عدم الأماره الشرعيه فيها، و هو عاجز عن الاطلاع على ذلك، و اما تعيين ما هو حكم العقل و أنه مع عدمها هو البراءه أو الاحتياط (1)، فهو إنما يرجع إليه، فالمتبع ما استقل به عقله و لو على خلاف ما ذهب إليه مجتهد، فافهم (2) [1].

- شرح :

[1]- جواب: رجوع عوام به مجتهد انفتاحی در موارد فقدان اماره یا اصل شرعی از باب تقلید در احکام عقلیه (3) نیست بلکه از جهت این است که: مجتهد، نسبت به موارد فقدان حجج شرعیه، عالم اما عامی از تمیز آن موارد، عاجز است لذا عوام بعد از اطلاع از آن موارد به حکم عقل خود رجوع می نمایند- گرچه برخلاف نظر مقلدشان باشد- بنابراین اگر عقل او «مستقل شد بر قبح عقاب بلا بیان، بنا را بر همان می گذارد و الاحتیاط می نماید و در موارد دوران امر (بین المحذورین) مخیر است پس مقلد در این موارد از مجتهد، تقلید نمی نماید بلکه بعد از تعیین مورد، مرجح، حکم عقل خود مقلد است (و لا یخفی) که این مطلب هم خالی از اشکال نیست زیرا...» (4).

تذکر: مرحوم فیروزآبادی قدس سرّه پاسخ مصنف «اعلی الله مقامه الشریف» را به این نحو رد نموده اند: ... «فیه ما لا یخفی» فان الغیر لو میز ما هو حکم العقل ح لم یکن مقلدا عامیا بل کان مجتهدا کمقلده بالفتح فان تعیین ما هو حکم العقل عند فقد الاماره المعبره من البراءه او التخییر او الاحتیاط لیس إلا- من شأن الاوحدی من الاعلام لا- من شأن العامی الغیر المجتهد (و الصحیح فی الجواب) ان یقال ان ادله التقليد كما سیأتی تفصیلهما مما لا تنحصر بالآیات و الروایات فقط کی یدعی انها مما تجوز الرجوع الی العالم بالاحکام الشرعیه لا الجاهل بها

ص: ۳۴۴

- ۱- و الصحیح کان ان یقول هو البراءه او التخییر او الاحتیاط فان الاصول العقلیه ثلاثه لا اثنان.
- ۲- اشاره الی ضعف جوابه عن الاشکال و قد عرفت منا وجه الضعف و ان الصحیح فی الجواب هو ما ذکرناه فلا تغفل [ر. ک: عنایه الاصول ۱۶ / ۱۷۶].
- ۳- یعنی: احکامی که مستند آن ها، عقلی هست.
- ۴- ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲ / ۳۴۳.

و كذلك (١) لا خلاف و لا إشكال فى نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان باب العلم أو العلمى له مفتوحا، و اما إذا انسد عليه بابهما ففيه إشكال على الصحيح (٢) من تقرير المقدمات على نحو الحكومه، فإن مثله- كما أشرت آنفا- ليس ممن يعرف الاحكام، مع أن معرفتها معتبره فى الحاكم، كما فى المقبوله [١].

- شرح :

و المجتهد الانفتاحى فى تلك الموارد هو جاهل بها كالانسدادى عينا بل عمدته ادلتها هى سيره العقلاء و هى مستقره على الرجوع الى اهل الخبره من كل فن لا- الى خصوص العالم بالاحكام الشرعيه و من المعلوم ان الانفتاحى هو ممن يصدق عليه عنوان اهل الخبره حتى فى الموارد التى يكون المرجع فيها الاصول العقلية دون الشرعيه (٣).

٤- نفوذ قضاء مجتهد مطلق انفتاحى

[١]- اينك دربارہ دو فرع بحث می كنيم:

١- آیا قضاوت و حكم مجتهد مطلق انفتاحى، نافذ است يا نه؟

جواب: «لا خلاف و لا اشكال» كه حكم مجتهد مطلق انفتاحى در مقام ترافع، نافذ (٤) است و تمام آثار- مانند حرمت نقض- بر آن، مترتب است.

ص: ٣٤٥

١- معطوف على قوله: «كما لا اشكال فى جواز العمل» يعنى:

٢- لم يتعرض المصنف فى مسأله نفوذ قضاء المجتهد الانسدادي للتفصيل بين الكشف و الحكومه كما تعرض للتفصيل بينهما فى مسأله جواز تقليده و اقتصر فى نفوذ قضائه على الكشف بمنع اصل المبني، حيث قال: «ففيه اشكال على الصحيح» يعنى: ان اصل القول بالكشف غير سديد لان مقدمات الانسداد- على فرض تماميتها فى نفسها- تنتج حجية الظن على الحكومه مع أنه سيظهر حكم قضاء الانسدادي الكشفى مما افاده بناء على الحكومه [ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٤٠٤ و ٤٠٢].

٣- ر. ك: عنايه الاصول ٦ / ١٧٥.

٤- ... و السر فى ذلك اى فى عدم الخلاف هى الروايات المأثوره فى الباب من المقبوله و غيرها كما لا يخفى. ر. ك: عنايه الاصول ٦ / ١٧٧.

۲- آیا حکم مجتهد مطلق انسدادی در مقام ترافع، نافذ است یا نه؟

جواب: در فرض مذکور، صحت و نفوذ حکم مجتهد مطلق انسدادی، محل اشکال است زیرا در ادله جواز قضا- و شرائط قاضی- چنین ذکر شده که: باید قاضی، نسبت به احکام و حلال و حرام، معرفت داشته باشد پس مجتهدی که باب علم و علمی را منسد می داند و ظن را از جهت مقدمات انسداد- بنا بر حکومت- حجت می داند، نسبت به احکام الهی، معرفت(۱) ندارد(۲). آری او بنا بر کشف، دارای حجت شرعی هست لکن آن حجت، مخصوص خودش می باشد- همان طور که در مقام فتوا بیان کردیم.

خلاصه: مجتهد مطلق انسدادی، چه بنا بر حکومت، چه بنا بر کشف، نسبت به احکام الهی معرفت ندارد زیرا شناخت نسبت به احکام یا به سبب علم وجدانی هست یا به موجب حجت شرعی و آن مجتهد، نه علم دارد و نه حجت شرعی(۳) پس حکم او نافذ نیست و دلیل حجیت و نفوذ حکم، شامل حکم او نیست(۴).

ص: ۳۴۶

۱- و حجت شرعی.

۲-... (و من المعلوم) ان المنصوب للقضاء فی لسان الاخبار لیس الا العالم بها (كما فی المقبوله) ينظران من كان منكم قد روى حديثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حکما فانی قد جعلته عليكم حاکما فاذا حکم بحکما فلم يقبله منه فانما استخف بحکم الله و علينا ردّ و الزادّ علينا الراد علی الله و هو علی حد الشرك بالله ... الخ. (و فی روایه ابی خدیجه) اجعلوا بینکم رجلا- قد عرف حلالنا و حرامنا فانی قد جعلته عليكم قاضیا. (و فی روایه اخری لابی خدیجه) انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا(و فی طریق الکلبینی) شیئا من قضائنا ... الخ. ر. ک: عنایه الاصول ۶/ ۱۷۸.

۳- البته بنا بر « کشف» حجت شرعی دارد اما مختص خودش می باشد- مرحوم فیروزآبادی عبارت مصنف «ره» را برخلاف مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی تفسیر کرده اند ر. ک: عنایه الاصول ۶/ ۱۷۷.

۴- ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۴۴.

إلا أن يدعى (١) عدم القول بالفصل، و هو و إن كان غير بعيد، إلا أنه ليس بمثابه يكون حجه على عدم الفصل [١].

إلا أن يقال (٢) بكفايه انفتاح باب العلم في موارد الإجماعات و الضروريات من الدين أو المذهب، و المتواترات إذا كانت (٣) جمله يعتد بها، و إن انسد باب العلم بمعظم الفقه، فإنه يصدق عليه حينئذ أنه ممن روى حديثهم عليهم السلام و نظر في حلالهم عليهم السلام

- شرح :

[١]- مگر اینکه کسی «عدم قول به فصل» را ادعا نماید و بگوید: کسی نسبت به افراد مجتهد مطلق، تفصیل نداده یعنی «کل من قال بصحة حكم المجتهد المطلق لم يفصل بين اقسامه» که باب علم را منسد یا مفتوح بدانند پس به واسطه اجماع مذکور، حکم به صحت و نفوذ قضای او می نمائیم.

ردّ اجماع مرکب: اجماع مذکور، اتفاق علما بر عدم تفصیل نیست بلکه چنین اتفاق افتاده که تفصیل نداده اند نه اینکه اتفاق دارند بر اینکه تفصیل بین افراد مجتهد، باطل است و بدیهی است که ادعای عدم قول به فصل، وقتی مفید است که: معلوم باشد علما بر بطلان تفصیل، اتفاق نموده اند و الا مجرد عدم تفصیل اثری ندارد.

ص: ٣٤٧

١- هذا شروع فی اثبات نفوذ حکم المجتهد الانسدادی علی الحکومه باحد وجهین: «الاول»: الاجماع المركب... «الوجه الثاني» لنفوذ حکم الانسدادی هو: ادراجه فی موضوع منصب القضاء و جعله فردا عرفيا لقوله «ع»: «و عرف احكامنا». و تقریبه ... ر. ک: منتهی الدرایه ٨ / ٤٠٥.

٢- الاولي ابداله ب «او يدعى» او ب «او يقال» حتى يكون معطوفا على «ان يدعى». و كيف كان فهذا اشاره الى الوجه الثاني الدال على صحة نفوذ قضاء الانسدادی على الحکومه و قد عرفت تقریبه ... ر. ک: منتهی الدرایه ٨ / ٤٠٧.

٣- یعنی: إذا كانت موارد الاجماع و غيرها جمله يعتد بها بان كانت الاحكام عشره آلاف مثلا و الاحكام المعلومه بالاجماع المحصل و نحوه ألفا أو ألفين فان نسبه المعلوم الى الجميع و ان كان نسبه الخمس او العشر الا ان عدد الالف في نفسه كثير و ليس المراد من جمله المعتد بها اكثر الاحكام اذ لانزله كون الانسدادی انفتاحيا و لم يلتم مع قوله: «و ان انسد باب العلم بمعظم الفقه» فان المراد بالمعظم هو اكثر الاحكام الشرعيه ر. ک: منتهی الدرایه ٨ / ٤٠٧.

و حرامهم عليهم السّلام: و عرف أحكامهم عرفا حقيقه. و اما (۱) قوله عليه السّلام في المقبوله (فإذا حكم بحكمننا) فالمراد أن مثله إذا حكم كان بحكهم حكم، حيث كان منصوبا منهم، كيف و حكمه غالبا يكون في الموضوعات الخارجيه، و ليس مثل ملكيه دار لزید أو زوجيه امرأه له من أحكامهم عليهم السّلام فصحه إسناد حكمه إليهم عليهم السّلام إنما هو لأجل كونه من المنصوب من قبلهم [۱].

- شرح :

[۱]- مگر اینکه کسی چنین ادعا نماید: گرچه باب علم و علمی برای مجتهد انسدادی، منسد است اما در بخشی از احکام- مانند: احکامی که اجماع قطعی و مسلم درباره آن ها قائم شده یا احکامی که اخبار متواتر یا اخبار آحاد محفوف به قرینه قطعیه، دال بر آن ها می باشد- باب علم برای او مفتوح است و صدق می نماید که او نسبت به احکام و حلال و حرام الهی معرفت دارد (۲) پس به واسطه معلومات مذکور، آنچه در ادله نفوذ قضا، معتبر و شرط شده بر آن مجتهد انسدادی، صادق و قضایش نافذ است به عبارت دیگر: «عرفا» آنچه در دلیل قضا (۳) درباره قاضی، شرط شده بر آن مجتهد انسدادی- که بخشی از احکام و فقه را «بالعلم» و قسمتی را با «ظن خاص» (۴) و بخشی را به وسیله ظن مطلق تحصیل نموده- صدق می نماید و قضای او نافذ است.

ص: ۳۴۸

۱- هذا دفع لما قد يتوهم: من ان ظاهره كون الحكم الذي حكم به القاضي في حكمهم «عليهم السلام» و هو مناف لادراج اهل الانسداد بل اهل الانفتاح ايضا اذا كان الحكم في المرافعه مؤدى اماره او اصل غير مجعول. «و حاصل الجواب»: ان اضافه الحكم اليهم من باب المجاز او الحقيقه من باب اسناد الحكم من قبل نائب السلطان الى نفس السلطان و ان لم يحكم به بل لم يطلع عليه ايضا. و يشهد له كون الحكم في باب المرافعه غالبا من الامور التي لا تستند اليهم بما هو بل لكونها من احكام منصوبهم عليهم السلام. مشکيني «ره». ر. ك: كفايه الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشکيني ۲/ ۴۲۷.

۲- گرچه باب علم و علمی، نسبت به بقیه احکام بر او منسد است.

۳- از معرفت حلال و حرام.

۴- به نحوی که توضیح دادیم.

و اما (۱) قوله عليه السّلام في المقبوله «فاذا حكم بحكمنا [الظاهر في انه لا بد و ان يكون عالما بحكمهم عليهم السّلام حتى يحكم به] فالمراد ان مثله اذا حكم كان بحكمهم حكم حيث كان منصوبا منهم...».

برای توضیح عبارت مذکور، متن دو شرح را برای شما نقل می نمائیم:

الف: «و اما آنچه در روایات آمده از اضافه و نسبت حکم قاضی به ائمه هدی علیهم السّلام- بقوله: فاذا حكم بحكمنا...- ظاهرا مقصود از «حکم»، حکمی است که از مدارک آن ها و مستند به روایات آن ها باشد- نه از مدرک قیاس و استحسانات عقلیه، مانند احکام عامه و قضات آن ها- بنابراین بر مجتهدی که از قبل ائمه علیهم السّلام منصوب است و برطبق آیات و روایات حکم می کند (۲)، صدق می نماید که او به حکم ائمه علیهم السّلام قضاوت نموده نه به حکم جبت و طاغوت. همچنان که حکم مجتهد در غالب موضوعات- مثل اینکه فلان مال برای زید است یا فلان زوجه، مطلقه است- اضافه اش به ائمه علیهم السّلام به جهت این است که آن قاضی از جانب ائمه علیهم السّلام منصوب است و طبق روایات و احکام آن ها قضاوت می نماید نه برطبق قیاسات» (۳).

ب: دفع لما اشرنا اليه من ان قوله عليه السّلام فاذا حكم بحكمنا... الخ هو كالصريح في لزوم كون حكم القاضي على طبق حكمهم و انه مما يتوقف على معرفه احكامهم في القضاء فلا يكاد يكفي مجرد معرفه الانسدادي القائل بالحكمه بجمله معتده بها من احكامهم و لو في غير القضاء من موارد الاجماع و الضروريات من الدين او المذهب و المتواترات

ص: ۳۴۹

- ۱- ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲ / ۳۵۰.
- ۲- و اگر نشد، ظن مطلق را حجت می داند.
- ۳- ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲ / ۳۴۵.

(و حاصل الدفع) ان المراد من قوله عليه السّلام فاذا حكم بحكمنا ... الخ اى فاذا حكم بامرنا لكونه منصوبا من قبلنا ... الخ لا انه اذا حكم على طبق حكمنا كى يتوقف ذلك على معرفه احكامهم فى القضاء كيف و حكم القاضى غالبا يكون فى الموضوعات الخارجيه من قبيل ملكيه دار لزيد او زوجيه امراه لعمره و نحوهما و لا- حكم لهم عليهم السّلام فى الموضوعات كى يكون حكمه على طبق حكمهم فصحه اسناد حكم الحاكم اليهم انما هو لاجل كونه بامرهم و منصوبا من قبلهم لا- من جهه كون حكمه على طبق حكمهم (و فيه ما لا يخفى) بعد ما عرفت ان قوله عليه السّلام فاذا حكم بحكمنا ... الخ هو كالصريح فى لزوم الحكم على طبق حكمهم المتوقف ذلك على معرفه احكامهم فى القضاء لا فى الحكم بامرهم لاجل كونه منصوبا من قبلهم و انه اصرح من الكل قوله عليه السّلام فى الروايه الثانيه لابي خديجه انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا او من قضائنا فانه نص فى اعتبار العلم بشىء من قضاياهم او قضائهم فلا يكاد يكفى مجرد المعرفه بشىء من احكامهم و لو فى غير القضاء فكأن المصنف قد غفل عن الروايه الثانيه لابي خديجه فلا تغفل انت و لا تنس.

(و اما دعوى) ان حكم القاضى غالبا يكون فى الموضوعات الخارجيه و لا حكم لهم عليهم السّلام فيها (ففيها) ان لهم عليهم السّلام احكاما كليه كبرويه فى اصول القضاء كالاحكام الوارده فى المدعى و المنكر و التداعى و التحالف و نحو ذلك و حكم القاضى فى الموضوعات الخارجيه هو ناش من تلك الاحكام الكليه الكبرويه الوارده عنهم فى تلك الاصول و «عليه» فصحه اسناد حكم القاضى فى الموضوعات الخارجيه اليهم انما هو من جهه نشو حكمه من تلك الاحكام الكبرويه المأخوذه عنهم لا من مجرد كونه منصوبا من قبلهم مجعولا من طرفهم و هذا كله لدى التدبر واضح فتدبر جيدا. (1)

ص: ٣٥٠

و اما التجزى فى الاجتهاد ففیه مواضع من الکلام:

الأول: فى إمكانه، و هو و إن كان محل الخلاف بین الأعلام إلا- أنه لا- ینبغى الارتیاب فیه، حیث كان أبواب الفقه مختلفه مدرکاً، و المدارک متفاوته سهوله و صعوبه، عقلیه و نقلیه، مع اختلاف الأشخاص فى الاطلاع علیها، و فى طول الباع و قصوره بالنسبه إلیها، فرب شخص کثیر الاطلاع و طویل الباع فى مدرک باب بمهارته فى النقلیات أو العقلیات، و لیس كذلك فى آخر لعدم مهارته فیها و ابتناؤه علیها، و هذا بالضروره ربما یوجب حصول القدره على الاستنباط فى بعضها لسهوله مدرکه أو لمهاره الشخص فیه مع صعوبته، مع عدم القدره على ما لیس كذلك، بل یتیحیل حصول اجتهاد مطلق عاده غیر مسبوق بالتجزى؛ للزوم الطفره [۱].

- شرح :

احکام تجزى در اجتهاد

اشاره

[۱]- قسم دوم از اجتهاد، تجزى در آن است که در تجزى از جهات مختلفى بحث مى شود:

۱- امکان وقوعى تجزى در اجتهاد

اشاره

در «امکان» تجزى، بین علما اختلاف است (۱)، قلیلى قائل به امتناع و اکثراً قائل به امکان آن شده اند و مصنف قدس سره نسبت به امکان آن، ادعای عدم ارتیاب نموده و فرموده اند: سزاوار نیست کسی در امکان تجزى تردید نماید- که آیا تجزى «ممکن» است یا ممتنع؟

ص: ۳۵۱

۱- در «معالم» چنین آمده: «قد اختلف الناس فى قبوله [ای الاجتهاد] للتجزیه بمعنی جریانہ فى بعض المسائل دون بعض و ذلك بان یحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد فى بعض المسائل فقط فله حیث ان یجتهد فیها او لا؟ ذهب العلامه فى التهذیب و الشهدید «ره» فى الذکرى و الدروس و والدى «ره» فى جمله من کتبه و جمع من العامه الى الاول و صار قوم الى الثانى». ر. ک: معالم الدین ۲۳۲.

اشاره

مصنف قدس سره کأن جمعاً سه وجه برای امکان تجزی بیان کرده اند که اینک به توضیح آن می پردازیم:

۱- ابواب فقه از نظر مدرک و سند، مختلف است

ابواب فقه از نظر مدرک و مستند، مختلف است یعنی: مدرک بعضی، سهل و واضح (۱) و مدرک بعضی صعب و مشکل (۲) است لذا این امر، موجب می شود که گاهی فردی نسبت به بعضی از ابواب، قدرت استنباط احکام را پیدا کند اما نسبت به بعض دیگر خیر.

۲- اشخاص از نظر مهارت در مدارک احکام، مختلفند

اشخاص هم از نظر مهارت در مدارک احکام، مختلف هستند (۳) یعنی: گاهی فردی در نقلیات، دارای مهارت تام است اما در عقلیات نه و گاهی مسئله، عکس می شود یعنی:

شخصی در عقلیات (۴)، مهارت کامل دارد نه نقلیات، لذا این امر، موجب می شود که گاهی فردی نسبت به بعضی از ابواب فقه، قدرت استنباط احکام را داشته باشد اما نسبت به بعض دیگر خیر.

۳- عادتاً محال است برای کسی اجتهاد مطلق قبل از تجزی حاصل شود

«عادتاً» محال است که برای کسی اجتهاد مطلق - ای ملکه یقندر بها علی استنباط

ص: ۳۵۲

۱- مثلاً در فلان مسئله، دو یا سه روایت بدون معارض داریم لذا استنباط حکم هم سهل است.

۲- مثلاً در فلان مسئله، روایات فراوانی داریم که با یکدیگر تعارض هم دارند لذا استنباط حکم، مشکل است.

۳- ... فبعضهم ماهر فی مدرک بعض ابواب الفقه کالعبادات لکثره ممارسته فیها و اطلاعاً علی وجوه الجمع بین اخباره المتعارضه و لیس له مهاره فی ابواب المعاملات لتوقف استنباط احکامها علی جمله من القواعد العامه التي لم تکن له قدره وافیه علی تنقیحها و تعیین حدودها و موارد جریانها و بعضهم بالعکس.

۴- کمسأله مقدمه الواجب و الضد و اجتماع الامر و النهی و اقتضاء النهی للفساد و قاعده قبح العقاب بلا بیان و دفع الضرر المحتمل و غیر ذلک]. ر. ک: منتهی الدرایه ۸/ ۴۱۷ و ۴۱۵.

و بساطه الملكه و عدم قبولها التجزئه، لا تمنع من حصولها بالنسبه إلى بعض الأبواب، بحيث يتمكن بها من الإحاطه بمداركه، كما إذا كانت هناك ملكه الاستنباط في جميعها، و يقطع (١) بعدم دخل ما في سائرهما به أصلا، أو لا يعتنى باحتماله لأجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمئنان بعدم دخله، كما في الملكه المطلقه، بداهه (٢) أنه

- شرح :

نوع الاحكام- قبل از تجزی- ای ملکه یقندر بها علی استنباط بعض الاحكام- حاصل شود زیرا ملکه اجتهاد، دارای مراتب مختلف قوی، متوسط و ضعیف است پس از نظر عادی، ممکن نیست که آن مرتبه قوی ملکه «دفعه واحده» برای کسی حاصل شود به عبارت دیگر: عاداتا محال است که کسی مجتهد مطلق شود بدون اینکه قبلا متجزی شود زیرا حصول اجتهاد، تدریجی است نه دفعی پس طبق عادت اولاً- قوه استنباط، نسبت به بعضی از مسائل پیدا می شود سپس نسبت به بقیه و الا- مستلزم طفره (٣) است- یعنی: بدون حصول

ص: ٣٥٣

- ١- استفاد من هذه العبارة- تلويحا لا تصريحاً- الوجه الثاني على امتناع التجزى و هو منسوب الى بعض كالعصدي و
- ٢- تعليل للقطع بعدم الدخول او الاطمئنان بعدمه و حاصله: عدم اعتبار الاحاطه الفعلية بمدارك جميع المسائل في استنباط مسأله واحده مع الملكه المطلقه فكما يحصل الظن للمجتهد المطلق كذلك يحصل للمتجزى و كما لا يعتبر استحضار مدارك جميع المسائل فعلا في استنباط مسأله للمجتهد المطلق، كذلك لا يعتبر ذلك في استنباطها للمتجزى. «و السر في ذلك هو»: ان الاخبار المرويه عن اهل بيت الوحي «عليهم السلام»- التي هي عمده مدارك الاحكام- قد بوبها ارباب الجوامع الحديثيه و ربما قطعوا روايه واحده على ابواب متفرقه لاشتمالها على احكام متعدده و مع ذلك اشار صاحب الوسائل الى ما تقدم و ما يأتي من الاخبار التي لها نحو تعلق بحكم المسأله و مع هذا الجهد البليغ لا يظن بوجود روايه في كتاب الحدود مثلا مرتبطه باب الطهاره- من دون اشارته الى موضعها في باب الطهاره- حتى تتجه دعوى احتمال دخل تلك الروايه بالمسأله التي تصدى المجتهد لاستنباطها]. ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٤٢٢ و ٤٢١.
- ٣- و الطفره قد تكون محالا عقليا و قد تكون محالا عاديا و لا منافاه حينئذ بين دعوى الاستحاله العاديه و تعليلها بالطفره. ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٤١٩.

لا يعتبر في استنباط مسأله معها من الاطلاع فعلا على مدارك جميع المسائل، كما لا يخفى [١].

- شرح :

مقدمه، ذی المقدمه حاصل شود و بدون حصول مرتبه ضعیف و متوسط، مرتبه قوی حاصل گردد «هذا محال».

-[١]

قائلین به امتناع تجزی در اجتهاد به دو وجه تمسک نموده اند:

وجه اول:

اشاره

مقدمه: «الاجتهاد ملکه یقتدر بها علی استنباط الحكم الشرعی...» ملکه، «بسیط» و از مقوله «کیف» است و در محل خودش ثابت شده که غیر قابل تجزیه است یعنی: متصف به «هست» یا «نیست» می باشد، یا محقق است یا تحقق ندارد و چنین نیست که فرضا یک جزء آن باشد و جزء دیگرش نباشد به عبارت دیگر: تبعیض در ملکه، معقول نیست.

با توجه به مقدمه مذکور می گوئیم: اگر قائل به تجزی شویم، لازمه اش تبعیض در ملکه است یعنی: مقداری از ملکه، محقق است و بخشی از آن تحقق ندارد در حالی که گفتیم ملکه، بسیط و غیر قابل تبعیض می باشد.

رد وجه اول:

ما هم قبول داریم که «ملکه» بسیط و غیر قابل تجزیه است لکن ما در متعلق ملکه، قائل به تجزیه می شویم نه نفس ملکه، یعنی: متجزی به وسیله ملکه اجتهاد می تواند، فرضا مسائل باب طهارت را استنباط نماید اما نسبت به مسائل باب دیات چون تحقیقی ننموده و فرضا در درس خارج آن شرکت نکرده، نمی تواند آن را استنباط نماید پس نفس ملکه، بسیط است اما بساطت آن، مانع نمی شود که نسبت به بعضی از مسائل و ابواب، ملکه باشد و نسبت به بعض دیگر نباشد به عبارت دیگر: ملکه، قابلیت شدت و ضعف دارد مثلا عدالت، ملکه ای است که گاهی انسان را وادار می نماید فقط واجبات را اتیان و محرمات را ترک نماید اما گاهی آن ملکه به حدی قوی هست که انسان را از ارتکاب مشتبهات و مکروهات حفظ می نماید.

ص: ۳۵۴

خلاصه: قول به تجزی، مستلزم تجزیه و تبعیض در ملکه نیست.

وجه دوم:

اشاره

کسی که در یک باب- یا چندین مسئله- اجتهاد می نماید، لازمه اش این است که در تمام مسائل فقه- از طهارت تا دیات- صاحب نظر باشد فرضا اگر در مسائل صلوات، اجتهاد نموده، باید بداند در سائر ابواب، مقید، مخصص یا معارضی برای آن مسائل، بیان نشده و نتیجتا اگر در تمام ابواب، صاحب نظر است پس مجتهد مطلق می باشد و در نتیجه، تجزی در اجتهاد مفهومی ندارد.

رد وجه دوم:

فرض بحث ما در جایی است که: فردی در یک باب اجتهاد نموده و قطع یا اطمینان پیدا کرده که در سائر ابواب، مخصص، مقید یا معارضی برای آن مسئله، بیان نشده لذا با قطع یا اطمینان مذکور، چگونه می گوئید اجتهاد در یک مسئله، متوقف بر این است که در تمام ابواب فقه تتبع نموده باشد و فرضا صاحب نظر باشد.

اصلا شما فرض کنید فردی در باب طهارت- پس از فحص لازم- اجتهاد نموده، حال اگر او احتمال بدهد در باب دیات هم مدرکی نسبت به آن مسئله وجود دارد، احتمالش قابل اعتنا نیست همان طور که در اجتهاد مطلق هم مسئله، چنین است که: اگر مجتهدی به اندازه لازم تفحص نمود، می تواند به عمومات و اطلاقات تمسک کند و اجتهاد نماید و نیازی نیست که قطع پیدا کند، آن عمومات یا اطلاقات، فاقد مخصص یا مقید است.

در متجزی همچنین است که: وقتی فردی به مقدار لازم در مسأله ای تفحص نمود و ظن قوی پیدا کرد که دیگر، دلیلی در رابطه با آن مسئله وجود ندارد، کفایت می کند گرچه یک احتمال «غیر معتنی به» هم مطرح باشد.

خلاصه: تجزی و حصول قوه استنباط در بعضی از ابواب فقه، مستلزم این نیست که فرد در تمام ابواب فقه، مجتهد و صاحب نظر باشد.

الثانی: فی حجیه ما یؤدی إلیه علی المتصف به، و هو ایضا محل الخلاف، إلا أن قضیه أدله المدارک حجیته، لعدم اختصاصها بالمتصف بالاجتهاد المطلق، ضروره أن بناء العقلاء علی حجیه الظواهر مطلقا، و کذا ما دلّ علی حجیه خبر الواحد، غایته تقييده بما إذا تمکن من دفع معارضاته كما هو المفروض [۱].

- شرح :

۲- حجیت آراء مجتهد متجزی برای عمل خودش

[۱]- سؤال: آیا آراء مجتهد متجزی برای عمل خودش حجیت دارد یا اینکه فاقد حجیت است و او هم باید از دیگری تقلید نماید یا احتیاط کند؟

جواب: مسئله، محل خلاف است لکن نظر مصنف قدّس سرّه- و اکثر علما- این است که آراء مجتهد متجزی برای عمل خودش حجیت است زیرا: ادله دال بر حجیت مدارک احکام- التي استنبطها المجتهد المتجزی منها- عمومیت دارد و آن مدارک، ادله را برای همگان حجت قرار داده نه خصوص مجتهد مطلق.

مثلا ظواهر الفاظ کتاب و سنت، حجت است حال باید دید آیا دلیلی که ظواهر الفاظ- یا خبر واحد عادل- را حجت قرار داده فقط آن را در حق مجتهد مطلق، حجیت بخشیده و آن ظاهر- یا خبر واحد- برای مجتهد متجزی، حجت نیست (۱)؟

بدیهی است که چنان قیدی در ادله مشاهده نشده و تفصیلی بین مجتهد مطلق و متجزی وجود ندارد پس آراء مجتهد متجزی برای عمل خودش حجت است.

قوله: «... غایته تقييده (۲) بما اذا تمکن من دفع معارضاته كما هو المفروض».

ص: ۳۵۶

۱- و آیا در بناء عقلا- که دلیل حجیت ظواهر است- قیدی مشاهده شده که حجیت ظواهر را منحصر به مجتهد مطلق نماید؟ خیر!

۲- یعنی: غایه الامر تقييد اطلاق ادله حجیه المدارک بما اذا تمکن من دفع معارضات الخبر الواحد الذي يعتمد عليه المتجزی فی مقام الاستنباط و حاصله: ان ادله اعتبار الامارات مطلقه من حیث شمولها للمجتهد المطلق و المتجزی لکنها مقیده بما اذا تمکن المجتهد الذي جاء الخبر من الفحص عن معارضه-- و عن کل ما یزاحم حجیته و لو ظفر بمعارضه فلا بدّ من قدرته علی علاج التعارض بتقديم احدهما علی الآخر او التخییر فمن لم تکن له هذه القدره لم تکن ادله حجیه الخبر و الظواهر شامله له و من المعلوم ان هذه القدره جهه مشترکه بین المطلق و المتجزی اذ لولاها لم یکن الشخص مجتهدا و لا عارفا باحکامهم» علیهم السلام». ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۴۲۵.

الثالث: فی جواز رجوع غیر المتصّف به إلیه فی کلّ مسأله اجتهد فیها، و هو أيضا محلّ الإشکال، من أنه من رجوع الجاهل إلی العالم، فتعمّه أدله جواز التقليد، و من دعوی عدم إطلاق فیها، و عدم إحراز أن بناء العقلاء أو سیره المتشرعه علی الرجوع الی مثله أيضا، و ستعرف (١) إن شاء الله تعالی ما هو قضیه الأدله [١].

- شرح :

«... نهایت امر، آنکه حجیت تمام آن ها مخصوص کسی است که نسبت به معارض فحص نماید و موانع را دفع نماید و فرض بحث ما در جائی است که مجتهد متجزی به مقدار لازم، نسبت به معارض، مخصص و مقید، تفحص نموده، بنابراین، آراء او که مفاد آن ظواهر است، مسلما برای او حجیت دارد و تقلید آن متجزی از دیگری مشکل بلکه خلاف احتیاط است، آری او می تواند احتیاط نماید» (٢).

٣- تقلید از مجتهد متجزی، چگونه است؟

اشاره

[١]- سؤال: تقلید از متجزی، چگونه است؟

جواب: مسئله، محل اختلاف است.

وجه جواز:

در مسائلی که فرد متجزی اجتهاد نموده، نسبت به آن احکام، عالم است- حرام و حلال الهی را می شناسد- پس تقلید غیر از او، رجوع جاهل به عالم است لذا تقلید از مجتهد متجزی، جائز است- فتعمه ادله جواز التقليد.

ص: ٣٥٧

١- در فصل اول از مباحث مربوط به «تقلید».

٢- ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ٢/ ٣٤٦.

ادله لفظیه تقلید- الداله علی جواز رجوع الجاهل الی العالم(۱)- فاقد اطلاق است(۲) و همچنین نسبت به ادله لیبیه تقلید، مانند بناء عقلا یا سیره متشرعه، احراز نشده که استقرار پیدا کرده بر رجوع به مجتهد متجزی، نتیجتاً قدر متیقن، رجوع به مجتهد مطلق است نه متجزی.

تذکر: مرحوم فیروزآبادی قدس سرّه- صاحب عنایه الاصول- پس از توضیح کلام مصنف قدس سرّه آن را چنین نقد نموده اند:

... «و فيه ما لا يخفى» فان ادله التقليد ان كانت هي لفظية فلا وجه لعدم الاطلاق فيها و ان كانت لبيه كبناء العقلاء فالعقلاء لا يفرقون في الرجوع الى اهل الخبره فيما هو خبير به بين ان يكون خيرا بسائر الابواب ايضا ام لا بل يتعين الرجوع عندهم الى المتجزى اذا كان فيما هو خبير به اشد خبره من الخبير المطلق. «و اما عدم احراز» سیره المتشرعه علی الرجوع الی مثله «ففيه» انه لا متجزى غالبا يعرف في الخارج انه متجزى لتكون سيرتهم مستقره علی الرجوع الی مثله او علی عدمه فان الناس غالبا بين من يعرف انه عامی محض و بين من يعرف انه من طلبه العلم و لم يبلغ درجه الاجتهاد و بين من يعرف انه مجتهد مطلق قد حاز رتبه الاجتهاد و الاستنباط في عموم ابواب الفقه و اذا فرض انه قد عرف احيانا ان هذا متجزى فلا يعلم غالبا انه فيما هو خبير به اعلم من الغير او مساوی معه ليصح الرجوع اليه. «و بالجمله» ان الاشكال في جواز تقليد المتجزى في الجملة اي فيما هو

ص: ۳۵۸

۱- فلا- اطلاق فيها ايضا لانها ارشاد الى السيره العقلانيه و يتعين الاخذ بالقدر المتيقن منها و هو رجوع الجاهل الى المجتهد المطلق و يكون الشك في جواز الرجوع الى المتجزى مساوقا للقطع بعدم جوازه و سيأتي ما هو الحق من القولين في التعليقه الآتيه و في مباحث التقليد «ان شاء الله تعالى». ر. ك: منتهى الدرايه ۸ / ۴۲۶.

۲- «مثلا آيه شريفه فَسَيَلُّوْا اَهْلَ الدُّكْرِ* در مقام بيان نمی باشد». ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئيني ۲ / ۳۴۶.

و اما جواز حكومته و نفوذ فصل خصومته فأشكل، نعم لا يبعد نفوذ فيما إذا عرف جمله معتدا بها و اجتهد فيها، بحيث يصح أن يقال في حقه عرفا أنه ممن عرف أحكامهم، كما مرّ في المجتهد المطلق المنسند عليه باب العلم و العلمی فی معظم الأحكام [١].

- شرح :

مجتهد فيه خير بصير به في غير محله و ذلك لاطلاقات ادله التقليد و لما عرفت من ان العقلاء لا يفرقون في الرجوع الى اهل الخبره فيما هو خير به بين ان يكون خيرا بسائر الابواب ايضا ام لا «و من هنا يظهر» ضعف ما استند اليه الفصول في وجه المنع من الاصل. قال... (١).

٤- نفوذ يا عدم نفوذ قضاء مجتهد متجزى

[١]- آیا قضاوت و حکم مجتهد متجزی در مقام ترافع و فصل خصومت، نافذ است یا نه؟

جواب: مصنف قدس سرّه چنین فرموده اند: «اما جواز حكومته و نفوذ فصل خصومته فاشكل» (٢).

ص: ٣٥٩

١- ر. ك: عنایه الاصول ١٨٦ / ٦.

٢- الف: بل لا اشكال فيه ايضا اذا كان عارفا باحكامهم «عليهم السلام» في القضاء و ذلك لما عرفت فيما تقدم من ان المعتبر في نفوذ قضاء القاضى على ما يستفاد من الاخبار المتقدمه من المقبوله و غيرها هو معرفته باحكامهم فاذا عرفها كما هو حقه و تمكن من الحكم بحكمهم لم يكن فرق بين المتجزى و المطلق في نفوذ حكمهما و قضائهما ابدا و ان لم يكن المتجزى عارفا باحكامهم في سائر ابواب الفقه غير القضاء اصلا. ر. ك: عنایه الاصول ١٨٧ / ٦. ب: ای: اشد اشكالا من حجیه فتواه على الجاهل. و وجه اشديه الاشكال هو: ان مقتضى سيره العقلاء -- و فطرتهم على الرجوع الى العالم هو حجیه نظر المتجزى ايضا كالمطلق اذ مناط السيره كون المرجع عالما فيما يرجع اليه سواء علم غيره ام لا. و هذه السيره لا تتوقف الا على الامضاء. و هذا بخلاف القضاء فان ادله نفوذه هي الادله اللفظيه التي اناطت المنصب بصدق «الفقيه و العارف بالاحكام» و نحوهما. ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٤٢٨.

تذکر: مصنف قدس سره سپس استدراک نموده و چنین فرموده اند: «نعم لا یبعد نفوذہ فیما اذا عرف جملہ معتدا بہا و اجتہد فیہا بحیث ...». یعنی اگر متجزی، مقدار «معتد بہ» از مسائل فقہ را اجتہاد نموده کہ عرفا «نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا» درباره او صدق نماید، حکم او نافذ و قضایش جائز است و می تواند فصل خصومت نماید.

تذکر: مرحوم فیروزآبادی قدس سره عبارت اخیر مصنف قدس سره - یعنی: نعم لا یبعد ... - را چنین تبیین و نقد نموده اند:

بل قد عرفت فیما تقدم انه لا یکاد یکفی فی نفوذ حکم الحاکم مجرد المعرفه بجملہ معتده بہا من احکامہم و لو فی غیر مورد القضاء و ان صدق علیہ عرفا انه ممن عرف احکامہم بل لا بد من معرفتہ باحکامہم فی خصوص القضاء کما هو صریح الروایہ الثانیہ لابی خدیجہ المتقدمہ و ذلک لیحکم علی طبق حکمہم (و علی هذا) فاذا عرف الحاکم احکامہم فی القضاء کما ینبغی فلا - محالہ ینفذ حکمہ و ان کان متجزیا غیر مجتہد فی سائر الابواب و اذا لم یعرف احکامہم فیہ لیحکم علی طبق حکمہم فلا ینفذ حکمہ و ان کان مجتهدا مطلقا له الملکہ و الاقتدار علی استنباط احکامہم فی جمیع ابواب الفقہ اذا شاء و اراد بالمراجعه الی الاخبار حتی القضاء ما لم تصل معرفتہ الی الفعلیہ و التحقق فی الخارج (۱).

ص: ۳۶۰

لا- يخفى احتياج الاجتهاد الى معرفه العلوم العربيه فى الجملة و لو بأن يقدر على معرفه ما يبنى عليه الاجتهاد فى المسأله، بالرجوع الى ما دوّن فيه(1)، و معرفه التفسير كذلك [1].

- شرح :

فصل: مبادئ اجتهاد

برای اجتهاد و استنباط، چه علمى نیاز است؟

(1) مخفى نماند كه براى «اجتهاد» معرفت، نسبت به علوم عربيت(2) مانند: «لغت، صرف

ص: ۳۶۱

۱- بان يعرف من «علم اللغة» المعانى المفردة التى وضع لها الالفاظ المأخوذه فى تراكيب الكلام او استعمل فيها و لو مجازا كالصعيد و الغسل و المسح و الكعب و نحو ذلك سواء أ كان من المعانى الواصله من الصدر الاول من اهل اللغة ام من المودوعه فى كتب اللغة التى دونها اربابها. و من «علم الصرف» المعانى التصريفية التى وضعت لها الهيئات الاشتقاقية كهيئات الافعال الماضيه و المضارعه و هيئات فعلى الامر و النهى و هيئات اسماء الفاعلين و المفعولين و غيرهما و من «علم النحو» معانيها النحوية التى وضعت لها تراكيب الالفاظ الاعرابيه كالفاعليه و المفعوليه و الاضافه و نحوها و تختلف باختلاف التراكيب حتى انه ربما يختلف معانى لفظ واحد عند اختلاف حركاته نحو ما أحسن السماء بضم النون و ما أحسنها بفتحها حيث ان الاول استفهام و الثانى تعجب و ما أحسن زيدا و ما أحسن زيد و دلالة هذه الحركات على المعانى المختلفه تستفاد من علم النحو. و من «علم المنطق» ما يعرف به شرائط البرهان و كيفيه تراكيب البراهين و امتياز البرهان عن سائر مواد الاقيسه من الجدل و الخطابه و الشعر و السفسطه لان استنباط المسائل من المأخذ يتوقف على الاستدلال و هو لا- يتم الا- بالمنطق بل هو من مبادئ سائر شروط الاستنباط التى هى عبارته عن عدّه علوم و لا سيما اصول الفقه الذى هو العمده من الشروط لكونه من العلوم النظرية. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۳۵۲ / ۲.

۲- ... و المراد بالعلوم العربيه العلوم التى يكون موضوعها الالفاظ العربيه من حيثيات مختلفه و هى: علم اللغة و النحو و الصرف و البلاغه و ... ر. ك: منتهى الدرايه ۴۳۶ / ۸.

و نحو» فی الجمله (۱) نیاز است زیرا مدارک فقه- از اخبار، آیات و استدلالات علما- به زبان عربی است، و تا فرد، چنان معرفتی نداشته باشد، نمی تواند مسائل فقه را از مدارک مربوط به آن استنباط نماید.

قوله: و معرفه التفسیر كذلك (۲).

و همچنین برای اجتهاد و استنباط، آشنائی و معرفت به تفسیر قرآن هم لازم است، به این معنا که در استدلال به آیات بتواند به تفسیر رجوع نماید و ...

سؤال: آیا برای اجتهاد و استنباط باید در علم صرف، نحو، لغت و سائر علوم مقدماتی، مجتهد بود یا اینکه می توان به نقل ارباب آن علوم اکتفا نمود؟

جواب: «مسئله، محل اشکال و اقوا قول به تفصیل است یعنی: در بعضی از موارد، کلمات آن ها تعبدا از باب اهل خبره بودن در نقلیات، معتبر است و در بعضی از موارد نمی توان به قول آن ها اعتماد نمود بلکه باید هر فرد خودش اجتهاد و طبق آن عمل نماید» (۳).

ص: ۳۶۲

۱- قید ل «معرفه» یعنی: ان الاجتهاد فی الفقه یتوقف علی معرفه عده من مباحث العلوم العربیه لا- علی معرفتها بتمامها فتوقف الاجتهاد علی معرفه بعض مباحث علم اللغه و النحو و الصرف و واضح دون توقفه علی معرفه علم العروض و جمله اخرى من مباحث النحو. ر. ك: منتهی الدرایه ۸ / ۴۳۷.

۲- و لو بأن یقدر علی معرفه ما یتنی علیه الاجتهاد فی المسأله بالرجوع الی ما دون فیهِ و الآیات المتكفله للاحكام علی ما صرح به بعضهم خمس مائه آیه و كذلك معرفه الاحادیث المتعلقة بالاحكام و معرفه احوال الرواه من التعديل و الجرح و لو بالرجوع الی كتب الرجال اذ العمل بالاخبار مشروط بتوثیق الرجال و الاعتماد علیهم بناء علی حجیتها من باب الظنون الخاصه. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسين رشتی ۲ / ۳۵۳.

۳- ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الكرم خوینی ۲ / ۳۴۷.

و عمدہ ما يحتاج إليه هو علم الأصول، ضروره أنه ما من مسأله الا و يحتاج في استنباط حكمها الى قاعده أو قواعد برهن عليها في الأصول، أو برهن عليها مقدمه في نفس المسأله الفرعيه، كما هو طريقه الأخباري (١) [١].

و تدوين تلك القواعد المحتاج إليها على حده لا يوجب كونها بدعه، و عدم تدوينها في زمانهم عليهم السلام لا يوجب ذلك، و إلا كان تدوين الفقه و النحو و الصرف بدعه.

و بالجمله لا محيص لأحد في استنباط الأحكام الفرعيه من أدلتها إلا الرجوع إلى ما بنى عليه في المسائل الأصوليه، و بدونه لا يكاد يتمكن من استنباط و اجتهاد، مجتهدا كان أو أخباريا. نعم يختلف الاحتياج إليها بحسب اختلاف المسائل و الأزمنه و الأشخاص (٢)، ضروره خفه مثونه الاجتهاد في الصدر الأول، و عدم حاجته إلى كثير

- شرح :

[١]- عمدہ، چیزی که مجتهد در استنباط احكام به آن نیاز دارد، «علم اصول» است زیرا غالب مسائل فقه، مبنی بر قواعد و مطالبی است که در علم اصول، برهن شده، مانند:

«حجیت خبر واحد»، «ظواهر کتاب و سنت»، «اصول عملیه»، «تعادل و تراجیح» و غیره که تا آن قواعد «عن اجتهاد» برای مجتهد، معلوم نباشد، نمی تواند احكام را استنباط نماید و فرقی هم ندارد که آن قواعد، علی حدّه- در کتاب مستقل- نوشته شود و مجتهد، اجتهاد نماید یا اینکه در هر مسئله، آنچه «موقوف علیه» آن مسئله است در نفس فقه درباره اش اجتهاد نماید.

ص: ۳۶۳

١- تحقیقی در این زمینه، از کتاب عنایه الاصول- در صفحه ۳۶۴- نقل کرده ایم.

٢- اما الاول: فلان بعض المسائل قليل الحاجه اليه لكونه اسهل مدركا. و اما الثاني: فلما ذكره في العبارة فانه في الزمان الاول لا حاجه في التمسك بالعام الى الفحص عن المخصص بخلاف هذا الزمان. و اما الثالث فلان بعض الاشخاص ربما يقطع بحكم و لا يحتاج الى اعمال قواعد اصوليه. مشكيني «ره». ر. ك: كفايه الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني ٢ / ٤٣٠.

مما يحتاج إليه في الأزمنة اللاحقه، مما لا يكاد يحقق و يختار عادة إلا بالرجوع الى ما دُون فيه من الكتب الأصوليه [١].

- شرح :

[١]- صرف تدوين آن قواعد- در كتاب مستقل- و تسميه آن به علم اصول، موجب بدعت نيست و سبب نمى شود، آن قواعد از مقدميت براى فقه، خارج شود- چه مجتهد، اخبارى باشد چه اصولى زيرا «اخبارى» هم بايد اخبار و ظواهر را حجت بداند و تعارض ادله را برطرف نمايد و

گويا احتمال مذکور از ناحيه بعضى از اخباريون، مطرح شده كه اکنون در اين زمينه به نقل تحقيقى از مرحوم فيروزآبادى قدس سره مى پردازيم.

قوله: «و تدوين تلك القواعد ...».

اشاره الى بعض ما استند اليه جماعه من الاخباريين رحمهم الله فى وجه عدم الحاجه الى علم الاصول. «قال فى الفصول» فى ذيل التكلم حول علم الاصول و انه من جمله ما يحتاج اليه فى الاجتهاد (ما لفظه) و زعم جماعه من قاصرى الدرايه من الفرقه الموسومه بالاخباريه ان العلم المذكور مما لا حاجه اليه و لا طائل يترتب عليه و تمسكوا بشبهه ضعيفه اقواها امران ثم ذكر الاول «الى ان قال» الثانى ان هذا العلم لم يكن بين اصحاب الاثمه و انما احداثه علماء العامه ثم تسرى منهم الى اصحابنا الاماميه فى زمن الغيبه و خفاء الحجه فهو اما من البدع المستحدثه و الطرق المخترعه التى يجب التجنب عنها فى امر الشريعه او انه مما لا حاجه اليه فى معرفه الاحكام و الا لما اهمل بيانه من اهل العصمه انتهى كلامهم غفر الله لهم.

«ثم ان المصنف» قد اجاد فى جوابهم «فأورد عليهم» بالنقض بتدوين الفقه و النحو و الصرف فان تدوين الاخبار و ان كان فى زمن الاثمه الاطهار و لكن تدوين الفقه مثلا بهذا النحو المتعارف الآن عند الاصولى و الاخبارى جميعا لم يكن فى زمن الاثمه عليهم السلام. «و اما الجواب عنهم» بالحل فهو ظاهر واضح فان السر فى عدم تدوين اصحاب الاثمه عليهم السلام علم الاصول فى زمانهم هو عدم احتياجهم اليه فى ذلك الزمان لتمكنهم من استعمال حكم المسأله من ائمه الهدى شفاها او كتبها كما لم يحتاجوا الى تدوين علم الرجال ايضا و لكن

ص: ٣٦٤

اتفقت الكلمه على التخطئه فى العقلیات (١)، و اختلفت فى الشرعیات، فقال أصحابنا بالتخطئه فيها أيضا، و أن له تبارك و تعالی فى كل مسأله حكما یؤدى إلیه الاجتهاد تاره و إلی غیره أخرى.

و قال مخالفونا بالتصویب (٢)، و أن له تعالی أحكاما بعدد آراء المجتهدين، فما یؤدى إلیه الاجتهاد هو حكمه تبارك و تعالی [١].

- شرح :

حیث تأخر عصرنا عن عصرهم بكثير و اشتدت الحاجه الى تمهید قواعد کلیه متخذة عن الآیات و الروایات المأثوره عن الائمة الاطهار او من العقل الصریح الذی به عرفنا الله و رسوله و حججه المعصومین المبتنیه علیها استنباط الاحكام الشرعیه فمهدھا اصحابنا الامامیه رضوان الله علیهم و افردوها فى الذکر اهتماما بحالها و سمّوها بعلم الاصول و هو عمده ما یحتاج إلیه المجتهد و اهم ما یتوقف علیه الاجتهاد و الاستنباط كما هو ظاهر لدى المنصف و ان كان غیر واحد من مسائلها مما لا حاجه إلیه و لا یتوقف علیه الاجتهاد كما اشرنا قبالا و لكن ذلك مما لا یوجب عدم الحاجه الى علم الاصول رأسا (٣).

فصل: تخطئه و تصویب

اشاره

-[١]

اتفاق علماء بر تخطئه در عقلیات

علماء خاصه و عامه در «عقلیات» یعنی: در غیر احکام شرعیه- موضوعات

ص: ٣٦٥

١- و کذا فى الشرعیات اذا كان الاجتهاد قطعیا او وقع على موضوعات الاحکام و لو كان ظنیا كما نفى الخلاف فى الفصول و انما الخلاف فى الاحکام الاجتهادیه الظنیه تکلیفیه او وضعیه. مشکینی «ره». ر. ک: کفایه الاصول محشى به حاشیه مرحوم مشکینی ٢ / ٤٣٠.

٢- ... و الحاصل: ان الناظر فى کلماتهم یظهر له انهم مختلفون فى التصویب فبعضهم ینکره رأسا و بعضهم یتترم به فى ما لا نص فیه و علیه فنسبه التصویب الى المخالفین مطلقا او الى الاشاعره خاصه دون المعتزله لا تخلو من شیء. ر. ک: منتهی الدرایه ٨ / ٤٤٦.

خارجیه و احکام عقلیه که راجع به حکم شرعی نباشد- متفقاً(۱) قائل به تخطئه هستند یعنی:

اگر مجتهدی در احکام عقلیه یا موضوعات خارجیه اجتهاد نماید و استنباطش برخلاف واقع باشد، تمام علما قائل به تخطئه هستند(۲)- چنین نیست که بگویند: همیشه نظر مجتهد، مطابق واقع و مصیب است یعنی: حکمی را که مجتهد استنباط می کند، ممکن است، مطابق واقع و امکان دارد، مخالف واقع باشد-

اختلاف علماء بر تخطئه و تصویب در شریعات

لکن در احکام شرعیه، چنین اختلاف نموده اند که:

ص: ۳۶۶

۱- ... و الوجه فی اتفاق کلمتهم علی التخطئه فی هذه الامور العقلیه هو استلزام القول بالتصویب فیها لاجتماع الضدین او النقیضین مثلاً اذا ادرك عقل زید امکان اعاده المعدوم و ادرك عقل عمرو استحالتها او ادرك عقل رجل قبح الکذب الضار و عقل آخر عدم قبحه مطلقاً بل فیما كان المتضرر هو المؤمن او ادرك عقل احدهما حسن الصدق النافع و آخر قیده بشیء مثلاً فلو قيل بالتصویب فیها لزم اجتماع الضدین بل النقیضین و هو محال اذ الواقع اما ان يكون ظرفاً لاستحاله اعاده المعدوم و اما لامکانها لبداهه امتناع ان یقال: ان اعاده المعدوم ممکنه و مستحیله فالتخطئه فی هذا السنخ من العقلیات مما لا بد منه. « و لا فرق فی ذلك» بین الحکم العقلی الذی موضوعه حکم شرعی کحسن الاطاعه و قبح المعصیه و بین غیره مما تقدم کاستحاله اعاده المعدوم و امکانها لوحده المناط و هو استحاله اجتماع الضدین او النقیضین. ر. ک: منتهی الدرایه ۸۲ / ۴۴۶.

۲- ... و لیعلم ان الاتفاق علی التخطئه فی العقلیات انما يكون موردہ الاحکام العقلیه التي تقع طرفاً الی استکشاف الواقعیات کالملازمه بین وجوب المقدمه و ذیها فان هذه الملازمه امر واقعی یدرکها العقل تاره و لا یدرکها اخرى و کذا استحاله شیء واقعا او مصلحته او مفسدته کذلک. و اما الاحکام العقلیه غیر الطریقیه التي لا واقع لها و يكون ادراک العقل مقوماً لحکمہ فلا محیص عن الالتزام بالتصویب فیها ضروره ان الحسن العقلی حیثئذ لیس الا ملاءمه الشیء لمدی القوه العاقله کملاءمه الشیء لمدی سائر القوی من الذائقه و الشامه و اللامسه كما ان القبح العقلی عباره عن منافرتہ لمدی القوه العاقله کادراکه حسن العدل و قبح الظلم و من المعلوم عدم تطرق الخطأ فی الامور الوجدانیه المتقومه بادراکات العقل. ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۴۴۷.

و لا يخفى أنه لا يكاد يعقل الاجتهاد في حكم المسأله إلا إذا كان لها حكم واقعا، حتى صار المجتهد بصدد استنباطه من أدلته، و تعيينه بحسبها ظاهرا، فلو كان غرضهم من التصويب هو الالتزام بإنشاء أحكام في الواقع بعدد الآراء- بأن تكون الأحكام المؤدى إليها الاجتهادات أحكاما واقعيه(1) كما هي ظاهريه- فهو و إن كان خطأ من جهة تواتر الأخبار، و إجماع أصحابنا الأخبار على أن له تبارك و تعالى في كل واقعه حكما

- شرح :

علماء اماميه، قائل به تخطئه مي باشند يعنى: خداوند متعال در هر واقعه، دارای يك حكم واقعى هست كه بين تمام مردم، مشترك است منتها گاهى استنباط مجتهد، مطابق آن حكم واقعى و آن فرد، مصيب است و گاهى رأى مجتهد برخلاف آن مى باشد و مجتهد، مخطى، است لكن مخالفين ما- عامه(2)- قائل به تصويب(3) شده و مى گویند: رأى و استنباط مجتهد، هيچ گاه خطا نیست زیرا خداوند متعال نسبت به هر واقعه به عدد آراء مجتهدين، دارای حكم مى باشد و هر چه را مجتهد، استنباط نماید، همان حكم الله است فرضا اگر مجتهدى، قائل به وجوب نماز جمعه- در عصر غيبت- شد، حكم الله هم همان است و چنانچه مجتهد ديگرى، قائل به حرمت نماز جمعه در عصر غيبت شد، آن هم حكم الله است.

ص: ۳۶۷

۱- اما كونها احكاما واقعيه فلانه مقتضى التصويب اى: اصابه كل اجتهاد بالواقع و اما كونها ظاهريه فلانها احكام مجعوله عند الجهل بالواقع و الشك فيه، و من المعلوم ان الحكم المجعول فى مورد الشك- كما فى الاماره او فى موضع الشك كما فى الاصل العملى- يكون حكما ظاهريا. ر. ك: منتهى الدرايه ۸ / ۴۵۱.

۲- كالاشعري و ابى الهذيل العلاف و الجبائيان. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲ / ۳۵۴.

۳- لا اشكال فى بطلانه بمعانيه الثلاثه الآتيه للاجماع و الاخبار الا ان الاشكال فيه من جهة الاستحاله و عدمها. «مشكىنى ره». ر. ك: كفايه الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكىنى ۲ / ۴۳۰.

يشترك فيه الكل، إلا أنه غير محال [۱].

- شرح :

-[۱]

اقسام تصویب

اشاره

مصنف قدس سره در عبارت مذکور، قول به تصویب را نقد و بررسی نموده اند که اینک به توضیح آن می پردازیم:

مقدمه: اجتهاد و استنباط احکام، معقول نیست مگر اینکه در واقع و لوح محفوظ برای موضوعات، احکامی باشد تا اینکه مجتهد از آیات و اخبار، آن احکام را- ظاهرا- استنباط نماید و الا اگر در واقع، حکمی نباشد، اجتهاد، مفهومی ندارد زیرا حکمی نیست تا مجتهد، آن را استنباط نماید فرضا اگر نماز جمعه در لوح محفوظ، حکمی نداشته باشد، مجتهد در صدد اثبات و استنباط چیست؟ آیا او می تواند برای نماز جمعه ای که در لوح محفوظ، حکمی ندارد، چیزی را اجتهاد نماید؟ خیر! پس اجتهاد، متوقف بر وجود حکم واقعی هست- مانند توقف عرض بر معروض.

با توجه به مقدمه مذکور، سه احتمال در تصویب، متصور است که اینک به بیان آن می پردازیم.

احتمال اول:

اشاره

مقصود مصوبه- و عامه- از «تصویب» این است که خداوند متعال، مثلا از اول زمان غیبت تا انقراض دنیا در هر واقعه ای آراء مجتهدین را می داند به عنوان مثال، ذات حق می داند در سنه هزار، فلان مجتهد، قائل به وجوب نماز جمعه می شود و قبل از اجتهاد او، نماز جمعه را برای او واجب نموده و همچنین می داند در سال هزار و یک، فلان مجتهد، قائل به حرمت آن می شود و لذا حرمت را برای او جعل نموده و همچنین می داند در سال هزار و دو، فلان مجتهد قائل به تخیر می شود لذا در رابطه با او و مقلدینش تخیر را جعل نموده.

رد احتمال اول:

اگر مقصود عامه از تصویب، چنان مسأله ای است (۱)، پاسخ ما این

۱- یعنی: خداوند متعال برای هر واقعه به عدد آراء مجتهدین، حکم جعل می نماید و نتیجه اش این است که: تمام مردم در آن حکم واقعی مجعول، مشترک نیستند بلکه مجتهدی که قائل به وجوب نماز جمعه شده، صلات جمعه در حق او- و مقلدینش- واجب است و کسی که قائل به حرمت آن شده، درباره او و مقلدینش حرمت، جعل شده و

و لو كان غرضهم منه الالتزام بإنشاء الأحكام على وفق آراء الأعلام بعد الاجتهاد، فهو مما لا يكاد يعقل، فكيف يتفحص عما لا يكون له عين ولا أثر، أو يستظهر من الآيه أو الخبر (1) [1].

- شرح :

است که آن تصویب «ثبوتاً» ممکن، غیر محال و فرض آن «فی نفسه» معقول است اما «اثباتاً» باطل است (2) زیرا اجماع اصحاب و اخبار متواتر، دال بر این است که خداوند متعال در هر واقعه، دارای حکمی است که تمام مردم در آن حکم، مشترک می باشند منتها گروهی به آن حکم، دست پیدا می کنند و عده ای به خطا می روند نه اینکه ذات حق در هر واقعه به عدد آراء مجتهدین، دارای حکم باشد که اختصاص به آن ها داشته باشد.

-[1]

احتمال دوم:

اشاره

ممکن است، مقصود عامه از تصویب، این باشد که خداوند متعال برای هیچ یک از وقایع، حکمی جعل ننموده بلکه «نعوذ بالله» منتظر است تا مجتهدین استنباط نمایند، آنگاه به عدد مجتهدین و طبق آراء آن ها جعل حکم نماید که بنا بر احتمال مذکور، احکام الهی، تابع آراء مجتهدین است.

رد احتمال دوم:

تصویب به معنای مذکور، علاوه بر آن که باطل، مخالف اجماع و اخبار است، غیر معقول می باشد زیرا اگر قبل از اجتهاد مجتهد، حکم واقعی نداشته باشیم پس او نسبت به چه چیز و درباره چه حکمی فحوص و استنباط می نماید و رأیش به چه چیز مؤدی می شود؟ آیا معقول است که قبل از استنباط مجتهد، حکمی در لوح محفوظ نداشته باشیم اما او بخواهد از آیات و روایات، آن را استنباط نماید؟ خیر!

ص: ۳۶۹

۱- و هم قد عرّفوا الاجتهاد باستفراغ الوسع فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی الفرعی و الظن متعلق بالكسر و الحکم متعلق بالفتح و معلوم ان الاول متأخر فی الوجود عن الثاني فلولا وجود الحکم استحال استفراغ الوسع فی تحصیل الظن به و یسمونه بالتصویب المحال. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲ / ۳۵۵.

٢- و لهذا يسمونه بالتصويب المجمع على بطلانه. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ٣٥٥ /٢.

إلا- أن يراد التصويب (١) بالنسبه الى الحكم الفعلي، و أن المجتهد و إن كان يتفحص عما هو الحكم واقعا و إنشاء، إلا أن ما أدى إليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلي حقيقه، و هو مما يختلف باختلاف الآراء ضروره، و لا يشترك فيه الجاهل و العالم بداهه، و ما يشتركان فيه ليس بحكم حقيقه بل إنشاء، فلا استحاله في التصويب بهذا المعنى، بل لا محيص عنه في الجمله بناء على اعتبار الأخبار من باب السببيه و الموضوعيه كما لا يخفى، و ربما يشير إليه ما اشتهرت بيننا أن ظنيه الطريق لا تنافي قطعيه الحكم [١].

- شرح :

-[١]

احتمال سوم:

احتمال ديگر در معنای تصويب، اين است که: برای هر واقعه در لوح محفوظ- و قبل از استنباط مجتهد- حکمی جعل شده (٢) که بين تمام مردم، مشترك است منتها اگر مجتهد (٣)، نسبت به آن حکم، دست يافت، همان حکم، فعلیت و تنجز پیدا می کند اما اگر رأی مجتهد، خطا بود و به آن حکم، دست پیدا نکرد، حکم فعلی، همان رأی مجتهد- و مؤدای همان اماره (٤)- است (٥) و نتیجتا حکم واقعی لوح محفوظی (٦) در مرحله انشا باقی می ماند (٧).

ص: ٣٧٠

-
- ١- هذا تفسير بما لا يرضى صاحبه فان مراد العامه ليس هذا المعنى قطعاً (مشكيني «ره») ر. ك: كفايه الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني ٢ / ٤٣١.
 - ٢- يعنى: حكم انشائي، جعل شده.
 - ٣- طبق اماره ای که بر آن حکم، قائم شده.
 - ٤- ... لحدوث مصلحه في مؤداها بسبب قيام الاماره عليه تكون تلك المصلحه اقوى من مصلحه الحكم الانشائي فيكون الحكم الفعلي على طبق الاماره لحصول الكسر و الانكسار في الملاك الواقعي الثابت في الفعل كشرب الخمر بعد حدوث مصلحه في العمل بالاماره. ر. ك: منتهى الدرايه ٢ / ٤٥٠.
 - ٥- و حکم ظاهري فعلی که بر موافقتش ثواب و بر مخالفت آن، استحقاق عقوبت، مترتب می شود، همان حکمی است که فعلاً رأی مجتهد به آن، مؤدی شده.
 - ٦- که مخالف رأی مجتهد است.
 - ٧- يعنى: فعلیت آن حکم واقعی لوح محفوظی، مشروط بر اين است که رأی مجتهد به آن، مؤدی شود.

سؤال: آیا تصویب به معنای مذکور، مستحیل است؟

جواب: «فلا استحاله فی التصویب بهذا(۱) المعنی(۲) بل لا محیص عنه فی الجملة(۳) بناء علی اعتبار الاخبار من باب السببیه و الموضوعیه كما لا یخفی».

قوله: و ربما یشیر الیه(۴) ما اشتهرت بیننا «ان ظنیه الطریق لا تنافی قطعیه الحکم».

«... و اشعار به همین مطلب(۵) دارد، آنچه مشهور است از علامه قدس سرّه که «ظنیه الطریق لا ینافی قطعیه الحکم» که دلالت دارد بر اینکه حکم، دو قسم است ظاهری- فعلی- و یکی هم واقعی. و ظنی بودن ادله، نسبت به حکم واقعی منافات ندارد با قطعی بودن حکم

ص: ۳۷۱

۱- و حکم هذا التصویب المعتزلی هو: انه معقول فی نفسه- بناء علی موضوعیه رأی المجتهد و سببیه کل اماره لحدوث مصلحه فی مؤداها توجب تغیر الحکم الواقعی- اذ لا- مانع من توقف فعلیه الاحکام الواقعیه علی قیام الاماره علی طبقها و من اختصاص تلك الاحکام ببعض المكلفین دون بعض نظیر اختصاص احکام النساء بهنّ و عدم اشتراك الرجال فیها معهن. و الذی یرد علی هذا المعنی للتصویب امور عمدتها امران «احدهما»: بطلان اصل المبنى للاجماع علی عدم كون الاماره حجه من باب السببیه حتی تكون مغیره للواقع كما یتغیر بطروء عنوان ثانوی كالضرر و الخوف و الاضطرار. «ثانیهما»: ما ادعی من تواتر الاخبار علی اشتراك الاحکام بین العالمین و الجاهلین بها.

۲- ای: بمعنی تبعیه الحکم الفعلی لرأی المجتهد و اشتراك الكل فی الحکم الانشائی.

۳- كالموقنات مطلقا او اذا انكشف الخلاف او بعد انقضاء أوقاتها مع عدم القضاء لها. او یراد بقوله: « فی الجملة» الالتزام بالتصویب فی مراتب الحکم فی حال الانسداد دون الانفتاح]. ر. ك: منتهی الدرایه ۸/ ۴۵۳ و ۴۵۰.

۴- ای: یشیر الی التصویب فی الفعلیه ما اشتهرت ... الخ. و وجه الاشاره: ان ظنیه الطریق لا تنافی قطعیه الحکم الذی هو مؤدی الاماره لاستلزام موضوعیه الاماره القطع بكون مؤداها حکما فعليا كما لا یخفی. و التعبير ب«ربما یشیر» دون «ربما یدل علیه» انما هو لاحتمال عدم اراده القطع بالحکم الظاهری النفسی بل اراده القطع بالحجیه فكون الطریق ظنیا لا ینافی القطع بحجیته و این هذا القطع من القطع بالحکم الظاهری النفسی الذی هو المبحوث عنه فی المقام. ر. ك: منتهی الدرایه ۸/ ۴۵۴.

۵- ای یشیر الی التصویب فی الفعلیه

نعم (١) بناء على اعتبارها من باب الطريقيه (٢)، كما هو كذلك، فمؤديات الطرق و الامارات المعتره ليست بأحكام حقيقيه نفسيه، و لو قيل بكونها أحكاما طريقيه، و قد مرّ غير مره إمكان منع كونها أحكاما كذلك أيضا (٣)، و أن قضيه حجيتها ليس إلا تنجز [تنجيز] مؤدياتها عند إصابتها، و العذر عند خطئها، فلا يكون حكم أصلا إلا الحكم الواقعي (٤)، فيصير منجزا فيما قام عليه حجه من علم أو طريق معتبر، و يكون غير منجز بل غير فعلي (٥) فيما لم تكن هناك حجه مصيبه، فتأمل جيدا [١].

- شرح :

فعلي و ظاهري زيرا قطعيت، تمام نمی شود مگر اینکه ملتزم شويم که ادله و امارات، محدث يك حكم قطعي هستند و لو مخالف واقع باشند (٦).

[١]- مصنف قدّس سرّه در تصوير احتمال سوم «تصويب» فرمودند: «بل لا- محييص عنه في الجملة...» لكن اكنون از آن، استدراك نموده و فرموده اند: «نعم بناء...». «ای نعم بناء

ص: ٣٧٢

١- استدراك على قوله: «بل لا- محييص عنه في الجملة» يعنى: ان ما تقدم من لا بديه الالتزام بالتصويب في مراتب الحكم انما يتجه بناء على حجيه الاخبار من باب الموضوعيه. و اما بناء على اعتبارها من باب الطريقيه كما هو المختار فلا- سبيل الى التصويب بهذا المعنى كما لا سبيل للتصويب بمعنى آخر... ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٤٥٧.

٢- كما اختاره الشيخ الانصارى «قد» بمعنى ان المصلحه انما هي في نصب الطريق و تنزيل شىء منزل العلم كالتسهيل على المكلف و غيره من غير ان يكون له دخل في حسن متعلقه او قبحه.

٣- ناشئه عن مصلحه تطبيق العمل على الطريق كما انها ليست احكاما نفسيه.

٤- كنفس العلم الذى هو طريق عقلى]. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٢ / ٣٥٥.

٥- اى: انشائى. و الاضراب عن «غير منجز» لاجل ان عدم تنجز الحكم الواقعي لا يستلزم انشائيه لا مكان كونه فعليا تعليقا غير حتمى كما جمع هو «قدس سره» بين الحكمين الواقعي و الظاهري بحمل الواقعي على الفعلى التعليقى و الظاهري على الفعلى الحتمى و كأنه «قده» عدل عن ذلك الذى اختاره في مواضع من الكتاب و حاشيه الرسائل الى كون الحكم الواقعي - في جميع موارد خطأ الاماره او فقدها- باقيا على مرتبه الانشاء و لعل الوجه فيه... ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٤٥٩.

٦- ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينى ٢ / ٣٤٩.

إذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدل الرأي الأول بالآخر أو بزواله بدونه، فلا شبهه في عدم العبره به في الأعمال اللاحقه، و لزوم اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقا أو الاحتياط فيها [١].

- شرح :

على اعتبار الاخبار من باب الطريقيه كما هو كذلك على ما تقدم لك شرحه في بحث امكان التعبد بالامارات فمؤديات الطرق و الامارات ليست هي احكاما حقيقيه نفسيه ناشئه عن مصلحه او مفسده حادثه في المتعلقات بسبب قيام الامارات كما على القول بالسببيه و الموضوعيه بل هي احكام ظاهريه طريقيه اي مقدميه قد شرعت لاجل الوصول بها الى الاحكام الواقعيه.

بل تقدم من المصنف ان المجعول في الطرق و الامارات هو مجرد جعل الحجيه اي المنجزيه عند الاصابه و العذريه عند الخطأ و قد مر تفصيل هذا كله في محله مبسوطا فلا نعيد»(١).

تذكر: مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي قدس سره بعد از «فتأمل جيدا» چنین فرموده اند:

«لكن ظاهر كلماتهم [اي كلمات اصحاب التصويب] نفى اصل الحكم قبل الاجتهاد لا نفى تعيينه مع وجود اصله فيتوجه عليهم مضافا الى ما اورده المصنف انه لا اجتهاد الا و هو مسبوق بالتقليد فالمجتهد قبل اجتهاده لا بد و ان يكون مقلدا فكيف يفرض خلو الواقعه عن الحكم في حقه و حق مقلديه مع ان المعلوم ضروره انه ليس في حكم المجانين و الصبيان و البهائم و لا مقلديه»(٢).

فصل: تبدل رأى مجتهد

اشاره

[١]- گاهی اجتهاد قبلی مجتهد، مضمحل می شود که خود، دارای دو فرض است:

ص: ٣٧٣

١- ر. ك: عنایه الاصول ١٩٨ / ٦.

٢- ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ٣٥٥ / ٢.

و اما الأعمال السابقه الواقعه على وفقه المختل فيها ما اعتبر في صحتها بحسب هذا الاجتهاد(1)، فلا بد من معامله البطلان معها فيما لم ينهض دليل على صحه العمل فيما إذا اختل فيه لعذر، كما نهض في الصلاه و غيرها، مثل: لا تعاد(2)، و حديث الرفع،

- شرح :

۱- او تبدل رأى پیدا می کند و رأى جدیدی برایش حاصل می شود(۳).

۲- رأى سابق او زائل می شود بدون اینکه رأى جدید برایش حاصل شود.

سؤال اول: در فرض مسئله، وظیفه او نسبت به اعمال لا حق چیست؟

جواب: تردیدی نیست که «مطلقاً»(۴) در اعمال لا حق باید بر وفق اجتهاد دوم عمل نماید(۵) و اجتهاد سابق- بعد از اضمحلال آن- نه درباره خودش حجت است نه درباره مقلدینش، خواه اجتهاد سابق و لا حق- هر دو- قطعی باشد یا هر دو

ص: ۳۷۴

۱- الثانی، و لیعلم ان المستفاد من التقييد بقوله على وفق المختل فيها ما اعتبر في صحتها بحسب هذا الاجتهاد و ان محل الكلام فيما اذا كان الرأى الاول على خلاف الاحتياط كما اذا كان على كفايه فرى الودجين فى الذبح و طهاره الغساله و كفايه الغسل مره و عدم جزئيه جلسه الاستراحه و كفايه التسيحه الواحده للركعتين الاخيرتين و فيما اذا عمل بمقتضاه و الا فقد يكون الرأى الاول على خلاف الاحتياط و يحتاط المجتهد و مقلده فى مورد لا فيما اذا كان الرأى الاول على طبق الاحتياط و هو ظاهر ثم إنه لا بد و ان يكون محل النزاع ما اذا كان له اثر بعد الرجوع من الاعاده او القضاء او استرداد العوض و المعوض لا فيما لا اثر له اصلا.

۲- « لا يخفى عدم شمول مثل لا تعاد للمقام الذى هو الفعل او الترك عن قصد لاختصاصه بصوره السهو بديهه اللهم الا ان يقال ان المتبادر من العمد هو القصد الى الترك فى محل العلم بوجوبه او القصد الى الفعل فى محل العلم بمطلوبيه الترك و هنا ليس كذلك فتدبر»(منه دام ظلّه) ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲ / ۳۵۶.

۳- « مثل اینکه قبلا سوره را در نماز، واجب نمی دانست اما طبق اجتهاد دوم، بنا را بر وجوب آن گذاشت» ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينى ۲ / ۳۵۰.

۴- اى فى الموضوعات و فى الاحكام ان حصل الرأى الثانى. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲ / ۳۵۶.

۵- يا احتياط نماید- اگر تاکنون رأى برایش حاصل نشده.

بل الاجماع على الإجزاء فى العبادات على ما ادعى.

و ذلك فيما كان بحسب الاجتهاد الأول قد حصل القطع بالحكم و قد اضمحل واضح؛ بداهه أنه لا حكم معه شرعا، غايته المعذوريه فى المخالفه عقلا [١].

- شرح :

ظنى (١) یا یکی قطعی و دیگری ظنى باشد و خواه مورد تبدل رأى، در احكام باشد یا موضوعات احكام.

[١]- سؤال دوم: در فرض مذکور- که طبق اجتهاد سابق، عمل شده (٢)- وضع اعمال عبادى (٣) و معاملى (٤) سابق چیست؟

جواب: مسئله، دارای فروض مختلفی هست که باید حکم هریک را جداگانه بررسی نمود.

طبق قاعده اولیه- یعنی: صرف نظر از قاعده ثانویه (٥)- در دو صورت، اعمال سابق،

ص: ٣٧٥

١- یعنی: ظن معتبر.

٢- و اکنون رأى آن مجتهد، مضمحل گشته.

٣- مثلا تاکنون نظرش این بوده که نماز، دارای نه جزء هست و سوره، جزء آن نمی باشد لذا آن را با نه جزء اتیان نموده لکن فعلا تبدل رأى پیدا کرده و سوره را جزء نماز می دانند.

٤- مثلا عقد فارسی را معتبر و صحیح می دانسته و طبق آن اجتهاد، عمل نموده لکن فعلا تبدل رأى پیدا کرده و نظرش این است که باید «صیغه عقد» به عربی خوانده شود.

٥- سؤال: مقتضای قاعده ثانوی در محل بحث چیست؟ مصنف «ره» چنین فرموده اند: «... فیما لم ینهض دلیل علی صحه العمل ... مثل لا تعاد و حدیث الرفع، بل الاجماع [... حدیث الرفع التسعه و غیره لان منها «رفع الخطأ» و مدلوله رفع حکم الفعل اذا وقع خطأ و هذا شامل للصلاه و غیرها، مثلا- وجوب جلسه الاستراحه مما اخطأ المكلف فيه لخطأ اجتهاده، فیشک فی وجوبها و مقتضى «رفع الخطأ» هو عدم وجوبها فلا تجب اعاده الصلاه لاجل الاخلال الخطائی بها. ر. ک: منتهی الدرایه ٨ / ٤٦٥]. ...».

اشاره الى مقتضى القاعده الثانویه فى الاعمال السابقه المطابقه للاجتهاد الاول (فیقول) ان مقتضاها هو صحه تلك الاعمال و ذلك لادله خاصه نعتمد علیها و نستند إليها. (منها) ما یختص بالصلاه فقط دون غيرها و هو حدیث لا تعاد الصلاه الا من خمس فاذا ادى الاجتهاد الاول الى عدم جزئیه شیء -- للصلاه او عدم شرطیه لها او عدم مانعیه عنها او عدم قاطعیه لها و اوقعا الصلاه على طبق ذلك الاجتهاد ثم انكشف الخلاف و ظهر جزئیه ذلك الشیء او شرطیه او مانعیه او قاطعیه صحت الصلاه و لا- حاجه الى الا بیان بها ثانیاً اعاده او قضاء الا اذا كان الامر المختل هو احد الامور الخمسه و هى الوقت و القبلة و الطهور و الركوع و السجود (هذا) و لکن الاستدلال بالحدیث الشریف مبنى على شموله بصوره الجهل بالحکم او الموضوع و عدم

اختصاصه بصوره النسيان فقط كما قد يدعى ذلك و الا فلا يكاد ينفع المقام شيئا ابدا. (و منها) ما يختص بالعبادات فقط دون غيرها و هو الاجماع على الاجزاء الذى ادعاه بعضهم على ما يظهر من المصنف و اشتهر على الالسن. (و فيه) ... و منها ما يشمل العبادات و المعاملات جميعا و هو حديث الرفع. ر. ك: عناية الاصول ٦ / ٢٠٥.

و كذلك فيما كان هناك طريق معتبر شرعا عليه بحسبه، و قد ظهر خلافه بالظفر بالمقيد أو المخصص أو قرينه المجاز أو المعارض، بناء على ما هو التحقيق من اعتبار الأمارات من باب الطريقيه، قيل بأن قضيه اعتبارها إنشاء أحكام طريقيه، أم لا على ما مرّ منّا غير مره، من غير فرق بين تعلقه بالأحكام أو بمتعلقاتها، ضروره أن كيفيه اعتبارها فيهما على نهج واحد [١].

- شرح :

باطل و در دو صورت، صحيح است که اينک به توضيح آن چهار صورت می پردازيم:

الف: دو صورتی که اعمال سابق، محکوم به بطلان است، عبارتند از:

١- در صورتی که مدرک اجتهاد سابق «قطع» به حکم باشد.

وجه بطلان هم این است که: «... فی هذه الصوره انه لا- حکم مجعول شرعا فی مورد القطع بالحکم کی یجزی هو عن الاتیان بالواقعی و یکفی عنه و هذا واضح» (١).

[١]- ٢: در صورتی که مدرک اجتهاد سابق، طریق معتبر شرعی - مانند خبر واحد-

ص: ٣٧٦

١- ر. ک: عنایه الاصول ٦/ ٢٠٠.

باشد، اعمال سابق، محکوم به بطلان است البته مشروط بر اینکه امارات را از باب طریقت (۱) حجت بدانیم و وجه بطلان در فرض مذکور، این است (۲) که: ما اماره را از باب اینکه طریقی به واقع هست، حجت می دانیم و در فرض مسئله، «واقع» اتیان نشده بلکه فقط با امر طریقی، موافقت شده «غایه الامر» اینکه فردی که طبق آن عمل کرده، معذور است لکن باید بعد از کشف خلاف، آن عمل، اعاده (۳) یا قضا (۴) شود، خواه قائل شویم، مؤدای اماره، جعل حکم طریقی هست، خواه مانند مصنف قدس سره بگوئیم طبق مؤدای اماره، حکمی جعل نمی شود (۵). بلکه اماره فقط «منجز» (۶) یا «معذر» (۷) است.

ص: ۳۷۷

۱- نه موضوعیت.

۲- ... و وجه البطلان فی هذه الصورة ان الامارات بناء على الطریقیه مما لا- تخلو من احد قولین: (فاما ان نقول) فیها بجعل الحجیه ای المنجزیه عند الاصابه و العذریه عند الخطأ. (و علی هذا القول) لا وجه لصحه الاعمال السابقه بعد کشف الخلاف فیها اذ المفروض ان الاماره التي قد ادت الی صحتها و انکشف خلافها لم تکن هی الا مجرد عذر للفتوت من دون ان یتدارک بها مصلحه الواقع ابدا. (و اما ان نقول) فیها بجعل الاحکام الظاهریه الطریقیه. (و علی هذا القول) ایضا لا وجه لصحه الاعمال السابقه بعد کشف الخلاف فیها فان الحکم الظاهری الطریقی لا مصلحه فیهِ سوی الوصول به الی الواقع فان اصاب فقد تنجز به الواقع و ان اخطأ فیکون عذرا لفتوته من دون ان یتدارک به مصلحه الواقع اصلا. ر. ک: عنایه الاصول ۶ / ۲۰۰.

۳- در وقت.

۴- در خارج از وقت.

۵- مانند قطع که فقط «معذر» یا «منجز» است.

۶- در صورت اصابه.

۷- در صورت خطا.

و لم يعلم وجه للتفصيل بينهما، كما فى الفصول، و أن المتعلقة لا تتحمل اجتهادين بخلاف الأحكام، إلا حسيان أن الأحكام قابله للتغير و التبدل، بخلاف

- شرح :

قوله: «من (١) غير فرق بين تعلقه بالأحكام او بمتعلقاتها...».

فرقى در بطلان اعمال سابق نیست در اینکه: اجتهاد سابق به نفس حکم (٢)، تعلق گیرد یا به متعلق (٣) - و موضوع حکم - مربوط باشد و علتش این است که: جعل حجیت امارات در موضوعات و احکام به یک نحو است.

سؤال: چگونه و به چه کیفیت، ممکن است برای یک مجتهد، رأیی برخلاف رأی قبل، حاصل و ظاهر شود؟

جواب: قوله: «... و قد ظهر خلافه بالظفر (٤) بالمقيد او المخصص (٥) او قرينه المجاز (٦) او المعارض (٧)».

ص: ٣٧٨

١- عبارت مذکور، مقدمه ای است برای رد کلام صاحب فصول «ره».

٢- ... کوجب الجمعه.

٣- ... او بالمتعلقات كالصلاه بدون جلسه الاستراحة و العقد بالفارسيه و التذكيه بفرى الودجين و غير ذلك. ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٤٦٩.

٤- مثلا كان رأيه السابق موضوعيه مطلق الالتزام النفساني فى باب النذر- و لو بدون التلطف به- لوجب الوفاء به ثم تبدل رأيه- للظفر بالمقيد- الى اشتراطه بالتلطف به و انه لا يجب ترتيب الاثر على النذر ما لم يتلطف بالصيغه المعبره فيه.

٥- كما اذا افتى بوجوب صلاه الجمعه تعيينا ثم ظفر بما يدل على وجوبها تخيرا فى عصر الغيبه و كون وجوبها تعيينا مختصا بعصر الحضور.

٦- كما اذا خص الحكم بتطهير الآنيه بالظروف الصغار المعده للاكل و الشرب التى يسهل تناولها و نقلها من مكان الى آخر ثم ظفر على قرينه المجاز و استقر رأيه على الحاق القدور الكبار و نحوها بالآنيه و ان لم يصدق عليها الاناء عرفا.

٧- كما اذا افتى باباحه الخمس للشيعه استنادا الى نصوص ثم ظفر بما يعارضها مما يدل على وجوب اداء الخمس و لزوم حمل إباحه الخمس على معنى آخر]. ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٤٦٨.

المتعلقات و الموضوعات (1)، و أنت خير بأن الواقع واحد فيهما، و قد عين أولاً بما ظهر خطؤه ثانياً [١].

- شرح :

نقد و بررسی کلام صاحب فصول قدس سره در محل بحث

اشاره

[١]- قبل از توضیح فرمایش مصنف قدس سره به نقل عبارت کتاب فصول می پردازیم:

فصل: اذا رجع المجتهد عن الفتوى انتقضت في حقه بالنسبة الى موارد المتأخره عن زمن الرجوع قطعاً و هو موضع وفاق. و لا فرق في ذلك بين ان يكون رجوعه عن القطعي الى الظني او من الظني الى القطعي او من احدهما الى مثله ... و اما بالنسبة الى موارد الخاصة التي بنى عليها قبل رجوعه عليها، فان قطع بطلانها واقعا فالظاهر وجوب التعويل على مقتضى قطعه فيها بعد الرجوع عملاً باطلاق ما دل على ثبوت الحكم المقطوع به فان الاحكام لا حقه لمواردها الواقعيه لا الاعتقاديه، فيترتب عليه آثاره الوضعيه ما لم تكن مشروطه بالعلم. و لا فرق في ذلك بين الحكم و غيره. و كذا لو قطع ببطلان دليله واقعا و ان لم يقطع ببطلان نفس الحكم كما لو زعم حجيه القياس فافتى بمقتضاه ثم قطع ببطلانه ... و ان لم يقطع ببطلانها و لا ببطلانه فان كانت الواقعه مما يتعين في وقوعها شرعا اخذها بمقتضى الفتوى، فالظاهر بقاؤها على مقتضاها السابق فيترتب عليها لوازمها بعد الرجوع، اذ الواقعه الواحده لا- تحتمل اجتهادين و لو بحسب زمانين لعدم دليل عليه، و لئلا يؤدي الى العسر و الحرج المنفيين عن الشريعه السمحه لعدم وقوف المجتهد غالباً على رأى واحد فيؤدي الى الاختلال فيما يبني فيه عليها من الاعمال. و لئلا يرتفع الوثوق في العمل من حيث ان الرجوع في حقه محتمل و هو مناف للحكمه الداعيه الى تشريع حكم الاجتهاد المتأخر فيها ... و لاصاله بقاء آثار الواقعه اذ لا ريب في ثبوتها قبل الرجوع بالاجتهاد و لا قطع بارتفاعها بعده اذ لا دليل على تأثير الاجتهاد المتأخر فيها ... (و بالجمله): فحكم

ص: ٣٧٩

١- الظاهر ان المراد بهما هنا واحد و هو ما يتعلق به الحكم الشرعي تكليفياً ام وضعياً كالصلاه و العقد و فري الاوداج الاربعه بشرائطه و غير ذلك. ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٤٧٢.

رجوع المجتهد في الفتوى فيما مر حكم النسخ في ارتفاع الحكم المنسوخ عن موارد المتأخره عنه و بقاء آثار موارد المتقدمه ان كان لها آثار.

و على ما قررنا فلو بنى على عدم جزئيه شىء للعباده او عدم شرطيته فأتى بها على الوجه الذى بنى عليه ثم رجع بنى على صحه ما أتى به حتى انها لو كانت صلاه و بنى فيها على عدم وجوب السوره ثم رجع بعد تجاوز المحل بنى على صحتها من جهه جميع ذلك.

او بنى على صحتها فى شعر الأرناب و الثعالب ثم رجع و لو فى الاثناء اذا نزعها قبل الرجوع ... فلا يلزمه الاستيناف. و كذلك القول فى بقيه مباحث العبادات و المعاملات و سائر العقود و الايقاعات فلو عقد او وقع بصيغه يرى صحتها ثم رجع بنى على صحتها و استصحب احكامها من بقاء الملكيه و الزوجيه و البيئونه و الحريره و غير ذلك. و من هذا الباب حكم الحاكم و الظاهر ان عدم انتفاضه بالرجوع موضع وفاق

و لو كانت الواقعه مما لا يتعين اخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر تغير الحكم بتغير الاجتهاد كما لو بنى على حليه حيوان فذكاه ثم رجع بنى على تحريم المذكى منه ... لان ذلك كله رجوع عن حكم الموضوع و هو لا يثبت بالاجتهاد على الاطلاق بل ما دام باقيا على اجتهاده فاذا رجع ارتفع كما يظهر من تنظير ذلك بالنسخ (1).

بنا بر آنچه مصنف قدس سره فرموده اند، كآن صاحب فصول قدس سره قائل به چنین تفصیلی شده اند كه: اگر تبدل رأى در رابطه با احكام باشد، اعمال سابق، صحيح و مجزى است اما اگر مربوط به موضوعات احكام باشد، اعاده یا قضای اعمال سابق، لازم است.

ص: ۳۸۰

۱- الف: ر. ك: الفصول الغرويّه ۴۰۹. ب: ... قد حكى عن الشيخ ايضا اعلى الله مقامه انه قد تردد فى فهم مراد الفصول فى المقام و اشكل عليه الامر حتى ارسل بعض الساده من افاضل تلامذته [الظاهر انه: الحاج الميرزا السيد على التستري] الى كربلاء لملاقاه صاحب الفصول و استيضاح الحال منه شفاهيا فرجع السيد و لم يأت بشىء يرجع الى محصل هكذا نقل بعض الاجله فى بعض مؤلفاته (و الله العالم). ر. ك: عنايه الاصول ۶ / ۲۱۱.

و لزوم العسر و الحرج و الهرج و المرج المخلّ بالنظام و الموجب للمخاصمه بين الأنام، لو قيل بعدم صحه العقود و الإيقاعات و العبادات الواقعة على طبق الاجتهاد الأول الفاسده بحسب الاجتهاد الثانى، و وجوب العمل على طبق الثانى، من عدم ترتيب الأثر على المعامله و إعادة العباده، لا يكون إلا أحياناً(١)، و أدله نفى العسر لا ينفى إلا خصوص ما لزم منه العسر فعلاً(٢)، مع عدم اختصاص ذلك بالمتعلقات،

- شرح :

كأنّ صاحب فصول دو دليل هم بر مدعاى خود دارند.

دليل اول:

اشاره

موضوعات احكام «واقع» ثابت و محفوظى دارند و متحمل دو اجتهاد مختلف نمى شوند(٣) و به واسطه اجتهاد مجتهد، تغيير پيدا نمى کنند به خلاف احكام كه ممكن است به حسب اجتهادات، مختلف شوند و متحمل دو اجتهاد مخالف گردند يعنى: احكام، قابل تغيير است و امكان دارد، متحمل دو اجتهاد مختلف شوند لذا اگر تبدل رأى، مربوط به حكم باشد، اعاده يا قضاء اعمال سابق، لازم نيست.

رد دليل اول:

بين احكام و موضوعات آن از جهت تغيير اجتهاد، فرقى نيست زيرا «واقع» در آن دو، واحد است و هيچ کدام متحمل دو اجتهاد نمى شود.

ص: ٣٨١

١- لانه ليس بلازم ان يكون الرأى الاول دائما او غالبا على خلاف التكليف و خلاف الاحتياط و هو عمل به و ان يكون التبدل على الوجه المذكور لاكثر اهل الفتاوى كى يلزم العسر.

٢- لا- العسر النوعى و كذا ادله نفى الحرج و كذا الهرج فوجود الفرض لهذه الامور الثلاثه لا ينتج الحكم بمقتضاه مع عدم وجوده لان العله الفرضيه لا يترتب عليه الا المعلول الفرضى و غايه ما يلزم فى باب النكاح الذى اوقعهم فى حيص و بيص بعد التبدل كون الوطى بالعقد السابق بالشبهه و يترتب عليه حكم العقد الصحيح من لحوق الولد و التوارث و نحو ذلك من الاحكام و من حين التبدل يعقدها بمقتضى الاجتهاد الثانى]. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٣٥٧ / ٢.

۳- یعنی: چنین نیست که با اجتهاد سابق، یک موضوع داشته باشیم و با اجتهاد بعدی، موضوع حکم، عوض شود مثلاً تذکیر، یکی از موضوعات است که متحمل دو اجتهاد مختلف نمی شود یا مثلاً حیات زید- در صورتی که موضوع حکم شرعی واقع شود- موضوعی است که متحمل دو اجتهاد مختلف نمی شود.

و لزوم العسر في الأحكام كذلك أيضا لو قيل بلزوم ترتيب الأثر على طبق الاجتهاد الثاني في الأعمال السابقة، و باب الهرج و المرج ينسد بالحكومه و فصل الخصومه.

و بالجمله لا- يكون التفاوت بين الأحكام و متعلقاتها، بتحمل الاجتهادين و عدم التحمل بينا و لا مبينا، بما يرجع الى محصل في كلامه- زيد في علو مقامه- فراجع و تأمل [١].

- شرح :

[١]-

دليل دوم صاحب فصول:

اشاره

در محل بحث اگر اعاده یا قضاء اعمال سابق، لازم باشد و قائل به عدم صحت عقود (١)، ایقاعات (٢) و عبادات سابق شویم، «عسر و حرج» (٣) و «هرج و مرج» پیش می آید و موجب اختلال نظام و ایجاد مخاصمه، بین مردم است لذا می گوئیم اگر تبدل رأی مجتهد، مربوط به موضوعات احکام باشد، اعاده یا قضاء اعمال سابق، لازم نیست به خلاف احکام.

رد دليل دوم:

الف: جواب حلی:

محدورات مذکور دائما لازم نمی آید که مستلزم عسر و حرج- و هرج و مرج- باشد بلکه بعضی از اوقات آن محاذیر لازم می آید مثلا چنانچه برای فردی، عسر و حرج لازم آید به همان مقدار از آن فرد (٤)، عسر و حرج، مرتفع می شود- نه مطلقا.

ب: جواب نقضی:

احکام هم مانند موضوعات است و در آن ها هم ممکن است، محدودرات مذکور، لازم آید پس فرقی بین موضوعات و احکام نیست و هرج و مرج هم

ص: ٣٨٢

١- كما اذا اشتری دارا بعقد فارسی و آجرها، و تزوج بامرأه بالفارسیه، فلو بنی علی بطلان هذه العقود و الآثار المترتبه علیها لزم اختلال النظام قطعا.

٢- كما لو طلق زوجه بالفارسيه و تزوجها رجل آخر و مضت مده مديه فان الالتزام يبطلان ما وقع على طبق الاجتهاد السابق مستلزم للاختلال.

٣- المنفيين عن الشريعه السمله]. ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٤٧٣.

٤- نه تمام افراد.

و اما بناء على اعتبارها من باب السببيه و الموضوعيه، فلا محيص عن القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الأول، عباده كان أو معاملته، و كون مؤداه- ما لم يضمحل - حكما حقيقه [١].

- شرح :

به واسطه فصل خصومت و حجيت قول حاكم، مرتفع می شود(١) و اگر مرتفع هم نشود، بين احكام و موضوعات «مشارك الورود» است و اختصاصی به موضوعات ندارد.

تذکر: اکنون که نقد و بررسی کلام صاحب فصول قدس سره پایان پذیرفت، توجه شما را به نکته ای از کتاب «منتهی الوصول» جلب می نمائیم:

ما افاده قدس سره من الاشكال على الوجهين المتقدمين في عبارته الفصول متين الا ان الكلام في صحة النسبه و تماميه ما استظهره المصنف منها من التفصيل بين الحكم و متعلقه و قد نفى سيدنا الفقيه صاحب الوسيله قدس سره هذا الاستظهار و استفاد هو من عبارته الفصول التفصيل بين العقود و الايقاعات و العبادات مما يتوقف وقوعه صحيحا على الاستناد بحجه فتجزى و بين غيرها من الاحكام التي لا يتوقف وقوعه صحيحا على الاستناد بحجه فلا تجزى(٢).

[١]- ب: دو صورتی که اعمال سابق، محکوم به صحت است:

١- در صورتی که مدرک اجتهاد سابق، طریق معتبر شرعی - مانند خبر واحد- باشد، اعمال سابق، صحیح است و نیازی به اعاده و قضا ندارد البته مشروط بر اینکه امارات را از باب سببیت و موضوعیت(٣)، معتبر بدانیم.

وجه صحت هم این است که: اماره، سبب حدوث مصلحت یا مفسده در متعلق حکم و موجب جعل حکم نفسی برطبق مؤدای خود می شود بنابراین، در محل بحث، مصلحت

ص: ٣٨٣

١- ... مثلا اذا قلد الورثه في مقدار الحبه و افتى المجتهد بانها ثلاثه اشياء ثم عدل عن رأيه الى انها اربعة اشياء فللولد الاكبر مطالبه سائر الورثه بالشئ الرابع و لو نازعوه رفع امرهم الى الحاكم الشرعي ليحكم بينهم بما يراه. ر. ك: منتهى الدرايه ٨/ ٤٧٥.

٢- ر. ك: منتهى الوصول ٣٧٢.

٣- نه طريقيت.

و كذلك الحال إذا كان بحسب الاجتهاد الأول مجرى الاستصحاب أو البراءة النقليه (١)، و قد ظفر في الاجتهاد الثاني بدليل على الخلاف، فإنه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال، و قد مرّ في مبحث الإجزاء تحقيق المقال، فراجع هناك (٢) [١].

- شرح :

«واقع» بدون تدارك نبوده (٣).

[١]- ٢- اگر مدرک اجتهاد سابق، استصحاب یا براءت شرعیه باشد، اعمال سابق، صحیح است (٤) «زیرا مفاد اصول شرعا جعل حکم است و وظیفه جاهل- و شاک- عمل به آن است به خلاف امارات که در آن ها یا اصلا جعل حکم نبوده یا جعل حکم طریقى بوده و تحقیق این مسئله در بحث اجزاء بیان شده که ...» (٥).

ص: ٣٨٤

١- فاذا قامت البراءة الشرعیه فی الشبهه الحکمیة علی عدم وجوب شیء او عدم جزئیه او عدم شرطیه لعباده او لمعامله ثم انكشف الخلاف و تبدل الاجتهاد الاول الى اجتهاد جدید قد ادى الى وجوبه او جزئیه او شرطیه لم نحتج الى الاعاده او القضاء فی العباده او الى تکرار السبب فی المعامله (و الظاهر) ان السر فی نظره هو حکومه دلیل البراءه علی دلیل الواقع او علی ادله الاجزاء و الشرائط فلا یبقی وجوب و لا- جزئیه و لا- شرطیه فی حال الجهل ابدا فلا اعاده و لا قضاء و لا تکرار السبب (و قد استفید) حکومه دلیل البراءه من کلام المصنف فی الاقل و الاکثر الارتباطین قبل الشروع فی التنبیه علی امور بل صرح فی بحث الاجزاء... (هذا كله فی البراءة النقلیه) و مثلها استصحاب العدم. (و اما استصحاب الوجود) ... ر. ک: عنایه الاصول ٦/ ٢٠٣.

٢- و قد ظهر لك من تقسیم المصنف مبنی الرأى السابق الى القطع و الطرق و الاصول انه ليس الامر كما صنعه غير واحد من الاصولیین من جعل هذه المسأله من جزئیات مسأله الاجزاء فان هذه المسأله اعم من مسأله الاجزاء فان موضوعها كفايه الامر و امثاله فهی مختصه بما كان هناك امر و طلب و موضوع مسألتنا تبدل رأی المجتهد الى ما یخالفه فی ای مسأله كانت من العبادات بالمعنى الاخص او المعاملات او الايقاعات او الاحكام. ر. ک: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی ٢/ ٣٥٧.

٣- به خلاف اینکه قائل شویم، امارات از باب طریقیّت، معتبرند که شرحش را اخیرا بیان کردیم.

٤- و نیازی به اعاده یا قضا نیست.

٥- ر. ک: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوينی ٢/ ٣٥٢.

فی التقلید و هو أخذ (۱) قول الغير و رأیه للعمل به فی الفرعیات، أو للالتزام به فی الاعتقادات تعبدًا، بلا مطالبه (۲) دلیل علی رأیه [۱].

- شرح :

فصل: تقلید

اشاره

تذکر: تحقیق اکثر مطالب این فصل در بحث، اجزاء بیان شده است (۳).

احکام تقلید

[۱]- محل اصلی این بحث در علم فقه است که مبسوطا درباره اش بحث می کنند لکن استطرادا در پایان علم اصول از آن بحث شده.

در این فصل درباره معنای تقلید و ادله جواز آن بحث می نمائیم.

معنای لغوی تقلید:

«هو تعلیق القلاده و نحوها فی العنق و ذکر بعض اللغویین معنی آخر للتقلید (فقال) و قلده فی کذا ای تبعه من غیر تأمل و لا نظر...» (۴).

علامه طریحی در مجمع البحرین، تقلید را چنین معنا کرده اند: «و قلده قلاده: جعلتها فی عنقه و فی حدیث الخلافه: فقلدها رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم علیا علیه السلام، ای الزمه بها، ای: جعلها

ص: ۳۸۵

۱- الاخذ هنا بمعنى القبول كما قيل في تفسير قوله تعالى وَ يَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ ای یقبلها و یؤیده

۲- بلا مطالبه دلیل علی رأیه الخ ظرف مستقر فی محل النصب علی الحالیه للعمل فالمعنی ان التقلید هو الاخذ المذكور حال کونه حاصلًا بغير دلیل علی القول بحیث لو سألہ احد عن وجه هذا الالتزام و الرأی علله بان قول فلان من دون ان یستند الی خصوص دلیل او عموم یکون جامعًا قریبًا للمورد و لا ینافی ذلك استناده الی دلیل عام علی اعتبار قول المفتی و حجیه فتواه و هو ان هذا مما قاله المفتی و كلما قاله المفتی فهو حکم الله فی حقی و کیف کان یرجى بهذا القید الاخذ بقول الغير بدلیل علیه

- بالخصوص كأخذ الفقيه المتأخر بقول الفقيه المتقدم لمساعدته دليل عليه حيث ان هذا اخذ بقول الغير لا- لانه قول الغير بل لمساعدته الدليل عليه. «منه دام ظله» [ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ٢ / ٣٥٨.
- ٣- ر. ك: ايضاح الكفايه ٢ / ١٥٩ - ١٠٦.
- ٤- ر. ك: عنايه الاصول ٦ / ٢١٣.

فی رقبته و ولّاه امرها...»(۱).

معنای اصطلاحی تقلید:

معانی متعددی برای آن ذکر شده: «منها انه العمل بقول الغير.

و منها انه الاخذ بفتوى الغير للعمل به. و منها انه الالتزام بالعمل بفتوى الغير و ان لم يعمل، بل و ان لم يأخذ...»(۲).

فقيه عظیم الشان صاحب عروه الوثقی - سید کاظم طباطبائی قدس سره - هم تقلید را چنین معنا کرده اند: «التقلید هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معین و ان لم يعمل بعد بل و لو لم يأخذ فتواه فاذا اخذ رسالته و التزم بالعمل بها فیها کفی فی تحقق التقلید»(۳).

تعریف مصنف رحمه الله:

تقلید، عبارت است از اینکه: قول و رأی غیر را تعبدا- و بلا مطالبه دلیل - اخذ نمائیم تا در «فرعیات»(۴) به آن عمل نمائیم.

نتیجه: اگر کسی رساله عملیه فلان مجتهد را اخذ و مسائلش را یاد بگیرد تا در وقت لزوم به آن عمل نماید، تقلید، محقق می شود اما چنانچه رساله ای را تهیه کند تا وقتی فتاوی آن مجتهد را برای عمل یاد نگیرد، تقلید، محقق نمی شود.

معنای تقلید در «اعتقادیات»(۵) هم این است که قول و رأی غیر را تعبدا و بدون دلیل اخذ نمائیم تا به آن ملتزم شویم.

ص: ۳۸۶

-
- ۱- ر. ک: مجمع البحرين ۳ / ۱۳۲.
 - ۲- ر. ک: مصباح الاصول ۳ / ۴۴۷.
 - ۳- ر. ک: عروه الوثقی بحث تقلید، مسأله ۸.
 - ۴- ... التي تتعلق باعمال الجوارح. ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۴۸۶.
 - ۵- المراد بها الامور الاعتقادیه التي لا يكون المطلوب فيها المعرفه و الا فلا سبيل للتقلید فیما يجب معرفته كالتوحد و النبوه و الامامه و المعاد. ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۴۸۶.

و لا یخفی أنه لا وجه لتفسیره بنفس العمل، ضروره سبقه علیه، و إلا كان بلا تقلید، فافهم (۱) [۱].

ثم إنه لا- یدهب علیک أن جواز التقلید و رجوع الجاهل الی العالم فی الجملة، یكون بدیها جبلیا فطریا لا یحتاج إلی دلیل، و إلا لزم سدّ باب العلم به علی العامی مطلقا (۲).

- شرح :

[۱]- بعضی در مقام تعریف تقلید گفته اند: تقلید «عمل» به فتوای غیر است، مثلا صاحب معالم قدّس سرّه چنین فرموده اند: «التقلید هو العمل بقول الغیر من غیر حجه...» (۳) و از علامه قدّس سرّه در کتاب نهاییه چنین نقل شده: «ان التقلید هو العمل بقول الغیر من غیر حجه معلومه» (۴).

مصنّف رحمه الله: وجهی برای تعریف و تفسیر تقلید به نفس عمل نیست زیرا تقلید باید سابق بر عمل، و عمل مستند به تقلید باشد یعنی: عمل را «عن تقلید» انجام دهند (۵) پس اگر نفس عمل، تقلید باشد، لازمه اش این است که آن عمل اول «بلا تقلید» باشد (۶) زیرا بعد از آن عمل اول، تقلید، محقق می شود.

ص: ۳۸۷

۱- لعله اشاره الی: انه لا دلیل علی اعتبار ازید من تطبیق العمل علی فتوی المجتهد فی تحقق التقلید فان ادلته لا تدل علی ازید من ذلك لانه یحصل بهذا النحو الامن من تبعه التکلیف المنجز. نعم لا بد فی التقلید بهذا المعنی من تعلم الفتوی قبل الشروع فی العمل لیتحقق العمل بمطابقه العمل للرأی فالقول بكون التقلید نفس العمل قریب جدا ... مضافا الی «ان العمل عن تقلید» لم یرد فی آیه و لا روایه حتی یلزم الاخذ بظاهره بعد تسلیم الظهور ر. ک: منتهی الدراییه ۸ / ۴۸۹

۲- الظاهر ان قوله «مطلقا» اشاره الی عدم الفرق فی العامی بین ان یكون عامیا بحتا لا حظّ له من العلم اصلا او كان له حظ من العلم فی الجملة و لم یبلغ درجه الاجتهاد. ر. ک: عنایه الاصول ۶ / ۲۱۹.

۳- ر. ک: معالم الاصول ۲۳۶.

۴- ر. ک: منتهی الدراییه ۸ / ۴۸۷.

۵- به عبارت دیگر: «عمل» یا مستند به تقلید است یا اجتهاد و یا احتیاط پس اگر تقلید به نفس عمل، محقق شود، لازمه اش این است که آن عمل اول «بلا تقلید» باشد.

۶- «و این مسئله منافات ندارد با آنچه مشهور است که اگر عمل عامی با فتوای مجتهد زمان خودش موافق باشد، صحیح است گرچه تقلید نکرده باشد زیرا ممکن است مجرد موافقت عمل مقلد با رأی مجتهد، تقلید نباشد لکن چون وجوب تقلید و اجتهاد، طریقی است لهذا اگر عمل، موافق واقع بشود صحیح است و لو ملتفت طریق نشده باشد». ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲ / ۳۵۲.

غالبا، لعجزه عن معرفه ما دلّ عليه كتابا و سنّه، و لا يجوز التقليد فيه أيضا، و إلا لدار أو تسلسل [۱].

بل هذه هي العمده في أدلته، و أغلب ما عداه قابل للمناقشه لبعده تحصیل الإجماع في مثل هذه المسأله، مما يمكن أن يكون القول فيه لأجل كونه من الأمور الفطريه الارتكازيه، و المنقول منه غير حجه في مثلها، و لو قيل بحجيتها في غيرها، لو هنه

- شرح :

ادله جواز تقليد

اشاره

[۱]- اصل رجوع جاهل به عالم و جواز (۱) تقليد- «في الجملة» (۲)- از بديهيات، فطريات و ذاتيات انسان است و نیازی به دليل ديگر ندارد بلکه نفس عقل و فطرت آدمی حکم می کند که جاهل باید از عالم سؤال کند (۳) و الا- اگر جواز تقليد، بديهی و فطری نباشد- غالبا (۴) نسبت به عوام، مستلزم سد باب علم است زیرا عوام نمی توانند با دليل قطعی، علم به جواز تقليد پیدا کنند تا نتیجتا «عن علم» تقليد نمایند.

سؤال: آیا عوام در جواز تقليد می توانند، تقليد نمایند مثلا ابتدا نسبت به اصل جواز تقليد از مجتهدي تقليد کنند، بعد از محقق شدن تقليد، در بقيه احکام از آن مجتهد یا مجتهد ديگر تقليد نمایند؟

ص: ۳۸۸

۱- بمعناه الاعم الشامل للوجوب في قبال القول بحرمة التقليد ... ر. ك: منتهی الدرایه ۸ / ۴۹۸.

۲- ... و المقصود بقوله: «في الجملة» اثبات فطريه جواز رجوع الجاهل الى العالم في ظرف اجتماع الشرائط في المجتهد فلا يكون الرجوع الى الفاسق او المتجزى او الصبي فطريا بديهيا ... ر. ك: منتهی الدرایه ۸ / ۴۹۸.

۳- «بلکه اطفال از باب حکم طبيعت از ابوين خود، مجهولات را سؤال می نمایند». ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينی ۲ / ۳۵۳.

۴- الظاهر انه اشاره الى ما قد يتفق للمقلد من ان يكون خبيراً في خصوص جواز التقليد عالماً بادلته بصيراً على مدرکه مجتهداً فيه غير مقلد فان مثل هذا المقلد اذا لم يكن رجوعه الى العالم بديهياً جبلياً فطرياً له لم يلزم سد باب العلم بجواز التقليد عليه بعد فرض اطلاعه على ادلته و مدارکه مما سيأتي من الآيات و الروايات جميعاً. ر. ك: عنایه الاصول ۶ / ۲۱۹.

بذلك. و منه قد انقدح إمكان القدح في دعوى كونه من ضروريات الدين، لاحتمال أن يكون من ضروريات العقل و فطرياته لا من ضرورياته، و كذا القدح في دعوى سيره المتدينين [١].

- شرح :

جواب: خیر! زیرا اگر در جواز تقلید هم تقلید کنند، مستلزم «دور، یا تسلسل» (١) است.

[١]- مهم ترین دلیل بر جواز تقلید، جبلی و فطری بودن آن است و سائر ادله، قابل مناقشه است مگر اخبار که بزودی درباره آن هم بحث می نمائیم.

وجوهی که ممکن است بر جواز تقلید به آن ها استناد شود، عبارتند از:

١- اجماع:

اشاره

در این زمینه به نقل بعضی از اقوال علما می پردازیم:

محقق قدس سرّه در معارج الاصول چنین فرموده اند: «يجوز للعامی العمل بفتوی العالم فی الاحکام الشرعیه ... لنا اتفاق علماء الاعصار علی الاذن للعوام فی العمل بفتوی العلماء من غیر تناکر و قد ثبت ان اجماع اهل کل عصر حجه» (٢).

شیخ طوسی قدس سرّه بعد از اشاره به ادله مسئله فرموده اند: «لکن العمده من هذه الادله الاجماع و السنه» (٣).

محقق قمی قدس سرّه در قوانین چنین فرموده اند: «... و صرح بالاجماع السيد المرتضى رحمه الله و غيره من علماء الخاصة و العامه ...» (٤).

ردّ اجماع:

اگر بگوئید اجماع مذکور «محصل» است، پاسخ یا اشکال ما این است که:

می دانید وجه حجیت اجماع، کاشفیت از قول معصوم علیه السلام هست و تحقق این امر در

- ١- لان هذه المسأله من المسائل المشكوكه فان ثبت جواز الرجوع فى جميع تلك المسائل - التى من جملتها نفسها- بجوازه فيها لزم تقدم الشىء على نفسه و إن ثبت جوازه فى غيرها بجواز التقليد فيها فلا بدّ- حينئذ- من رجوع آخر ... و هكذا و يلزم التسلسل ... «مشكينى رحمه الله» ر. ك: كفايه الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكينى ٢ / ٤٣٥.
- ٢- ر. ك: معارج الاصول ١٩٧.
- ٣- ر. ك: رساله الاجتهاد و التقليد، صفحه ٤٨.
- ٤- ر. ك: عنايه الاصول ٦ / ٢٢٠.

ما نحن فیه در غایت اشکال است زیرا محتمل است که مستند مجمعین، همان فطریّت و جبلیّت مسئله باشد که توضیح دادیم لذا می گوئیم هنگامی که اجماع، «مدرکی» شد، حجیت و کاشفیت ندارد.

«اجماع منقول» هم - که دیگران برای ما نقل می کنند - مطلقاً حجیت ندارد و برفرض که در غیر محل بحث، قائل به حجیت آن شویم در ما نحن فیه به خاطر خصوصیتی که مطرح است نمی توان گفت اجماع منقول، معتبر است و آن خصوصیت، این است که:

احتمال می دهیم، مدرک مجمعین، همان فطریّت و جبلیّت مسئله باشد.

۲- ضرورت دین:

اشاره

ممکن است کسی بگوید: همان طور که وجوب نماز از ضروریات دین است، جواز تقلید هم از ضروریات دین می باشد پس ضرورت دین، دال بر جواز تقلید است.

ردّ ضرورت:

از اینکه گفتیم: مسئله، مورد حکم عقل و از فطریات است و اجماع در آن، حجت نیست، واضح شد که جواز تقلید از ضروریات دین نیست بلکه اگر احتمال ضرورتی، مطرح باشد از ضروریات عقل است و احتمال این مطلب کفایت می نماید در منع ضروری بودن دین.

قوله: «و کذا القدح (۱) فی دعوی السیره المتدینین».

۳- سیره متشرعه:

اشاره

سیره متدینین بر این مستمر است که در مسائل فرعیّه تقلید می کردند پس با سیره می توان جواز تقلید را ثابت کرد.

ص: ۳۹۰

۱- بل لا- قدح فی دعوی السیره المتدینین فان احتمال ان سیرتهم لاجل کون رجوع الجاهل الی العالم من الامور الفطریه الارتکازیه او من ضروریات العقل و فطریاته علی اختلاف تعبیر المصنف مما لا یکاد یغیر بالسیره و ان اضّر بالاجماع قطعاً و

السرف فى ذلك» ان الاجماع اتفاق قولى فاذا اءمئل كون المءءرك لاقوالهم غير رأى الامام عليه السّلام فلا ءءبه له بءلاف السيره فانها عمل ءارءى فاذا كان عملهم مءصلا بزمان الامام عليه السّلام و لم يردعهم المعصوم كشف ذلك عن رضائه بفعلمهم فىكون ءءه قهرا على كل ءال. ر. ك: عناية الاصول ٦ / ٢٢١.

و اما الآيات، فلعدم دلالة آية النفر و السؤال على جوازه، لقوه احتمال أن يكون الإرجاع لتحصيل العلم لا الأخذ تعبدا، مع أن المسئول في آية السؤال هم أهل الكتاب كما هو ظاهرها(١)، أو أهل بيت العصمة الأطهار كما فسّر به في الأخبار [١].

- شرح :

ردّ سیره:

ممکن است سیره مذکور، مستند به فطری و ضروری بودن جواز تقلید باشد(٢) نه اینکه ناشی از امضا یا تقریر معصوم علیه السلام باشد پس سیره هم مردود است.

[١]

٤: آیات:

اشاره

به دو آیه بر جواز تقلید استدلال شده:

الف: آیه نفر:

«وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»(٣).

ب: آیه سؤال:

«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»(٤).

نحوه استدلال به آیه نفر و آیه سؤال(٥) و ایراد به آن تقریبا شبیه استدلال به آن دو بر حجیت خبر واحد است که قبلا(٦) درباره اش بحث کرده ایم.

ص: ٣٩١

- ١- هذا الاستظهار لا بد ان يكون من جهة اطلاق «الذكر» على التوراه فى قوله تعالى: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ» و اهل الذكر ح هم اُخبار اليهود او لزعم ان المخاطبين هم عوام اليهود فالشاهد عليه هو السياق. ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٥١٥.
- ٢- يعنى: سيره عقلا «بما هم عقلاء» بر جواز تقليد، مستمر است نه سيره متدينين.
- ٣- سورة توبه، آيه ١٢٢.
- ٤- سورة نحل آيه ٤٣.
- ٥- وقد استدل بالآيتين الشريفتين صاحب الفصول ... قال فى الفصول و لعموم قوله تعالى فَسَيَكُونُ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* بناء على ان المراد باهل الذكر اهل القرآن من العلماء كما نص عليه جماعه و قد مرّ الكلام فيه يعنى به فى حجه خبر الواحد (قال) و لقوله تعالى فى آيه النفر وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ الشامل للإنذار بطريق الفتوى ايضا. ر. ك: عنايه الاصول ٦ / ٢٢٢.
- ٦- ر. ك: ايضاح الكفايه ٤ / ٣٢٦ و ٣١٠.

مناقشه مشترکی که نسبت به استدلال به دو آیه مذکوره، مطرح می باشد، این است که: آیتین مذکورترین دال بر جواز اخذ قول مجتهد «تعبدا» و بدون دلیل نیست بلکه محتمل است آن «ارجاع» به ملاحظه تحصیل علم باشد (۱). یعنی بر کسانی که نفر و تحصیل علم نموده اند، واجب است، انذار کنند، واجبات و محرمات را بیان نمایند، این فقیه بگوید، آن فقیه بگوید و نتیجتا برای شنونده، علم حاصل شود و طبق قطع خود عمل نماید نه اینکه تعبدا قول او را بپذیرد و تقلید نماید.

مناقشه ای که مخصوص آیه سؤال می باشد: مقصود از اهل ذکر به حسب سیاق آیه و بعضی از روایات (۲)، علماء یهود است که به یهود و نصاری خطاب شده به علماء خود مراجعه کنید و ببینید در کتاب ها راجع به پیغمبر خاتم صلی الله علیه و آله و سلم چه خصوصیات و علائمی ذکر شده.

البته روایاتی هم داریم که اهل ذکر را به ائمه علیه السلام تفسیر کرده اند (۳).

نتیجه: آیه شریفه، ارتباطی به حجیت قول عالم و جواز رجوع به او ندارد.

ص: ۳۹۲

۱- «ظاهر فسئلوا أهل الذکر (إن کنتم لا تعلمون)* این است: شما که نمی دانید، سؤال کنید تا عدم العلم شما به علم و یقین مبدل شود نه اینکه از اهل ذکر سؤال کنید و تعبدا- و لو علم حاصل نشود- آن را بپذیرید و الا اگر بعد از سؤال، همان عدم العلم باقی باشد، اثری در آن سؤال نیست و آیه شریفه، دلالت بر وجوب سؤال نمی کند». ر. ک: ایضاح الکفایه ۴/۳۲۷.

۲- ... ثانیها ان المراد باهل الذکر اهل الکتاب ای فسئلوا اهل التوراه و الانجیل ان کنتم لا تعلمون (قال) عن ابن عباس و مجاهد و (قال) فی الموضع الثانی من موضعی الآیه عن الحسن و قتاده.

۳- ... ثالثها ان المراد بهم اهل القرآن لان الذکر هو القرآن (قال) عن ابن زید (ثم قال) و یقرب منه ما رواه جابر و محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام انه قال نحن اهل الذکر و قد سمی الله رسوله ذکرا فی قوله ذکرا رسولا- یعنی به فی سوره الطلاق (و قال) ایضا فی الموضع الثانی فروی عن علی علیه السلام انه قال نحن اهل الذکر. ر. ک: عنایه الاصول ۶/۲۲۵.

نعم لا- بأس بدلاله الأخبار عليه بالمطابقه أو الملازمه، حيث دلّ بعضها على وجوب اتباع قول العلماء، و بعضها على أن للعوام تقليد العلماء، و بعضها على جواز الإفتاء مفهوما مثل ما دلّ على المنع عن الفتوى بغير علم، أو منطوقا مثل ما دلّ على إظهاره عليه السلام المحبه لأن يرى في أصحابه من يفتي الناس بالحلال و الحرام [١].

- شرح :

اخبار دال بر جواز تقليد [١]-

٥: اخبار:

اشاره

مستفاد از عبارت مصنف، این است که آن اخبار، چهار طایفه است دو گروهش «بالمطابقه» دال بر جواز تقليد است و دو دسته دیگرش «بالالتزام» دال بر مدعا می باشد که اینک به نقد و بررسی آن ها می پردازیم:

الف: اخبار دال بر وجوب اتباع قول علما:

الف: اخبار (١) دال بر وجوب اتباع قول علما:

١- «عن اسحاق بن يعقوب قال: سألت محمّد بن عثمان العمرى أن يوصل لي كتابا قد سألت فيه عن مسائل اشكلت عليّ فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام ... و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواه حديثنا فانهم حجتي عليكم و أنا حجة الله ...» (٢).

٢- «... عن عنوان البصرى عن ابى عبد الله جعفر بن محمد عليهما السلام يقول فيه: سل العلماء ما جهلت و اياك ان تسألهم تعتتا و تجربه و اياك ان تعمل برأيك شيئا ...» (٣).

ص: ٣٩٣

١- و هي روايات كثيره قد دل بعضها على وجوب اتباع قول العلماء عموما. و بعضها على اتباع قول اشخاص معينين و نحن نعلم من الخارج انه لا وجه لاتباع كلامهم الا كونهم من العلماء بالحلال و الحرام. ر. ك: عنايه الاصول ٦/ ٢٢٦.

٢- الف: ر. ك: وسائل الشيعه ج ١٨ باب ١١ از ابواب صفات قاضى حديث ٩ صفحه ١٠١. ب: ... و تقريب الاستدلال بهذا الحديث الشريف ان رواه احاديثهم الذين هم حجتهم علينا هم العلماء بحلالهم و حرامهم فاذا وجب الرجوع اليهم فقد وجب

الرجوع الى العلماء بحلالهم و حرامهم. ر. ك: عنايه الاصول ٢٢٧ /٦.
٣- ر. ك: وسائل الشيعه ج ١٨ باب ١٢ از ابواب صفات قاضى حديث ٥٤ ص ١٢٧.

ب: بعضی از اخبار دلالت دارند که عوام باید از علماء تقلید نمایند

ب: بعضی از اخبار (۱) دلالت دارند که عوام باید از علماء تقلید نمایند

مانند این روایت:

احمد بن علی بن ابی طالب الطبرسی فی الاحتجاج عن ابی محمد العسکری علیه السّلام فی قوله تعالی: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» قال هذه لقوم اليهود... فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه و ذلك لا- يكون الا- بعض فقهاء الشيعة لا- كلهم فان من ركب من القبائح و الفواحش مراكب علماء العامه فلا تقبلوا منهم عنا شيئا و لا كرامه... (۲).

تذکر: روایت مذکور «بالمطابقه» دال بر جواز (۳) تقلید است.

ج: اخباری که «مفهوما» دال بر جواز افتاء هست:

گروهی از اخبار منطوقا از افتاء «بغیر علم» نهی نموده اند که نتیجتا مفهوما دال بر جواز افتاء «عن علم» می باشند و بدیهی است که عرفا جواز افتاء با جواز تقلید ملازمه دارد. از جمله آن روایات:

۱- «محمد بن یعقوب... عن ابی عبيده قال: قال ابو جعفر عليه السّلام من افتى الناس بغیر علم و لا هدی من الله لعنته ملائکه الرحمه و ملائکه العذاب و لحقه وزر من عمل بفتیاه» (۴).

۲- «... عن مفضل بن مزید [یزید] قال: قال ابو عبد الله عليه السّلام: أنهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال: أنهاك ان تدین الله بالباطل و تفتی الناس بما لا تعلم» (۵).

۳- «... فی تحف العقول عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم قال: من افتى الناس بغیر علم فليتبوا مقعده من النار» (۶).

ص: ۳۹۴

۱- و هی روایه واحده قد رواها فی الوسائل... ر. ک: عنایه الاصول ۶ / ۲۲۹.

۲- ر. ک: وسائل الشیعه ج ۱۸ باب ۱۰ از ابواب صفات قاضی حدیث ۲۰ ص ۹۴.

۳- ... لقوله علیه السلام: «فللعوام ان يقلدوه» فان اللام نص فی افاده اصل الجواز. ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۵۲۰.

۴- ر. ک: وسائل الشیعه ج ۱۸ باب ۴ از ابواب صفات قاضی حدیث ۱ ص ۹.

۵- ر. ک: وسائل الشیعه ج ۱۸ باب ۴ از ابواب صفات قاضی حدیث ۲ ص ۱۰.

۶- ر. ک: وسائل الشیعه ج ۱۸ باب ۴ از ابواب صفات قاضی حدیث ۳۳ ص ۱۶.

لا يقال: إن مجرد إظهار الفتوى للغير لا يدل على جواز أخذه واتباعه [١].

- شرح :

د: اخباری که منطوقاً دال بر جواز افتا هست:

منطوق بعضی از اخبار، دال بر جواز افتا می باشد که نتیجتاً بالملازمه دال بر جواز تقلید- ای عمل العامی بفتوی الفقیه- می باشد از جمله آن روایات:

١- در رجال نجاشی در شرح حال آبان بن تغلب چنین آمده: «و قال له ابو جعفر عليه السّلام اجلس في مسجد المدينة و أفت الناس فاني أحب ان يري في شيعتي مثلك» (١).

٢- «... معاذ بن مسلم النحوى عن ابى عبد الله عليه السّلام قال: بلغنى انك تقعد فى الجامع فتفتى الناس؟ قلت نعم و أردت ان أسألك عن ذلك قبل ان اخرج، انى اقعده فى المسجد فيجىء الرجل فيسألنى عن الشىء فاذا عرفته بالخلاف لكم اخبرته بما يفعلون و يجىء الرجل أعرفه بمودّتكم و حبكم فاخبره بما جاء عنكم و يجىء الرجل لا اعرفه و لا ادرى من هو فاقول: جاء عن فلان كذا و جاء عن فلان كذا فادخل قولكم فيما بين ذلك فقال لى: اصنع كذا فاني كذا أصنع» (٢).

٣- «... و مثل ما رواه فى الباب المذكور عن نهج البلاغه قال عليه السّلام فيما كتب الى قثم بن عباس و اجلس لهم العصرين فأفت للمستفتى و علمّ الجاهل و ذاكر العالم» (٣).

[١]- اشكال (٤): مجرد اظهار فتوا و امر به افتاء- که از اخبار مذکور استفاده شد- دال بر قبول تبعدى آن نیست كما اینکه در اخبار و آیات، امر به بیان حق و اظهار

ص: ٣٩٥

١- ر. ک: رجال نجاشی ص ٧.

٢- ر. ک: وسائل الشیعه ج ١٨ از ابواب صفات قاضی باب ١١ حدیث ٣٦ ص ١٠٨.

٣- ر. ک: عنایه الاصول ٦/ ٢٣٤.

٤- ایراد مذکور، نسبت به دو طایفه اخیر از روایات- یعنی: گروه ج و د- که دلالت بر جواز تقلید دارند، می باشد نه گروه «الف و ب».

فإنه يقال: إن الملازمه (١) العرفيه بين جواز الافتاء و جواز اتباعه واضحه، و هذا غير وجوب اظهار الحق و الواقع، حيث لا ملازمه بينه و بين وجوب أخذه تعبدا، فافهم و تأمل [١].

- شرح :

واقع شده اما دال بر قبول تعبدی حق نیست (٢) بلکه به لحاظ این است که تمام افراد (٣)، حق را بیان و اظهار نمایند تا برای مردم «قطع» حاصل شود و آن را بپذیرند.

[١]- جواب: بین مسأله جواز افتاء و اظهار حق، فرق واضحه، محقق است زیرا حق و واقعیات- از قبیل نبوت و امامت- از اموری هست که غالبا تحصیل علم، نسبت به آن ها ممکن است زیرا کثرت عدد مظهرین حق، موجب علم به واقع می شود به خلاف احکام فرعیه- که مورد فتوا هست- زیرا اگر امر به افتاء به لحاظ این باشد که برای سائل و مقلد «قطع» حاصل شود، غالبا به آن نحو نیست و نتیجتا امر به افتاء لغو می شود لذا می گوئیم: امر به افتاء و اظهار محبت نسبت به آن، با قبول تعبدی آن، ملازمه دارد به خلاف اظهار حق و واقع.

قوله: «افهم و تأمل» (٤).

ص: ٣٩٦

١- و الظاهر ان وجه الملازمه العرفيه بين جواز الافتاء و جواز اتباعه مطلقا و عدم الملازمه كذلك بين وجوب اظهار الحق و الواقع و وجوب اخذهما مطلقا ان الفتوى هي إخبار عن حدس و نظر و عن اجتهاد و استنباط و هذا مما لا يوجب العلم غالبا للعامي الا- نادرا فلو اختص حجه قول المفتي بما اذا حصل العلم منه كان الامر بالإفتاء لغوا جدا و هذا بخلاف اظهار الحق و الواقع فانه إخبار عن حسّ و عيان و عن شهود و وجدان و هو في الاغلب مما يوجب العلم و اليقين فلو اختص حجه قول المظهر للحق و الواقع بما اذا حصل العلم منه لم يكن الامر باظهار الحق و الواقع لغوا جدا فتأمل جيدا. ر. ك: عنایه الاصول ٦ / ٢٣٧.

٢- به عبارت دیگر: بین جواز افتاء و اتباع آن، ملازمه نیست.

٣- یعنی: کسانی که نفر و تحصیل علم نموده اند و ...

٤- کی لا تتوهم ان مدلول الأخبار الداله على اعتبار الفتوى هو مدلول آیتی النفر و السؤال حيث يكون ظاهرهما ارجاع الجاهل الى العالم لتحصيل العلم بالواقع لا لقبول قوله تعبدا. ر. ك: منتهی الدرایه ٨ / ٥٢٥.

تذكر: توجه شما را در بحث ادله جواز تقليد به مطلبی از كتاب عنایه الاصول جلب می نمائیم:

الكلام حول الاستدلال بدليل الانسداد على جواز التقليد

... ثم ان هذا كله تمام الكلام فيما ذكره المصنف من ادله التقليد و قد بقى منها دليل واحد لم يذكره و هو دليل الانسداد المركب من مقدمات عديدة و قد اشار الى بعضها صاحب الفصول و الى بعضها المحقق القمي و الى اكثرها الشيخ اعلى الله مقامه في رسالته المستقلة.

... و كيف كان ملخص الكلام في تقرير دليل الانسداد هاهنا انه مركب من مقدمات.

«الاولى» القطع ببقاء التكليف و الاحكام الشرعيه.

«الثانيه» انسداد باب العلم و العلمى باغلبها لغير المجتهد.

و قد اشار الى هاتين المقدمتين صاحب الفصول في كلامه المتقدم.

«الثالثه» ان فتح باب العلم او العلمى بالتكاليف للعامى بتحصيل الاجتهاد و اكتساب طريقه الاستنباط مستلزم للعسر و الحرج الشديد بل مستلزم لاختلال النظام و قد اشار الى هذه المقدمه المحقق القمي.

«الرابعه» ان الاحتياط في المسائل الشرعيه باتيان محتمل الوجوب و ترك محتمل الحرمة مستلزم للعسر ايضا و قد اشار الى هذه المقدمه الرابعه مع الاولى و الثانيه الشيخ اعلى الله مقامه في كلامه المتقدم فقها يتعين للعامى من بعد هذه المقدمات الاربع بتمامها العمل بفتوى المجتهد الجامع للشرائط لا تحصيل الاجتهاد و لا العمل بالاحتياط.

«اقول»: ان المقدمه الاولى بل و الثانيه ايضا و ان كانت هي مسلمه لا ريب فيها و لكن المقدمه الثالثه قابله للمناقشه جدا فان تحصيل الاجتهاد و اكتساب طريقه الاستنباط ليس هو حرجيا على كل احد فضلا من ان يكون مخلا بالنظام «نعم» تحصيله عند وقوع

و هذه الاخبار على اختلاف مضامينها و تعدد أسانيدها، لا يبعد دعوى القطع بصدور بعضها، فيكون دليلا قاطعا على جواز التقليد، و إن لم يكن كل واحد منها بحجه، فيكون مخصصا لما دل على عدم جواز اتباع غير العلم و الذم على التقليد، من الآيات و الروايات.

قال الله تبارك و تعالى: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (١)** و قوله تعالى: **قَالُوا ...**

إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّهٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ (٢) مع احتمال أن الذم إنما كان على تقليدهم للجاهل، أو في الأصول الاعتقادية التي لا بدّ فيها من اليقين [١].

- شرح :

الواقعه و ان كان هو عسريا بل لعله مستحيل لضيق الوقت و احتياج تحصيله الى صرف مده من العمر و لكن تحصيله للوقائع الآتية ليس عسريا فلو كان الاعتماد في جواز التقليد على هذا الدليل فقط لم يجوز لمن تمكن من تحصيل الاجتهاد للوقائع الآتية من غير عسر عليه و لا - حرج ان يقلد الغير فيها مع ان المدعى هو جوازه مطلقا حتى لمثل هذا الشخص. و اما المقدمه الرابعه فكذلك هي قابله للمناقشه ايضا فان الاحتياط التام في جميع المسائل الشرعيه و ان كان عسريا حرجيا و لكن مجرد الاحتياط و لو في بعض المسائل الشرعيه ليس عسريا حرجيا فلو كان الاعتماد في جواز التقليد على هذا الدليل فقط لم يجوز التقليد الا بعد الاحتياط في جملة من المسائل الشرعيه بمقدار لو جاز عنه لزم العسر و الحرج فعند ذلك كان يجوز التقليد في بقيه المسائل لا مطلقا و لو لم يحتط بعد في شىء منها اصلا مع ان المدعى هو جوازه مطلقا و لو لم يحتط بعد في شىء منها ابدا. ر. ك: عنايه الاصول ٢٣٧ / ٦.

[١]- در بحث ادله جواز تقليد، چهار گروه، روايت، نقل كرديم كه تواتر لفظى

ص: ٣٩٨

١- سوره اسراء: آيه ٣٦

٢- سوره زخرف: آيه ٢٣

نداشت- زیرا الفاظشان مختلف بود- و همچنین فاقد تواتر معنوی بود- زیرا مضمون آن ها مختلف بود- لکن با توجه به اینکه مضمون آن اخبار، مختلف و اسانیدش متعدد می باشد- ضمنا اسناد گروهی از آن ها معتبر می باشد- بعید نیست، نسبت به صدور بعضی از آن ها ادعای قطع نمود و گفت آن اخبار، دارای تواتر اجمالی (۱) هست و نتیجتا بعد از قطعی شدن بعضی از آن اخبار- و لو اجمالا- آن دلیل، نسبت به اصل جواز تقلید، قطعی می شود گرچه تک تک آن ها- و بنفسه- یقینی نباشد.

قوله: «... فیکون مخصّصا لما دل علی عدم جواز اتباع غیر العلم و الذم علی التقلید...».

عبارت مذکور، نتیجه قطع به دلالت بعضی از اخبار دال بر اصل جواز تقلید و شروع در رد ادله عدم جواز تقلید است که اینک به توضیح آن می پردازیم:

فائین به حرمت تقلید

دو گروه، قائل به حرمت تقلید شده اند: ۱- بعضی از قدمای اصحاب و فقهای «حلب»

ص: ۳۹۹

۱- «تواتر اجمالی»: نه در الفاظ خبر تواتر وجود دارد و نه در معنای آن بلکه با اخباری مواجه هستیم که الفاظشان با یکدیگر تفاوت دارد و مفادشان هم مختلف است لکن علم اجمالی داریم که یکی از آن اخبار از معصوم علیه السلام صادر شده ولی آن روایت برای ما مشخص نیست. به طور کلی، تکلیف در تواتر اجمالی چیست؟ مرحوم آقای آخوند می فرمایند: چون یقین داریم که یکی از آن اخبار، از معصوم علیه السلام صادر شده لذا باید قدر مشترک و قدر متیقن بین تمام آن اخبار را اخذ نمود و اضافه بر آن قدر متیقن حجیت ندارد. البته نسبت به قدر متیقن یقین داریم و درعین حال احتمال می دهیم همراه آن قدر متیقن، مطلب اضافه ای هم بوده است. ر. ک: ایضاح الکفایه ۴/ ۲۸۷.

- البته بنا بر آنچه از کلام شهید قدس سرّه استفاده می شود. ۲- جمعی از محدثین که اینک به ترتیب، عبارات بعضی از آن دو گروه را نقل می کنیم:

۱- «سید ابو المکارم ابن زهره» در کتاب غنیه چنین فرموده اند: «فصل لا يجوز للمستفتی تقلید المفتی لان التقليد قبیح و لان الطائفه مجمعه علی انه لا يجوز العمل الا بعلم، و ليس لاحد ان يقول: قیام الدلیل و هو اجماع الطائفه علی وجوب رجوع العامی الی المفتی و العمل بقوله مع جواز الخطاء علیه يؤمنه من الاقدام علی قبیح و یقتضی إسناد عمله الی علم. لانا لا نسلم اجماعها علی العمل بقوله مع جواز الخطاء علیه و هو موضع الخلاف بل انما امروا برجوع العامی الی المفتی فقط فاما العمل بقوله تقلیدا فلا. فان قیل:

فما الفائدة فی رجوعه الیه اذا لم یجز له العمل بقوله؟ قلنا؛ الفائدة فی ذلك ان یصیر له بفتیاه و فتیا غیره من علماء الامامیه سبیل الی العلم باجماعهم فیعمل بالحکم علی یقین یتبین صحه ذلك...» (۱).

۲- محدث جلیل القدر، صاحب کتاب شریف وسائل الشیعه در مواضعی از آن کتاب از جمله در جلد هیجدهم، در باب دهم از ابواب صفات قاضی، بعد از نقل روایت معروف «... فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه ... فللعوام ان یقلدوه»، چنین فرموده اند: «اقول:

التقلید المرخص فیهِ هنا انما هو قبول الروایه لا قبول الرأی و الاجتهاد و الظن و هذا واضح و ذلك لا خلاف فیهِ...».

وجوهی که بر عدم جواز تقلید به آن تمسک شده

اشاره

قائلین به حرمت تقلید به سه وجه تمسک کرده اند:

ص: ۴۰۰

۱- ر. ک: الجوامع الفقهیه، ۴۸۶.

الف: عمومات وارده در کتاب و سنت که از اتباع غیر علم نهی نموده

الف: عمومات وارده در کتاب و سنت (۱) که از اتباع غیر علم نهی نموده

مانند:

«وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...» (۲) یا «وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ الظَّنُّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (۳) - چون فتوای فقیه، مفید علم به حکم واقعی نیست پس قبول آن و عمل به آن، حرام است.

ب: آیاتی از کتاب و «سنت»، دال بر مذمت از تقلید می باشد

اشاره

ب: آیاتی از کتاب و «سنت» (۴)، دال بر مذمت از تقلید می باشد

مانند: «... إنا وجدنا آباءنا على أمهٍ و إنا على آثارهم مقتدون» (۵).

اشکال مشترک، نسبت به دو دلیل مذکور:

ادله جواز تقلید - و رجوع جاهل به عالم - بر عمومات ناهیه از متابعت غیر علم و همچنین ادله ذامه بر تقلید، مقدم (۶) و مخصص آن ها هست.

اشکال مختص دلیل دوم:

«مذمتی که در آیات درباره تقلید، وارد شده، امکان دارد

ص: ۴۰۱

۱- کخبر هشام بن سالم قال: «قلت لابی عبد الله عليه السلام ما حق الله على خلقه؟ قال ان يقولوا ما يعلمون و يكفوا عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه» و نحوها غيرها مما يدل على حرمة متابعه غير العلم و يندرج في عمومه فتوى المجتهد. ر. ك: منتهى الدرايه ۵۲۷ / ۸.

۲- سوره اسراء، آيه ۳۶.

۳- سوره نجم، آيه ۲۸.

۴- كخبر الحسن بن اسحاق عن الرضا عن آباءه «عليهم الصلاه و السلام» قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: من

دان بغير سماع الزمه الله البتة الى الفناء» بتقريب ان التقليد و التعبد برأى المجتهد تدين بغير سماع من النبي او الوصى و مصير هذا التدين الى الفناء فلا بدّ من الاستدلال او قراءه متن الروايه للعامى كما ادعاه بعض المانعين. ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٥٢٧.

٥- سوره زخرف، آيه ٢٢.

٦- ... لكون النسبه بينهما العموم و الخصوص المطلق و مقتضى حمل العام على الخاص - الذى هو من اوضح الجموع العرفيه - تخصيص تلك العمومات بادلته التقليد فالمتحصل حينئذ جواز التقليد بلا اشكال. ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٥٢٨.

و اما قیاس المسائل الفرعیه علی الاصول الاعتقادیه، فی أنه كما لا یجوز التقليد فیها مع الغموض فیها كذلك لا یجوز فیها بالطریق الاولی لسهولة، فباطل(۱)، مع أنه مع الفارق، ضروره أن الاصول الاعتقادیه مسائل معدوده، بخلافها فإنها مما لا تعدّ و لا تحصی، و لا یکاد یتیسر من الاجتهاد فیها فعلا طول العمر إلا للأوحدی فی کلیاتها، كما لا یخفی [۱].

- شرح :

نسبت به اصل تقلید نباشد بلکه به لحاظ تقلید از (آباء) باشد و آن ها هم جاهل بوده اند یا اینکه از علما تقلید نموده اند اما آن علما جامع شرائط نبوده اند بلکه به اخذ رشوه و عدم تدین و رکوب هوی معروف بوده اند- كما اینکه از بعضی نصوص استفاده می شود- یا اینکه آن ها در اصول دین، صفات باری یا نبوت انبیا تقلید می نمودند(۲) و حال آنکه نسبت به اصول دین باید قطع و یقین پیدا کرد.

-[۱]

ج: قیاس مسائل فرعی با اصول اعتقادی:

اشاره

اصول اعتقادی از مسائل مشکل، غامض(۳) و محتاج به براهین عقلی می باشد و عوام غالباً از درک قطعی و یقینی آن ها عاجز می باشند و حق، این است که بتوان در آن مسائل تقلید نمود اما درعین حال از نظر شارع مقدس قطعاً تقلید در آن مسائل، ممنوع است پس در مسائل فرعی که به آن غموضت و اشکال نیست به طریق اولی تقلید ممنوع است.

رد دلیل سوم:

الف: عمل به قیاس در شریعت مقدس، باطل و مردود است پس

ص: ۴۰۲

۱- لیس المدعی مجرد قیاس الفرعیات علی الاصول الاعتقادیه حتی یمنع عنه بانه قیاس بل المدعی اولویه حرمة التقليد فی الفروع من حرمة فی الاصول فلا- بدّ من منع هذه الاولویه لا- الاقتصار علی بطلان القیاس، فالاولی ان یقال ر. ک: منتهی الدرایه ۵۳۰ / ۸.

۲- ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۳۵۴ / ۲.

۳- ... وجه الغموض فیها بالنسبه الی العامی هو عجزه غالباً عن التصدیق بمواد الاقیسه و انها من البدیهیات او المشهورات او

غيرهما و عن الفرق بين البرهان و الخطابه و الجدل و غير ذلك مما يتوقف على البحث و النظر. ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٥٣٠.

إذا علم المقلد اختلاف الأحياء في الفتوى مع اختلافهم في العلم و الفقه، فلا بدّ من الرجوع إلى الأفضل إذا (١) احتمال تعينه، للقطع بحجته و الشك في حجه غيره، و لا- وجه لرجوعه الى الغير في تقليده، إلا- على نحو دائر. نعم لا- بأس برجوعه إليه إذا استقل عقله بالتساوي، و جواز الرجوع إليه أيضا، أو جوّز له الأفضل بعد رجوعه إليه، هذا حال العاجز عن الاجتهاد في تعيين ما هو قضيه الأدله في هذه المسأله [١].

- شرح :

قياس را نمی توان دلیل به حساب آورد.

ب: مقایسه مسائل فرعی، با اصول اعتقادی، یک قیاس «مع الفارق» است زیرا:

مسائلی از اصول دین را که یک نفر، لازم است، بداند، محدود و محدود است- «فالواجب معرفه الاصول الخمسه الاعتقادیه دون كثير من خصوصياتها»- و تحصیل علم، نسبت به آن ها ممکن و سهل است به خلاف مسائل فرعی که فراوان (٢) و اجتهاد درباره آن ها برای بسیاری از مجتهدین تا آخر عمر میسر نمی شود (٣). لذا چگونه می شود که عوام، نسبت به آن ها مکلف به اجتهاد- و تحصیل علم- باشند.

فصل: تقلید از علم

اشاره

[١]- در این فصل در دو مقام بحث می نمائیم:

ص: ٤٠٣

١- قطع بالارتکاز و الجبله او «احتمل تعينه للقطع...» ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ٢ / ٣٦٠.
٢- ... فان في الصلاة وحدها اربعة آلاف مسأله كما قيل و حديث زراره في احكام الحج و سؤاله عنها من الامامين الهمامين عليهما السلام طوال اربعين عاما معروف. اصف الى ذلك كثيرا من المسائل المستحدثه في هذه الاعصار ر. ک: منتهی الدرايه ٨ / ٥٣١.

٣- ... فمثل صاحب الجواهر و ان منحه الله موهبه عظمی و هی تألیف دوره کامله من الفقه الشریف فی مده خمس و عشرين سنه الا ان كثيرا من جزئیات المسائل غیر معنونه فی ذلك الكتاب الشریف كما لا يخفى على المراجع الى هذا الكنز العظيم من الجواهر. ر. ک: منتهی الدرايه ٨ / ٥٣٢.

سؤال: اگر «مقلد» (۱) نسبت به اختلاف فتاویٰ علما و همچنین اختلاف علم (۲) آن‌ها آگاه شد، به حسب حکم عقل در رجوع به مجتهد اعلم یا غیر اعلم، مخیر است یا اینکه باید معینا از مجتهد اعلم تقلید نماید و رجوع به غیر اعلم، جائز نیست (۳)؟

جواب: بدون تردید، به حکم عقل باید از مجتهد اعلم تقلید نماید زیرا قول او یا تعیین او یا تخیرا درباره آن مقلد، حجت است به خلاف قول مجتهد غیر اعلم، زیرا حجیت فتاویٰ او مشکوک است و در چنین مواردی که امر، دایره بین تعیین و تخیر است «عقل» رجوع به غیر اعلم را تجویز نمی‌نماید مگر به نحو «دور» زیرا جواز تقلید در چنین موردی، متوقف بر حجیت قول غیر اعلم است و آن هم متوقف بر حکم عقل به تخیر بین فتاویٰ اعلم و غیر اعلم است و حکم تخیر هم متوقف بر حجیت قول غیر اعلم می‌باشد پس حجیت قول غیر اعلم، متوقف بر تخیر و آن هم متوقف بر حجیت قول او هست نتیجتا تا وقتی مقلد - درباره خودش - احتمال می‌دهد تعیین قول اعلم را، فتوا و قول غیر اعلم برایش حجت نیست مگر اینکه چنان احتمالی ندهد و عقلش در جواز تقلید از آن دو، حکم به تساوی نماید که در واقع، این موضوع، غیر از موضوع اول است زیرا اصلا احتمال تعیین تقلید اعلم را نمی‌دهد و نتیجتا حکم آن فرض هم غیر از حکم فرض اول است و قاعده دوران امر، بین تعیین و تخیر در حق آن مقلد، جاری نیست.

خلاصه: اگر آن مقلد احتمال داد که تقلید اعلم بر او متعین است باید از اعلم تقلید نماید و فتاویٰ مجتهد غیر اعلم درباره او حجت نیست اما اگر از ابتدا چنان احتمالی نداد و عقلش حکم به تساوی بین آن‌ها نمود، تقلید از آن دو، جائز است و همچنین می‌تواند به

ص: ۴۰۴

۱- یعنی: کسی که از رجوع به ادله لفظیه و نقلیه، عاجز است.

۲- یعنی: دانست که فلان مجتهد، نسبت به دیگری افقه و اعلم است.

۳- از آنچه مطرح گشت، معلوم شد که در محل بحث و در موضوع مسأله تقلید، دو امر، معتبر است: الف: علم المقلد باختلاف الفقهاء فی الفضیله. ب: اختلاف العلماء فی الفتوی.

و اما غيره، فقد اختلفوا في جواز تقديم المفضول و عدم جوازه، ذهب بعضهم الى الجواز، و المعروف بين الأصحاب- علي ما قيل- عدمه و هو الأقوى، للأصل، و عدم دليل علي خلافه [١].

- شرح :

مجتهد اعلم رجوع نماید و با اذن او از غير اعلم تقلید کند(١).

-[١]

ب: درباره مجتهد

آنچه را در مقام اول بحث کردیم درباره «مقلد»(٢) بود، اکنون- در مقام ثانی- باید مسئله را نسبت به مجتهد- القادر علی استنباط حکم مسأله تقلید الاعلم- بحث نمود.

علما و مجتهدین به حسب ادله- مطلقا- در جواز تقلید از غیر اعلم اختلاف نموده و دو گروه(٣) شده اند که معروف بین اصحاب، قول به عدم جواز است- و هو الاقوی- و دلیلشان «اصل» می باشد یعنی: وقتی قول اعلم و غیر اعلم، معارضه نمود «اصل» عدم حجیت قول مفضول است زیرا قول غیر اعلم، «مشکوک الحجیت» است نتیجتا عموم ادله ناهیه از غیر اعلم، شاملش می شود اما قول اعلم یا تعیین حجت است یا تخیرا و چاره ای غیر از اجرای اصل مذکور نیست(٤).

ص: ٤٠٥

١- یعنی: به واسطه تقلید و فتوای مجتهد اعلم، جائز است که او از غیر اعلم تقلید نماید.

٢- یعنی: کسی که از رجوع به ادله لفظی و نقلی، عاجز است.

٣-... «احدهما»: عدم جواز تقلید المفضول و تعیین تقلید الافضل و هذا هو المشهور بل المدعی علیه الاجماع. «ثانیهما»: جواز تقلید المفضول و عدم وجوب تقلید الاعلم تعیین و هو خیره جماعه منهم صاحبا القوانین و الفصول. و المصنف قدس سره اختار مذهب المشهور و استدل علیه بالاصل و سیاتی بیانیه. ر. ک: منتهی الدرایه ٨/ ٥٣٧.

٤- زیرا ادله لفظیه تقلید، اطلاق ندارد تا بتوان در تعارض اقوال مجتهدین هم به آن تمسک نمود بلکه آن ادله در مقام بیان اصل تشریح تقلید می باشد.

و لا اطلاق فى أدله التقليد بعد الغض عن نهوضها على مشروعیه أصله، لوضوح (۱) انها إنما تكون بصدد بیان أصل جواز الأخذ بقول العالم لا فى كل حال، من غير تعرض أصلاً لصوره معارضته بقول الفاضل، كما هو شأن سائر الطرق و الأمارات على ما لا يخفى [۱].

- شرح :

[۱]- عبارت مذکور به عنوان بیان برای عبارت قبلی مصنف- یعنی: «و عدم دلیل علی خلافه»- و اشاره به وجوه سه گانه ای هست که با آن بر جواز تقلید غیر اعلم- و مفضول- استدلال شده که اگر آن وجوه، تمام و کامل باشد بر اصل قبلی- یعنی اصالت عدم حجیت فتوای مفضول- حاکم می شود.

وجوهی که بر جواز تقلید از غیر اعلم، به آن استدلال شده

وجه اول:

ادله تقلید- کتابا و سنه- اطلاق ندارد (۲) که حال تعارض اقوال مجتهدین را بیان نماید بلکه در مقام بیان اصل مشروعیت تقلید می باشد. همچنان که سائر طرق و امارات، نسبت به حال معارضه خودشان ساکت هستند مثلاً ادله حجیت خبر واحد «فی الجملة» ناظر بر اعتبار خبر ثقه یا خبر عادل است اما بیانگر حال تعارض یک خبر ثقه با خبر دیگر نیست و لذا هنگام تعارض خبرین، ابتدا به اخبار علاجیه و در مرحله بعد

ص: ۴۰۶

۱- عله للمنع عن اطلاقات ادله التقليد التي تمسك بها القائلون بجواز تقليد المفضول (و قد اخذ هذه العله) من صاحب التقريرات (قال) فى مقام الجواب عن الاطلاقات (ما لفظه): و اما الثانى فلان الاطلاقات المذكوره بعد الغض عن نهوضها على مشروعیه اصل التقليد كما عرفت الوجه فى ذلك فيما مرّ ان هذه الاطلاقات بين اصناف. (ثم ذكر الاصناف الى ان قال) و الظاهر ان هذه الاقسام كلها مسوقه لبيان جواز نفس التقليد من دون ملاحظه امر آخر كقولك فارجع الى الاطباء او الى الطبيب او الى كل من يعالج مثلاً فان المفهوم منها بيان اصل المرجع و اما الواقع المترتبة على هذه الواقعه من وقوع التعارض بين اقوال الاطباء فلا يستفاد منها (انتهى) موضع الحاجه من كلامه رفع مقامه. ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۴۸.

۲- بعد الغض عن نهوض الاطلاقات على مشروعیه اصل جواز التقليد.

و دعوى السيره على الأخذ بفتوى أحد المخالفين فى الفتوى من دون فحص عن علميته مع العلم بأعلميه أحدهما، ممنوعه [١].

و لا عسر فى تقليد الاعلم، لا عليه لأخذ فتاواه من رسائله و كتبه، و لا لمقلديه لذلك أيضا [٢].

- شرح :

به اصل عملى رجوع مى نمائيم.

-[١]

وجه دوم:

سيره اصحاب و متشرعه بر اين، مستقر بوده كه بدون فحص از علميت، به ارباب نظر و مجتهدين رجوع مى نمودند درحالى كه قطع به اختلاف مراتب علمى آن ها داشته اند.

رد سيره: مصنف رحمه الله در رد سيره فقط فرموده اند: «و دعوى السيره ممنوعه»^(١).

-[٢]

وجه سوم:

و جوب اقتصار بر تقليد اعلم «شديدا» موجب عسر^(٢) و حرج مى باشد

ص: ٤٠٧

١- ... ثم (ان جواب المصنف) عن الوجه الثالث هو مجرد المنع عن السيره (و لكن) صاحب التقريرات قد اجاب عنها بنحو ايسر (قال): و اما السيره فالمسلم منها انهم مع عدم علمهم بالاختلاف فى الفتاوى كانوا يرجعون بعضهم الى بعض و اما مع العلم بالاختلاف اجمالا فلا نسلم عدم فحصهم عن الفاضل و عدم رجوعهم اليه فكيف بما اذا علموا بالفضيله و الاختلاف تفصيلا (قال) بل يمكن دعوى ندره الاختلاف بين اصحاب الاثمه ايضا و لا ننكر اصل الاجتهاد فى حقهم بل نقول بالفرق بيننا و بينهم من وجوه اسباب الاختلاف فى حقنا دونهم فان حالهم كما مرّ مرارا حال المقلدين فى امثال زماننا حيث انهم لا يختلفون فى الفتاوى المنقوله عن مجتهدهم فانه كلما يزداد بعد عهدنا عن مشكاه الامامه و مصباح الولايه يزداد الحيره و الاختلاف فينا (انتهى) موضع الحاجه من كلامه رفع مقامه. ر. ك: عنايه الاصول ٦ / ٢٤٩.

٢- ... و وجه العسر امران: «احدهما»: ان جميع المكلفين ليسوا فى بلد المجتهد الفاضل حتى يسهل لهم الرجوع اليه فى كل مسأله فلا بدّ لهم من شدّ الرحال من البلاد البعيده للوصول الى الاعلم و السؤال عنه و من المعلوم ان هذا يوجب العسر الشديد

على المقلدين بل على المجتهد نفسه ايضا، لو لم يكن متعذرا. « ثانيهما»: ان وجوب تقليد الاعلم متوقف على تشخيصه من بين المجتهدين المنتشرين فى البلاد و-- من المعلوم ان تشخيص الاعلم مفهوما و مصداقا من التكاليف العسريه خصوصا تمييز المصداق لتعارض البيئات و اختلاف اهل الخبره مما يوجب تحير عوام المؤمنين فى تكليفهم. و حيث كان منشأ هذا الحرج الزام الشارع بالرجوع الى خصوص الاعلم كان مقتضى حكمه قاعده نفي العسر و الحرج على الادله الاولى عدم وجوبه فيثبت حينئذ جواز تقليد المفضل و هو المطلوب. ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٥٤٥.

و ليس (۱) تشخیص الاعلمیه بأشکل من تشخیص أصل الاجتهاد، مع أن قضیه نفی العسر الاقتصار علی موضع العسر، فیجب فیما لا یلزم منه عسر، فتأمل جيدا [۱].

- شرح :

و حرج در شریعت مقدس، منفی است.

رد وجه سوم: در وجوب اقتصار بر تقلید اعلم، نه عسر و حرج برای مجتهد اعلم (۲)، پیدا می شود و نه عسر و حرجی برای مقلدین در اخذ فتاوی اعلم زیرا او فتاوی خود را در رساله عملیه می نویسد و تمام مقلدین به آن رجوع می نمایند.

[۱]- تشخیص اعلم از غیر اعلم هم تکلیف مشکل و موجب عسر نیست زیرا مقلد در تعیین اصل اجتهاد باید به اهل خبره رجوع نماید پس این مسئله را هم از او سؤال می نماید و چنانچه برای فردی موجب عسر و حرج باشد، تکلیف تقلید از اعلم، از همان

ص: ۴۰۸

-
- ۱- هذا جوابان آخران عن الوجه الرابع من وجوه القائلين بجواز تقليد المفضل: « احدهما»: جواب عن خصوص دعوى العسر على المقلد اذا كان لزومه من ناحيه تشخیص الاعلميه فيجب عنها بان تشخیص الاعلميه ليس بأشکل من تشخیص اصل الاجتهاد و هو جيد متين. « ثانيهما»: جواب عن دعوى العسر على كل من الاعلم و مقلديه اذا كان لزومه من ناحيه الانحصار في الاغلب فيجب عنها بان مقتضى ذلك هو الاقتصار على مورد العسر لا- التعدى منه الى غيره « و عليه» فالفتوى بجواز تقليد المفضل بنحو الاطلاق و لو فى غير مورد العسر هى فى غير محلها و هو جيد متين ايضا ر. ك: عنايه الاصول ۶ / ۲۵۰.
 - ۲- به جهت ابلاغ و رساندن فتاوی خود به مقلدین.

و قد استدلل للمنع أيضا بوجه:

أحدها: نقل الإجماع على تعين تقليد الأفضل.

ثانيها: الأخبار الدالة على ترجيحه مع المعارضه، كما في المقبوله و غيرها، أو على اختياره للحكم بين الناس، كما دلّ عليه المنقول عن أمير المؤمنين عليه السلام: (اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك).

ثالثها: إن قول الأفضل أقرب من غيره جزما، فيجب الأخذ به عند المعارضه عقلا.

و لا يخفى ضعفها:

أما الأول: فلقوه احتمال أن يكون وجه القول بالتعيين للكُلّ أو الجُلّ هو الأصل، فلا مجال لتحصيل الإجماع مع الظفر بالاتفاق، فيكون نقله موهونا، مع عدم حجيه نقله و لو مع عدم وهنه(١).

و أما الثاني: فلأن الترجيح مع المعارضه في مقام الحكومه(٢)، لأجل رفع الخصومه

- شرح :

فرد، مرتفع می شود اما نسبت به بقیه مردم به قوت خودش باقی هست، و به مقداری از مسائل که در آن ها عسر، لازم نیاید باید از آن اعلم، تقلید نمود.

ص: ٤٠٩

١- ای: وهن النقل و قد یحتمل رجوع ضمیر وهنه الی الاجماع المحصل. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی ٢/ ٣٦٢.

٢- و حاصله: وجود الفرق بين القضاء و الافتاء لاین الخصومه لا- ترتفع بالتخیر و لكنه یصح فی مورد المقبوله و اما فی مطلق القضاء- كما هو مورد الخبر الثاني- فلا. و الاولى ان یجاب: اولاً: بان التعدی عن موردهما قیاس فلا یتعدی عن مورد المقبوله الی غیره من موارد القضاء فضلاً عن باب الافتاء و عن مورد الثاني الی باب الافتاء. و ثانياً: عن الاولى: بانه فرق بین موردها و غیره- قضاء كان او افتاء- اذ مورده هو تعارض الحكم و لا- یمکن فیہ التخییر. و عن الثانيه: بانه ظاهر فی الرجحان بقرینه نفوذ قضاء الافضل بالنسبه الی سائر الرعايا فی مقابل قضاء «مالک»، فافهم. مشکینی رحمه الله. ر. ك: كفايه الاصول محشی به حاشیه مشکینی ٢/ ٤٤٠.

التي لا تكاد ترتفع إلا به، لا يستلزم الترجيح في مقام الفتوى، كما لا يخفى [١].

- شرح :

خلاصه: عسر به مقدار خود از مسائل و اشخاص، تکلیف را رفع می نماید نه برای تمام مردم و در تمام مسائل.

ادله وجوب تقلید از اعلم

اشاره

[١]- برای وجوب تقلید از اعلم به سه وجه، تمسک شده، به عبارت دیگر: قائلین به عدم جواز تقلید از غیر اعلم به سه دلیل تمسک کرده اند که اینک به توضیح آن می پردازیم:

١- اجماع:

اشاره

یکی از وجوه سه گانه، نقل اجماع بر تعیین تقلید از مجتهد اعلم می باشد.

تذکر: صاحب عنایه الاصول عبارات علما را در محل بحث، چنین نقل کرده اند:

«... الاول»: الاجماع المنقول صریحا فی کلام المحقق الثانی كما حکاه الارذبیلی عن بعضهم ایضا و ظاهرا فی کلام الشهید الثانی المؤید بنقل عدم الخلاف عند اصحابنا كما ینظر من السید فی الذریعه و البهائی حیث قال و تقلید الافضل معین عندنا و فی المعالم و هو قول الاصحاب الذین وصل الینا کلامهم المعاضده بالشهره المحققه بین الاصحاب و هی الحجه فی مثل المقام الملحق بالفرعیات بل و لا یجوز الاجترار فی الافتاء فی مثل هذه المسأله التي بمنزله الافتاء فی جمیع الفقه بخلاف المنقول من الاصحاب «انتهی» موضع الحاجه من کلامه رفع مقامه (١).

یادآوری: همراه با ذکر هر دلیل - و بدون رعایت ترتیب متن کتاب - پاسخ مصنف را نسبت به آن دلیل بیان می نمائیم.

ردّ اجماع:

در مواردی که عقل، دارای حکم است، اجماع محصّل، حجت نیست «فضلا» از اجماع منقول و «قویا» محتمل است که تمام علما یا اکثر آن ها به خاطر همان

١- ر. ك: عنايه الاصول ٦ / ٢٥١.

اصل و قاعده دوران امر، بین تعیین و تخییر، حکم به وجوب تقلید از اعلم نموده باشند.

به عبارت دیگر: «قویا» محتمل است که مدرک فتوای مجمعین، همان اصل باشد و با وجود احتمال مذکور اگر اتفاق تمام علما را هم تتبع نمائیم، نمی توانیم با آن، قول معصوم علیه السّلام را کشف کنیم و بدیهی است که وجه حجیت اجماع، کاشفیت از قول معصوم علیه السّلام است لذا می گوئیم تحصیل اجماع در محل بحث، ممکن نیست.

اگر کسی در «ما نحن فيه» ادعای اجماع منقول نماید، می گوئیم: نقل اجماع - به خاطر مدرکی بودن آن - موهون است و بر فرض که موهون هم نباشد، اجماع منقول حجیت ندارد.

قوله: «ثانیها الاخبار الداله علی ترجیحه مع المعارضه كما فی المقبوله».

۲- اخبار دال بر ترجیح قول اعلم:

اشاره

الف: در مقبوله عمر بن حنظله که متن کامل آن را قبلا (۱) نقل کردیم، چنین آمده:

... فان كان كل رجل يختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما فاختلفا فيما حكما و كلاهما اختلافا في حديثكم؟ «الحكم ما حكم به اعدلهما و افقههما و اصدقهما في الحديث و اورعهما و لا يلتفت الي ما حكم به الآخر» (۲).

ص: ۴۱۱

۱- ر. ك: صفحه ۱۸۵.

۲- ... و تقریب دلاله المقبوله علی حجیه قول الاعلم خاصه يتضح بیان امرین: «احدهما»: ان مورد سؤال عمر بن حنظله شبهه حکمیه بقرینه اختلاف الحاکمین لاجل اختلاف احادیثهم علیهم السّلام فی حکم المسأله و لذا ارشد علیه السّلام السائل الی ترجیح احد الحاکمین علی الآخر بالافقیه و الاصدقیه ثم الی الترجیح بمرجحات الخبرین المتعارضین و حیثند یتقید اطلاق قوله علیه السّلام: «رجل روی حدیثنا» - الشامل للفاضل و المفضول سواء اتفقا فی الحكم ام اختلافا فيه - بقوله علیه السّلام بعده: «الحکم ما حکم به اعدلهما و افقههما و اصدقهما فی الحديث ...» و یتعین الرجوع الی اعلم القضاة - لفصل الخصومه. «ثانیهما»: ان بابی الفتوی و الحکومه متحدان حکما للاجماع المركب فاذا وجب الترافع الی الاعلم لفصل الخصومه وجب الرجوع الی الاعلم لأخذ الفتوی ایضا. و بتمامیه الامرین یتجه الاستدلال بالمقبوله و ما بمضمونها علی وجوب تقلید الاعلم فان الامام علیه السّلام قدم قوله الافقه علی غیره عند العلم بالمعارضه و المخالفه، هذا توضیح المتن. و لا یخفی ر. ك: منتهی الدرایه ۸/ ۵۴۹.

قوله: «... و غيرها» [ای: غیر المقبوله].

ب: غیر مقبوله، مانند: ۱: روایت داود بن حصین از ابی عبد الله علیه السلام: «فی رجلین اتفقا علی عدلین جعلاهما بینهما فی حکم وقع بینهما خلاف فرضیا بالعدلین فاختلف العدلان بینهما، عن قول ایهما نمضی الحکم؟ قال علیه السلام: ینظر الی افقههما و اعلمهما باحادیثنا و اورعها فینفذ حکمه و لا یلتفت الی الآخر» (۱).

۲: روایت موسی بن اکیل از ابی عبد الله علیه السلام: «سئل عن رجل یكون بینہ و بین اخ له منازعه فی حق فیتفقان علی رجلین یكون بینهما فحکما فاختلفا فیما حکما قال: و کیف یختلفان؟ قال: حکم کل واحد منهما للذی اختاره الخصمان، فقال: ینظر الی اعدلهما و افقههما فی دین الله فیمضی حکمه» (۲).

قوله: «او علی اختیاره للحکم بین الناس کما دل علیه المنقول عن امیر المؤمنین علیه السلام...».

ج: قول امیر مؤمنان علیه السلام در نهج البلاغه به مالک اشتر: «... اختر للحکم بین الناس افضل رعیتک فی نفسک ممن لا تضیق به الامور...» (۳).

در کتاب عنایه الاصول بعد از بیان اخبار مذکور، چنین آمده:

«قال [فی التقریرات] و التقرب فی الكل ظاهر فان الامام علیه السلام قدم قول الافقه

ص: ۴۱۲

۱- ر. ک: التهذیب، جلد ۲، صفحہ ۹۱.

۲- ر. ک: التهذیب، جلد ۲، صفحہ ۹۱.

۳- ر. ک: نهج البلاغه، نامه ۵۳.

و الاعلم على غيره عند العلم بالمعارضه و المخالفه و هو المطلوب (انتهى) موضع الحاجه من كلامه رفع مقامه»(۱).

قوله: «... و اما الثانى فلان الترجيح مع المعارضه فى مقام الحكومه لاجل رفع الخصومه...».

رد اخبار دال بر ترجيح:

مستفاد از اخبار مذکور، ترجیح قول اعلم بر غیر اعلم در تعارض حکم دو قاضی هست(۲) و این مسئله، مستلزم ترجیح قول اعلم بر غیر اعلم در مقام فتوا نیست. ضمناً پاسخی هم نسبت به روایات از مرحوم مشکینی قدس سرّه در صفحه ۴۰۹ نقل کردیم.

قوله: «ثالثها: ان قول الافضل اقرب من غيره جزما...».

۳- دلیل یا وجه سوم به این نحو، مرکب از یک صغرا و یک کبرا هست:

اشاره

صغرای قضیه: فتوای(۳) اعلم، نسبت به فتوای غیر اعلم «اقرب» به واقع می باشد(۴).

کبرای قضیه: عقلا- «عند التعارض»، طریق «اقرب الی الواقع» بر غیر اقرب، مقدم است پس در محل بحث هم اخذ فتوا و نظر اعلم، مقدم و متعین است.

ص: ۴۱۳

۱- ر. ک: عنایه الاصول ۶/ ۲۵۲.

۲- اگر دو حاکم در یک مرافعه قضاوت نمایند و مستند هر کدام، روایت جداگانه ای باشد و در پایان، هریک از مترافعین هم مخیر باشند، بدیهی است که هریک از طرفین نزاع، حکمی را اخذ و قبول می نماید که به نفع خودش هست و نتیجتاً مرافعه بین آن دو، حل نمی شود لذا امام علیه السلام فرموده اند: «الحکم ما حکم به اعدلهما و افقهما فی الحدیث...»- این مسئله، مستلزم ترجیح قول اعلم بر غیر اعلم در مقام فتوا نیست.

۳- وجه حجیت فتوای فقیه، این است که طریقی به سوی احکام واقعیه است.

۴- «... لسعه احاطته و وفور اطلاعه علی ما لا یطلع علیه غیره من المزايا و الخصوصیات الدخیله فی جوده استنباطه...». ر. ک:

منتهی الدرایه ۸/ ۵۵۱.

و أمّا الثالث: فممنوع صغرى و كبرى، اما الصغرى فلاجل ان فتوى غير الأفضل ربما يكون أقرب من فتواه، لموافقته لفتوى من هو أفضل منه ممن مات [١].

- شرح :

-[١]

رد وجه سوم:

هم صغرا و هم كبرای دلیل سوم، مردود است که اینک به توضیح آن می پردازیم:

رد صغرای قضیه: در بیان صغرا گفتید: قول اعلم، اقرب به واقع است، اشکال ما این است که: قبول نداریم همیشه قول اعلم، اقرب به واقع باشد چون گاهی ممکن است فتوای غیر اعلم، اقرب به واقع باشد، به جهت اینکه فتوای او با فتوای بعضی از اموات از مجتهدین، موافق هست که آن مجتهد از تمام فقها- حتی از اعلم فعلی- افضل بوده.

مثال: فرض کنید در زمان خودمان با فتوای دو مجتهد به نام زید و عمرو مواجه هستیم که اولی از دومی، اعلم است و فتوای آن ها نسبت به شرب تن، چنین است: زید- یعنی: مجتهد اعلم- می گوید: شرب تن، حلال است اما عمرو می گوید: حرام است لکن فتوای غیر اعلم، مطابق با قول شیخ طوسی قدس سرّه می باشد که او از آن دو مجتهد، اعلم است.

تذکر: صاحب عنایه الاصول در منع صغرا چنین فرموده اند:

«اقول»: (اما منع الصغرى) فمما لا وجه له فان الكلام هاهنا متمحض فيما اذا تعارض فتوى الاعلم مع غير الاعلم مع قطع النظر عن المرجحات الخارجيه مثل المطابقيه لفتوى من هو اعلم الكل ممن مات قبلا او المطابقيه للشهره و نحوهما من امور آخر فمع قطع النظر عن هذه المرجحات كلها نحن ندعى ان فتوى الاعلم اقوى و اقرب الى الواقع فيحتمل فيها التعيين فتكون من دوران الامر بين التعيين و التخيير فيجب الاحتياط فيها بالاخذ بها و عدم التعدى عنها و قد عرفت في صدر المسأله و قبله وجه وجوب الاحتياط عند الدوران مكررا (هذا) مضافا الى كونها موردا لاستقلال العقل بالاخذ بها نظرا الى كونها

ص: ٤١٤

و لا يصغى إلى أن فتوى الافضل اقرب في نفسه، فإنه لو سلم أنه كذلك إلا أنه ليس بصغرى لما ادعى عقلا من الكبرى؛ بداهه أن العقل لا يرى تفاوتاً بين أن يكون الاقربيه في الاماره لنفسها، أو لأجل موافقتها لاماره أخرى، كما لا يخفى [١].

- شرح :

من اقوى الدليلين (١).

[١]- [توهم: فتوای مجتهد اعلم «فی نفسه» اقرب به واقع است گرچه در این مورد (٢)- به ملاحظه موافقت فتوای غیر اعلم با فتوای مجتهدی که اعلم است و فوت نموده- اقرب نباشد به عبارت دیگر: فتوای اعلم، نسبت به فتوای غیر اعلم «فی نفسه» اقربیت نوعی دارد.

دفع توهم: مناط در حکم عقل، اقربیت فعلیه است و اقربیت نوعیه برای آن حکم عقل در کبرای مذکور، فائده ای ندارد و عقل در اقربیت به واقع، فرقی قائل نیست که «فی نفسه» اقرب باشد یا به ملاحظه موافقت آن با اماره دیگر، قرب به واقع داشته باشد [٣].

تذکر: مرحوم فیروزآبادی قدس سرّه بعد از توضیح کلام مذکور مصنف قدس سرّه چنین فرموده اند:

«اقول»: انک قد عرفت منا آنفا ان الکلام هاهنا متمحض فیما اذا تعارض فتوى الاعلم مع غیر الاعلم مع قطع النظر عن المرجحات الخارجیه و ظاهر المصنف بل صریحه هو تسلیم الصغری ای اقربیه فتوى الاعلم فی هذه الصوره (و علیه) فیرجع النزاع معه لفظیا فلا تغفل انت و لا تشبهه (٤).

ص: ۴۱۵

۱- ر. ک: عنایه الاصول ۶ / ۲۵۵.

۲- یعنی به سبب قرینه خارجیه.

۳- ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی با اندکی تغییر در بعضی از کلمات ۲ / ۳۵۸.

۴- ر. ک: عنایه الاصول ۶ / ۲۵۶.

و اما الكبرى فلأن ملاك حجيه قول الغير تعبدا و لو على نحو الطريقيه (1)، لم يعلم أنه القرب من الواقع، فلعله يكون ما هو في الأفضل و غيره سيات، و لم يكن لزياده القرب في أحدهما دخل أصلا [1].

نعم (2) لو كان تمام الملاك هو القرب، كما إذا كان حجه بنظر العقل، لتعين الأقرب قطعاً، فافهم [2].

- شرح :

[1]- رد كبرای قضیه: كبرای قضیه، این بود: «عقلاً» طریق «اقرّب الى الواقع» بر غیر اقرّب، مقدم است.

اشكال ما این است: امکان دارد، چنین گفته شود: قول مجتهد که تعبدا برای مقلد، حجیت دارد، معلوم نیست که تمام مناط در حجیت آن، قرب به واقع باشد، شاید ملاك حجیت، چیزی باشد که در اعلم و غیر اعلم، مساوی است مثلاً اگر دو خیر واجد شرائط تعارض نمودند و فاقد مرجحات منصوص بودند، مسأله تخییر، مطرح است گرچه «احدهما» اقرّب به واقع باشد زیرا مناط حجیت آن برای ما مشخص نیست.

[1]- «آری اگر مشخص باشد که تمام مناط حجیت قول اعلم (اقریبیت الى الواقع) است، مثل اینکه فقط عقل، حاکم بر حجیت قول مجتهد باشد- و صغراً هم مسلم باشد- در این صورت باید مقلد، قول اعلم را اخذ نماید» (3).

ص: ۴۱۶

۱- اذ على الموضوعیه يكون تمام المناط فی حجیه فتوی المجتهد حدوث مصلحه فی المؤدی اجنبیه عن مصلحه الواقع و لذا لا تأثیر للقرب الى الواقع فی المصلحه الحادته و انما ینطبق علیه قانون باب التزاحم. ر. ك: منتهی الدرایه ۵۵۷ / ۸.

۲- لا يجب ان يكون القرب هو تمام الملاك حتى يتعين الاقرب بل يكفي في ذلك كما اشير آنفا ان يكون القرب مما له دخل في الملاك فان مع دخله فيه لا بد و ان يكون الاقرب متعينا عقلا (و الظاهر) انه اليه اشار بقوله فافهم جيدا. ر. ك: عنایه الاصول ۲۵۷ / ۶.

۳- ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئيني با اندکی تغییر در بعضی از کلمات. ۳۵۸ / ۲.

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی قدس سره در پایان بحث به ذکر نکاتی پرداخته اند:

و هل حکم غیر الحکومه و الفتوی من الامور التي يشترط في مباشرتها الاجتهاد حکمهما من وجوب الرجوع الى الافضل عند من اوجبه فيهما الظاهر من اطلاق كلامهم في بعض المقامات العدم و ان لم يوجد تنصيص من الاصحاب في ذلك على ما لو قيل و لو قلد المفضول مع عدم تمكنه من الافضل ثم تمكن منه فيجب عليه تقليده فيما لم يقلد المفضول فيه بناء على كون التقليد هو العمل على القول بتعين الافضل و هل يجب الرجوع فيما قلد ففي الاعمال السابقه عن العبادات و المعاملات لا يجب الاعاده بغير اشكال و اما التي يرد الاتيان بها ففيه اشكال.

ثم انهم اختلفوا في المراد بالافضل هل هو الاكثر حفظا للمسائل او اشد قوه و استقامه لاستخراجها او الاكثر ترجيحاً لها و ان كان الاشهر هو الثاني و قد يقال بان الرجوع الى العرف يقضى بذلك كما انهم اختلفوا فيما اذا كان احد المجتهدين افضل و الآخر اتقى و اورع و اعدل فبعضهم قالوا بوجوب تقليد الاعلم و قال آخرون بالعكس و الاول اقوى للقطع بحجيه قوله و الشك في حجيه قول غيره و كذلك اذا تساوى المجتهدان علماً و تفاضلاً ورعاً و عدالة فبعضهم بلزوم تقليد الاورع و اعدل و بعضهم احتملوا التخيير و هو الاقوى اذ لا- ترجيح في الفرض فيما يتعلق بالاجتهاد و ان كان اختيار الاورع اولي مراعاة للاحتياط و قد اختلفوا ايضا فيما اذا تساوى من جميع الجهات فليل بالتخيير و هو المشهور و قيل بسقوط التكليف و الرجوع الى البراءة الاصلية حكاية في النهاية و عن قوم انه يجب الاخذ بالاسدّ و عن قوم انه يجب الاخذ بالاثقل عليه و لعل هذا مراد من عبر بالاخذ باحوط القولين حكاية في «المنحول» و المتعين هو الاول و اذا تساوى في الفقه و تفاضلاً في سائر العلوم التي لها دخل في الفقه كالاصول و الرجال و العربية فذهب بعضهم الى وجوب تقليد

اختلفوا في اشتراط الحياه في المفتى، و المعروف بين الاصحاب الاشتراط و بين العامه عدمه(1)، و هو خيره الاخباريين، و بعض المجتهدين من اصحابنا، و ربما نقل تفاصيل:

منها: التفصيل بين البدوى فيشترط، و الاستمراري فلا يشترط، و المختار ما هو المعروف بين الأصحاب، للشك في جواز تقليد الميت، و الأصل عدم جوازه، و لا مخرج عن هذا الأصل، إلا ما استدل به المجوّز على الجواز من وجوه ضعيفه [١].

- شرح :

الاعلم في جميعها و الظاهر هو التخيير حينئذ ايضا(٢).

فصل: تقليد ميت

اشاره

[١]- سؤال: آیا از جمله شرائط مفتی «حیات» او می باشد یا نه؟

جواب: عقیده ارباب نظر، مختلف است که اینک به نقل آن می پردازیم:

١- معروف بین اصحاب- مطلقا(٣)- حیات مفتی شرط است.

٢- معروف بین عامه- مطلقا- عدم اشتراط حیات مفتی می باشد.

٣- اخباريين و بعضی از مجتهدين(٤) هم نظرشان مانند عقیده عامه است.

ص: ٤١٨

١- ای: عدم الاشتراط لاقتصارهم على تبعيه ائمتهم الاربعه و هو يدل على عدم اهليه غيرهم للتقليد مضافا الى دلالة على حجيه آراء الاموات. ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٥٩١.

٢- ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ٢ / ٣٦٢.

٣- بدوا و استمرارا.

٤- الظاهر ان بعض المجتهدين من اصحابنا هو المحقق القمي و لا- اظن ان احدا من المجتهدين غيره ممن يعتد به قد وافق الاخباريين في عدم اشتراطهم الحياه في المفتى و في تجويزهم تقليد الميت و لو ابتداء(قال في التقريرات) مشيرا الى اشتراط الحياه في المفتى(ما هذا لفظه) و هو خيره الاخباريين من اصحابنا و منهم امينهم الاسترآبادي و المحدث الكاشاني في محكي

السفينه و فى مفاتيحه ظاهرا و-- السيد الجزائري و وافقهم المحقق القمي من المجتهدين (انتهى). و قال فى النسخه الثانيه من التقريرات (ما لفظه) و الفاضل القمي رحمه الله اناط الحكم مناط حصول الظن الاقوى سواء حصل من قول الميت او الحي فهو من المجوزين مطلقا و لم أجد غيره من المجتهدين وافقه فى كتابه ممن يعتد بشأنه (انتهى). اقول ... ر. ك: عنايه الاصول ١٦

۴- بعضی هم بین تقلید «بدوی» و «استمراری»- یعنی: بقاء بر میت- تفصیل، قائل شده اند.

مرحوم فیروزآبادی قدس سرّه هم تفصیل در مسئله را چنین نقل کرده اند:

(قد نقل فی التقریرات) تفصیل ثلاثه فی المسأله.

(الاول): التفصیل بین فقد المجتهد الحیّ فلا یشرط الحیاه فی المفتی بل یجوز تقلید المیت و بین وجوده فیشرط الحیاه فیه و لا یجوز تقلید المیت.

(الثانی): التفصیل بین ما اذا کان المفتی ممن لا- یفتی الا- بمنطوق الادله كالصدوقین و نحوهما فلا یشرط الحیاه فیه و یجوز تقلیده حیا و میتا و بین غیره فلا یجوز تقلیده لا حیا و لا میتا.

(الثالث): و هو عمدتها التفصیل بین التقليد البدوی فیشرط الحیاه فی المفتی بمعنی عدم جواز تقلید المیت ابتداء و بین الاستمراری فلا- یشرط الحیاه فیه بمعنی جواز البقاء علی تقلید المیت استمرارا اذا قلده فی حیاته (و لکن قد ناقش صاحب التقریرات) فی التفصیلین الاولین (۱): ...

تذکر: مختار مصنف قدس سرّه قول معروف- «و هو اشتراط الحیاه فی مرجع التقليد مطلقا بلا فرق بین البدوی و الاستمراری و غیره من التفصیلین»- می باشد و دلیلشان این است:

اصل، عدم جواز تقلید غیر حی هست، به همان بیان سابق (۲) که امر، دائر بین تعیین

ص: ۴۱۹

۱- ر. ک: عنایه الاصول ۸ / ۲۶۷.

۲- در مسأله تقلید از اعلم.

منها: استصحاب جواز تقلیده فی حال حیاتہ [۱].

- شرح :

و تخیر می باشد و قدر متیقن، حجیت قول مجتهد حی است و قول میت، مشکوک می باشد و با شک در حجیت «اصل»، عدم حجیت است پس در خروج از عهده تکالیف شرعیہ نمی توان به قول او اکتفا نمود.

مصنف رحمه الله: «مخرجی» غیر از تمسک به اصل مذکور وجود ندارد لکن قائلین به «جواز» به وجوه ضعیفی تمسک نموده اند که اینک به توضیح آن می پردازیم:

ادله جواز تقلید میت

اشاره

[۱]- به لحاظ اهمیت مسئله، قبل از ورود به بحث، توجه شما را به کلام مرحوم فیروزآبادی قدس سرّه جلب می نمائیم:

... و من الوجوه الضعیفه التي استدل بها لجواز تقلید المیت ابتداء هو استصحاب جواز تقلیده من حال حیاته.

«و قد ذکر» جمله من تلک الوجوه «صاحب التقریرات» بل عرفت من بعض کلامه المتقدم ان للمجوزین احتجاجات کثیره لا تحصی و لکن الانصاف ان تلک الوجوه کلها ضعیفه کما ذکر المصنف سوی وجهین منها:

«احدهما»: اطلاقات الادله الشامله لكل من فتوی الحی و المیت جمیعا و قد عرفت منا انها مما لا تنفع الا فیما وافق فتوی المیت مع الحی لا مطلقا.

«ثانیهما»: استصحاب جواز تقلید المیت من حال حیاته الی بعد مماته.

«ثم ان صاحب التقریرات» قد قرر استصحاب المجوزین من وجوه ثلاثه:

«استصحاب الحکم المستفتی فیہ» و «استصحاب حکم المستفتی» و «استصحاب حکم المفتی» قال ما لفظه: الثالث الاستصحاب و تقریره من وجوه فانه «تاره» یراد انسحاب الحکم المستفتی فیہ «و اخری» یراد انسحاب حکم المستفتی و «ثالثه» یراد انسحاب حکم المفتی «فعلی الاخیر» یقال: ان المجتهد الفلانی کان ممن یجوز الاخذ بفتواه و العمل

ص: ۴۲۰

فى الخارج مطابقا لاقواله و قد شك بعد الموت انه هل يجوز اتباع اقواله او لا فيستصحب كما انه يستصحب ذلك عند تغير حالاته من المرض و الصحه و الشباب و المشيب و نحوها.

«و على الثانى» يقال: ان للمقلد الفلانى كان الاخذ بفتوى المجتهد الفلانى حال الحياه و بعد الموت نشك فيه فنستصحب الجواز المعلوم فى السابق.

«و على الاول» يقال: ان هذه الواقعة كان حكمها الوجوب بفتوى المجتهد الفلانى و نشك فى ذلك فنستصحب حكمها «قال» الى غير ذلك من وجوه تقريراته «انتهى» موضع الحاجه من كلامه رفع مقامه.

«اقول»: و اقوى هذه التقارير الثلاثه هو «استصحاب حكم المفتى» و هو الذى اقتصر عليه المصنف و لو تم هذا التقرير لكان نافعا لكل من التقليد الابتدائى و الاستمرارى جميعا كما سيأتى «و اما استصحاب حكم المستفتى» فهو ايضا لو تم لكان نافعا لكل من التقليد الابتدائى و الاستمرارى جميعا و لكن يختص بما اذا كان المستفتى ممن ادرك ايام حياه المفتى فعند ذلك صح ان يقال ان المقلد الفلانى كان له الاخذ بفتوى المجتهد الفلانى فى حال حياته فكذلك الآن بالاستصحاب لا مطلقا و لو لم يدرك ايام حياته و هذا التقرير مما لم يشر اليه المصنف لا فى المقام و لا فيما سيأتى و ليس بمهم بعد عدم اشتداد الحاجه اليه.

«و اما استصحاب حكم المستفتى فيه» كاستصحاب وجوب الاستعاذه او حرمة العصير او نجاسه الخمر و نحو ذلك من الاحكام فهو مما ينفع التقليد الاستمرارى فقط دون الابتدائى و قد ادخره المصنف له كما سيأتى فانظر (1).

اينك به بيان ادله مى پردازيم:

ص: ٤٢١

١- ر. ك: عنايه الاصول ٦ / ٢٧٤.

و لا- يذهب عليك انه لا مجال له، لعدم بقاء موضوعه عرفا، لعدم بقاء الرأى معه، فإنه متقوم بالحياه بنظر العرف، و ان لم يكن كذلك واقعا، حيث ان الموت عند اهله موجب لانعدام الميت و رأيه(١) [١].

- شرح :

١- استصحاب:

اشاره

به چند طريق، استصحاب را تقرير نموده اند لكن فعلا بيان مصنف رحمه الله اين است(٢):

استصحاب حكم مفتى: تقرير استصحاب، چنین است: فلان مجتهد در حال حیات «جائر التقليد» بود اما اکنون فوت نموده و ما مردد هستیم که آیا می توانیم از او تقلید نمائیم یا نه لذا همان جواز را استصحاب می نمائیم- ... كما انه يستصحب ذلك عند تغير حالاته من المرض و الصحة و الشباب و المشيب و نحوها «عنايه الاصول ٢٧٥».

[١]-

رد استصحاب:

مجالى برای استصحاب جواز تقلید میت وجود ندارد زیرا تقلید، اخذ رأى(٣) مجتهد است و بعد از موت «عرفا» رأى برای مجتهد وجود ندارد بلکه آن رأى، زائل می شود زیرا «حیات» در بقاء رأى- عند العرف- مداخلیت دارد لذا بعد از موت، مفهومی برای جواز اخذ رأى مجتهد، باقی نمی ماند زیرا او بعد از موت، رأى ندارد پس موضوع جواز تقلید- یعنی: رأى- از نظر عرف، منتفی است و قبلا- در بحث استصحاب- مبسوطا بیان کردیم که در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است و «حاکم» به بقاء آن، عرف است نه عقل- و نه لسان دلیل.

البتة از نظر عقل، ممکن است رأى آن مجتهد، باقی باشد زیرا آن، صفت روح است و روح بعد از موت هم باقی می باشد.

ص: ٤٢٢

١- تعلیل لقوله: «فانه متقوم به بنظر العرف و المتكلمون مذهبههم ذلك حيث زعموا ان المعاد الجسماني الذي هو من اصول الدين عبارة عن ايجاد الاشياء ثانيا عن كتم العدم المحض الذي حصل لهم بالموت و الفناء. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ٢/ ٣٦٤».

۲- لازم به ذکر است که بحث فعلی ما در تقلید ابتدائی میت است نه استمراری.

۳- به همان بیانی که قبلا توضیح دادیم. ر. ک: صفحه ۳۸۶.

و لا ینافی ذلك صحه استصحاب بعض احكام حال حياته، كطهارته و نجاسته و جواز نظر زوجته اليه، فان ذلك انما يكون فيما لا يتقوم بحياته عرفا بحسبان بقاءه ببدنه الباقي بعد موته، و ان احتمال ان يكون للحياه دخل في عروضه واقعا، و بقاء الرأى لا بد منه في جواز التقليد قطعا، و لذا لا يجوز التقليد فيما إذا تبدل الرأى أو ارتفع، لمرض أو هرم إجماعا [١].

- شرح :

خلاصه: چون «رأى» به نظر عرف، متقوم به حیات است و بعد از موت، رأی نیست لذا مجالی برای جریان استصحاب، وجود ندارد(١).

[١]- توهّم: اگر استصحاب جواز تقلید میت- من حال حیاته الی بعد مماته- صحیح نیست(٢) پس چگونه بعضی از احکام حال حیات، مانند طهارت، نجاست یا جواز نظر زوجه او را استصحاب(٣) می نمایند.

دفع توهّم: موضوع استصحاب در احکام مذکور به نظر عرف، چیزی است که شامل حی و میت- هر دو- می شود و آن عبارت است از «الجسد الخاص» و لذا چنین هم

ص: ٤٢٣

١- مرحوم فیروزآبادی قدس سرّه بعد از توضیح کلام مصنف در رد استصحاب چنین فرموده اند: «و فيه ان الرأى ليس مما ينعدم عرفا بموت ذى الرأى كيف و العرف قد يعملون بأراء بعض اهل الخبره فى بعض الفنون و الصنائع و لو من بعد موته بسنين و ليس ذلك الا من جهه ان الرأى مما لا ينعدم عرفا بموت صاحبه الا اذا تبدل الرأى الی رأى آخر جدید او اضمحل لمرض أو هرم و نحوهما ... الا- ان الانصاف مع ذلك كله انه لا- يمكن رفع اليد عن الاجماع المستفيضه المحكيه من الاصحاب رضوان الله عليهم المتقدمه تفصيلها جميعا بسبب الاستصحاب المذكور و عليه فالاحوط فى المسأله ان لم يكن الاقوى هو عدم تقليد الميت ابتداء» و الله العالم». ر. ك: عنایه الاصول ٨ / ٢٧٧- ٢٧٦.

٢- لعدم بقاء موضوعه عرفا و هو الرأى لكونه متقوما بالحياه بنظر العرف.

٣- ... و المقصود من استصحاب طهارته ما اذا كان بدنه طاهرا من الخبث قبل الموت فشك في اصابه قذاره به- غير النجاسه الناشئه من الموت- فانه يصح استصحاب تلك الطهاره ان كان لها اثر شرعى كعدم وجوب تطهير بعض المواضع قبل غسله بالاغسال الثلاثه. ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٥٩٧.

و بالجمله (١) يكون انتفاء الرأى بالموت بنظر العرف بانعدام موضوعه، و يكون حشره

- شرح :

گفته می شود: «هذا الذى كان طاهرا او نجسا فى السابق فكذلك الآن بالاستصحاب (٢)»- به خلاف جواز تقليد كه موضوعش رأى مجتهد است و بعد از حیات، آن رأى منتفى است درحالی كه در جواز تقليد باید «رأى» باقى باشد تا بتوان آن را استصحاب نمود.

قوله: «و لذا (٣) لا يجوز التقليد فيما اذا تبدل الرأى او ارتفع لمرض او هرم اجماعا».

ص: ٤٢٤

١- هذا الى قوله: «لا يقال» تقرير آخر لما افاده بقوله: «و لا يذهب عليك انه لا مجال له لعدم بقاء موضوعه ... الى قوله: اجماعا» ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٥٩٩.

٢- فالحياه بالنسبه الى الموضوع اى الجسد الخاص تكون من الحالات المتبادله و ان كان زوالها هو منشأ للشك فى البقاء من جهة احتمال دخلها فى ثبوت الحكم للموضوع و ليست الحياه هى من القيود المقومه للموضوع على نحو لو زالت زال الموضوع عرفا و قد عرفت فى محله انه قد يكون شىء واحد بالنسبه الى حكم فى نظر العرف من الحالات المتبادله بحيث اذا زال لم يزل الموضوع و بالنسبه الى حكم آخر يكون هو من القيود المقومه له بحيث اذا زال زال الموضوع قطعا و ذلك كعنوان النوم فى قولك اكرم هذا النائم و فى قولك لا تصح عند النائم فى الاول يكون من الحالات المتبادله و فى الثانى يكون من القيود المقومه فتأمل جيدا. ر. ك: عنايه الاصول ٦ / ٢٧٧.

٣- اى: و لاجل لزوم بقاء الرأى و لا بديته فى جواز التقليد قطعا لا يجوز التقليد فى موارد تبدل الرأى و غرضه اقامه الشاهد على اعتبار بقاء الرأى فى جواز التقليد و افتراق المقام بنظر العرف عن الاحكام المتعلقة بالجسد سواء كان مع الروح ام بدونه. و قد ذكر المصنف موردين قام الاجماع على بطلان التقليد و حرمة فيهما مع ان المجتهد حى يرزق. الاول: ما اذا تبدل رأيه كما اذا كان قائلا بكفايه تسيحه واحده فى الركعتين الاخيرتين ثم عدل الى اعتبار التثليث فانه لا يجوز للمقلد العمل بالرأى الاول لمجرد انه رأى استنبطه من الادله بل عليه الرجوع الى الرأى الثانى و ان الرأى الاول قد انعدم و المدار فى التقليد هو الرأى الفعلى. الثانى: ما اذا ارتفع فيه رأى المجتهد لمرض او هرم ملازم للنسيان و نحوه من عوارض ايام المشيب فانه لا يجوز للمقلد العمل بالرأى السابق بل عليه الاحتياط او العدول الى مجتهد آخر ... ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٥٩٨.

فی‌القیامه انما هو من باب اعاده المعدوم، و ان لم یکن كذلك حقیقه، لبقاء موضوعه، و هو النفس الناطقه الباقیه حال الموت لتجرده، و قد عرفت فی باب الاستصحاب أن المدار فی بقاء الموضوع و عدمه هو العرف، فلا یجدی بقاء النفس عقلا فی صحه الاستصحاب مع عدم مساعده العرف علیه، و حسابان أهله أنها غیر باقیه و انما تعاد یوم القیامه بعد انعدامها، فتأمل جيدا [۱].

لا یقال: نعم، الاعتقاد و الرأی و إن کان یزول بالموت لانعدام موضوعه، إلا أن حدوثه فی حال حیاته کاف فی جواز تقلیده فی حال موته، كما هو الحال

- شرح :

[۱]- خلاصه، اینکه عرفا به سبب موت، رأی مجتهد، منتفی می شود و علتش منتفی شدن موضوع می باشد و چون در باب استصحاب، حاکم به بقاء موضوع، عرف است لذا در «ما نحن فیه» نمی توان جواز تقلید را استصحاب نمود زیرا رأی مجتهد که قائم به او بود (۱)، آن مجتهد به سبب فوت، معدوم شده و رجوع او در قیامت از نظر عرف، اعاده معدوم است گرچه حقیقتا و از نظر عقل، «مجتهد» معدوم نشده بلکه صفات او متغیر گشته و موضوع رأی، نفس ناطقه (۲) می باشد که باقی هست لکن گفتیم مناط در باب استصحاب، نظر عرف است نه عقل.

قوله: «فتأمل (۳) جيدا».

ص: ۴۲۵

۱- از نظر عرف.

۲- مرحوم علامه قدس سره نفس ناطقه را در شرح تجرید، چنین تعریف نموده اند: «... فان الجوهر إما ان یكون مفارقا فی ذاته و فعله للماده و هو المسمى بالعقل او مفارقا فی ذاته لا فی فعله و هو النفس الناطقه فانها مفارقة للماده فی ذاتها و جوهرها دون فعلها لاحتیاجها الی الآله فی التأثير». ر. ک: شرح تجرید صفحه ۱۵۰ و ۱۰۰.

۳- الظاهر ان الامر بالتأمل لاجل الامعان فی المسأله و عدم خلط الانظار العرفیه الساذجه بانظار-- اهل المعقول حتی لو کانت ملتزمه مع الخطابات الشرعیه، فلا یقصد من الامر بالتأمل القدرح فی اعتراضه علی الاستدلال بالاستصحاب. ر. ک: منتهی الدرایه

۸ / ۶۰۱.

فأنه يقال: لا شبهه فی أنه لا بدّ فی جوازه من بقاء الرأی و الاعتقاد، و لذا لو زال بجنون او تبدل و نحوهما لما جاز قطعا، كما أشیر اليه آنفا. هذا بالنسبه إلى التقليد الابتدائی [۲].

- شرح :

[۱]- اشكال: مستشكل می پذیرد که عرفا به واسطه موت، رأی مجتهد منتفی می شود لکن می گوید: در جواز تقلید، بقاء رأی، معتبر نیست بلکه وجود و حدوث همان رأی سابق- در حال حیات(۱)- برای جواز تقلید بعد از موت کفایت می نماید(۲)- كما(۳) هو الحال فی الروایه.

[۲]- جواب: قیاس تقلید به نقل روایت «مع الفارق»(۴) است.

در جواز تقلید، بقاء فعلی رأی مجتهد، لازم است و لذا اگر به سبب جنون، بیماری یا امثال آن، رأی مجتهدی زائل شود(۵) قطعا- بل اجماعا كما تقدم من المصنف فی المتن- تقلید از او صحیح نیست.

ص: ۴۲۶

۱- و قبل از زوال.

۲- ... یعنی: ان حدوث الرأی فی حال الحیاه علیه محدثه و مبقیه لجواز تقلیده بعد موته بلا حاجه الی وجود الرأی الفعلی حتی نحتاج فی اثباته الی الاستصحاب. ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۶۰۱.

۳- همان طور که در «صححه الروایه و جوازها» حیات راوی، شرط نیست، وقتی راوی، خبری را با شرائطش نقل کرد، در مقام عمل به آن روایت، بقاء راوی، معتبر نمی باشد.

۴- ... توضیحه ان روایه الاحادیث لا- تتوقف الا- علی الحیاه آنا ما بخلاف جواز التقليد لكون الرأی و الاعتقاد جهه تقيديه لجواز رجوع العامی الی المجتهد و من المعلوم ان كل حكم تابع لموضوعه وجودا و عدما و الا لم يكن موضوعا، و هذا خلف ... ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۶۰۲.

۵- یا اینکه تبدل رأی پیدا کند.

و اما الاستمراری (۱)، فریما یقال بأنه قضیه استصحاب الاحکام الی قلده فیها، فان رأیه و ان کان مناطا لعروضها و حدوثها، الا انه عرفا من اسباب العروض لا من

- شرح :

تذکر: مرحوم فیروزآبادی قدس سره بعد از بیان پاسخ مصنف، نسبت به اشکال مذکور، چنین فرموده اند:

اقول: لو سلم انعدام الرأی بانعدام موضوعه ای المجتهد فیکفی فی جواز التقليد تحقق الرأی فی السابق كما افاد المستشکل و ذلك لاستصحاب جواز العمل به من حال حدوثه الی بعد زواله.

«و اما الاجماع» علی عدم جواز التقليد فیما اذا زال الرأی بجنون او مرض او هرم او تبدل رأی الی رأی آخر فهو مما لا دلالة له علی عدم جواز التقليد فیما اذا زال بموت المجتهد كما لا یخفی (۲).

قوله: هذا بالنسبة الی التقليد الابتدائی.

آنچه را تاکنون بیان کردیم، نسبت به تقلید ابتدائی از میت بود که گفتیم دلیلی بر جواز آن وجود ندارد- لا من الاستصحاب و لا من باب قیاسه بالروایه.

ص: ۴۲۷

۱- ثم انک قد عرفت ایضا عند الاستدلال علی جواز تقلید المیت بالاستصحاب ان الاستصحاب فی المسأله تقریره من وجوه ثلاثه و ان التقرير الثانی و الثالث ای استصحاب حکم المستفتی و استصحاب حکم المفتی هما ینفعان للتقلید الابتدائی و الاستمراری جمیعا و ان التقرير الاول ای استصحاب حکم المستفتی فیہ هو مما ینفع للتقلید الاستمراری فقط دون الابتدائی. (و قد اشرنا ان المصنف) قد ادّخره لهذا التفصیل فهذا هو موضع الاستدلال به و التکلم حوله (فنقول): ان حاصله كما تقدم قبلا هو استصحاب الاحکام الی قلده فیها المجتهد کوجوب الاستعاذه او حرمة العصیر او نجاسه الخمر الی غیر ذلك. (و قد علله المصنف) مع ما یری من انعدام الرأی بانعدام ذی الرأی بما حاصله ان رأی المجتهد و ان کان دخیلا فی حدوث الاحکام الا انه عرفا هو من اسباب عروض الحکم و حدوثه و لیس هو من مقومات الموضوع کی یختل الاستصحاب لاجل انعدامه. ر. ک: عنایه الاصول ۶ / ۲۸۰.

۲- ر. ک: عنایه الاصول ۶ / ۲۷۸.

و لکنه لا یخفی انه لا یقین بالحکم شرعا سابقا، فان جواز التقلید ان کان بحکم العقل و قضیه الفطره کما عرفت فواضح، فانه لا یقتضی أزید من تنجز ما أصابه من التکلیف و العذر فیما أخطأ، و هو واضح. و ان کان بالنقل فکذلک، علی ما هو التحقیق من أن قضیه الحجیه شرعا لیست الا ذلک، لا انشاء أحكام شرعیه علی طبق مؤداهها، فلا مجال لاستصحاب ما قلده، لعدم القطع به سابقا، إلا علی

- شرح :

بقاء بر تقلید میت

[۱]- سؤال: در «ما نحن فیه» مقصود از استمرار تقلید چیست؟

جواب: منظور از استمرار تقلید، همان بقاء بر تقلید میت است. فرض کنید فردی از فلان مجتهد تقلید می نموده اما اکنون آن مجتهد، فوت نموده که در این صورت باید بحث نمائیم که آیا بقاء بر تقلید آن میت، جائز است یا نه.

برای جواز بقاء بر تقلید میت (۱) به این نحو به «استصحاب احکام» تمسک نموده اند:

«احکامی - مانند وجوب صلات جمعه، نجاست خمر و حرمت عصیر - به واسطه رأی آن مجتهد برای مقلد، ثابت شده بود، اکنون که او فوت نموده، بقاء همان احکام (۲) را استصحاب می نمائیم و شکی نیست که رأی مجتهد، علت حدوث آن احکام بوده است اما در موضوع آن ها مأخوذ نیست پس بعد از زوال رأی هم، همان احکام به مقتضای استصحاب، حجت می باشند» (۳).

ص: ۴۲۸

۱- یعنی: تقلید استمراری نه ابتدائی.

۲- یعنی: همان احکام مشکوک البقاء.

۳- ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی با اندکی تغییر ۲ / ۳۶۰.

ما تكلفنا(۱) فی بعض تنبیہات الاستصحاب فراجع(۲)، و لا دلیل علی حجیه رأیه السابق فی اللاحق [۱].

- شرح :

[۱]- مصنف قدس سره به سه طریق تمسک به استصحاب را رد نموده اند:

الف: مصنف ابتداء استصحاب را طبق مبنای خود به این نحو رد کرده اند: مقلد، نسبت به حکم شرعی، یقین سابق ندارد تا اینکه به وسیله استصحاب، آن «حکم» را ابقا نماید زیرا: اگر دلیل جواز تقلید، عقل و حکم فطری(۳) آن باشد، بدیهی است که مقتضای حکم عقل، حجیت قول مجتهد برای مقلد می باشد و معنای حجیت، این است که: در صورت اصابه به واقع، منجز واقع است و در صورت عدم اصابه، معذّر است پس بنا بر مبنای مذکور، مقلد در تقلید سابقش نسبت به «حجت» یقین دارد- نسبت حکم شرعی یقین ندارد.

اگر دلیل جواز تقلید «نقلیات»- مانند: آیات و روایات- باشد بنا بر تحقیق مصنف، مفاد و مدلول آن ها حجیت قول مجتهد است و معنای حجیت، همان بود که اکنون بیان کردیم یعنی: فقط منجزیت و معذرت دارد نه اینکه مفاد آن ها جعل حکم ظاهری باشد.

ص: ۴۲۹

۱- قد تكلف المصنف تكلفا شديدا في التنبیه الثاني من تنبیہات الاستصحاب لتصحيح استصحاب الاحكام التي قامت عليها الطرق و الامارات بناء على كون المعجول فيها مجرد المنجزية عند الاصابه و العذريه عند الخطاء دون الاحكام الظاهرية. (و كان حاصل التكلف) على ما تقدم لك شرحه هو كفايه الثبوت التقديرى في صحه الاستصحاب من دون حاجه الى احراز الثبوت في السابق بالقطع و اليقين فتستصحب الاحكام الواقعيه على تقدير ثبوتها واقعا فتكون نتيجة الاستصحاب هي مجرد الملازمه بين الثبوت و البقاء فاذا قامت الحججه على الثبوت كانت حجه على البقاء ايضا للملازمه التعبديه بينهما بوسيله الاستصحاب (و قد أجبنا نحن) هناك ... ر. ك: عنايه الاصول ۶ / ۲۸۲.

۲- ر. ك: تنبيه دوّم بحث استصحاب و نیز: ر. ك: ايضاح الكفايه ۵ / ۳۵۷.

۳- یعنی: رجوع جاهل به عالم که مفصلا درباره آن بحث کرده ایم.

و اما بناء(1) على ما هو المعروف بينهم، من كون قضيه الحجيه الشرعيه جعل مثل ما أدت اليه من الاحكام الواقعيه التكليفيه أو الوضعيه شرعا فى الظاهر، فلاستصحاب ما قلده من الأحكام و إن كان مجال، بدعوى بقاء الموضوع عرفا، لأجل كون الرأى عند أهل العرف من اسباب العروض لا- من مقومات المعروض، الا- أن الانصاف عدم كون الدعوى خاليه عن الجزاف، فإنه من المحتمل- لو لا- المقطوع- أن الاحكام التقليديه عندهم ايضا ليست احكاما لموضوعاتها بقول مطلق، بحيث عدّ من ارتفاع الحكم عندهم من موضوعه، بسبب تبدل الرأى و نحوه، بل انما كانت احكاما لها بحسب رأيه،

- شرح :

قوله: و لا دليل(2) على حجيه رأيه السابق فى اللاحق(3).

ص: ٤٣٠

١- ... و اما بناء على ما هو المعروف من ان المجموع فى الامارات المعتبره هو احكام شرعيه ظاهريه على طبق مؤدياتها فلاستصحاب تلك الاحكام و ان كان مجال واسع الا انه مع ذلك لا يخلو عن اشكال اذ من المحتمل لو لا المقطوع ان يكون رأى المجتهد هو من القيود المقومه للموضوع بحيث اذا تبدل الرأى عدّ ذلك من انتفاء موضوعه لا- من ارتفاع الحكم عن موضوعه و من المعلوم ان مجرد احتمال ذلك مما يكفى فى عدم جريان الاستصحاب لما تحقق فى محله من اعتبار بقاء الموضوع على حاله. ر. ك: عنايه الاصول ٦ / ٢٨١.

٢- دفع لما قد يقال من ان استصحاب الاحكام التى قلده فيها المجتهد هب انه مما لم يتم و لكن نفس الحجيه التى كانت هى لرأى المجتهد فى السابق فى حال حياته تستصحب هى من تلك الحال الى بعد مماته (فيقول) انه لا دليل على حجيه رأيه السابق فى اللاحق. (و الظاهر) ان نظره فى المنع هو الى ما تقدم منه غير مره من انه لا بد فى جواز التقليد من بقاء الرأى فعلا فاذا تبدل او ارتفع لمرض او هرم او جنون لم يجز التقليد اجماعا(و فيه) ... ر. ك: عنايه الاصول ٦ / ٢٨٣.

٣- لانه انما كان حجه بعد كونه موجودا و بعد الموت قد عدم الرأى عرفا فلا استصحاب كما علمت آنفا و لا دليل آخر على حجيه رأيه السابق فى اللاحق الذى قد عدم قطعا عرفا. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ١٢ / ٣٦٦.

بحیث عدّ من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عند التبدل، و مجرد احتمال ذلك یكفی فی عدم صحه استصحابها، لا اعتبار احراز بقاء الموضوع و لو عرفا، فتأمل جيدا [۱].

هذا كله مع امکان (۱) دعوی انه اذا لم یجز البقاء علی التقلید بعد زوال الرأی، بسبب الهرم أو المرض اجماعا، لم یجز فی حال الموت بنحو أولى قطعا، فتأمل [۲].

- شرح :

[۱]- ب: پاسخ مصنف در رد استصحاب، طبق نظر مشهور: [بنا بر مشهور، معنای حجیت قول مجتهد، جعل احکام است پس لا بد آن مقلد، نسبت به حکم شرعی ظاهری، دارای یقین سابق هست و رأی مجتهد عرفا موضوع آن حکم نیست بلکه رأی او سبب حدوث آن حکم است بنابراین برای جریان استصحاب، نسبت به احکامی که مقلد از آن مجتهد تقلید نموده، مجالی هست اما انصاف، این است که: آن احکامی که به واسطه رأی مجتهد، حادث شده، موضوعش «واقع» نیست بلکه ظن و رأی مجتهد در آن مدخلیت دارد و لذا به آن، حکم ظاهری می گویند و اگر ظن و اعتقاد او مدخلیت نداشت حکم ظاهری نبود بلکه حکمی برای موضوع، در قبال واقع بود پس لا- بد ظن مجتهد مدخلیت دارد و لااقل محتمل است که آیا موضوع آن حکم، نفس واقع است و ظن مجتهد در آن مدخلیت ندارد یا اینکه از نظر عرف و ادله، رأی و اعتقاد مجتهد، مدخلیت دارد و بدیهی است که با وجود شك، نسبت به موضوع نمی توان احکام را استصحاب نمود. [۲]

[۱]- ج: ممکن است گفته شود، چون بقاء بر تقلید در صورت زوال رأی مجتهد- به سبب بیماری یا پیری- اجماعا جائز نیست پس در صورت زوال رأی به سبب موت به

ص: ۴۳۱

۱- بل لا یمکن دعوی ذلك قطعا و ذلك لما اشیر آنفا و سابقا من ان الاجماع علی عدم جواز البقاء علی التقلید انما هو اذا زال الرأی لهرم او مرض او جنون او تبدل الی رأی آخر فلا- یقاس علیه ما اذا زال الرأی بموت المجتهد و انعدامه فان الاولویه غیر قطعیه و الظنیه مما لا تجدی و لعله لذلك امر اخيرا بالتأمل فتأمل جيدا. ر. ک: عنایه الاصول ۶/ ۲۸۳.

۲- ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی با اندکی تغییر در بعضی از کلمات ۲/ ۳۶۱.

و منها(۱): اطلاق الآيات(۲) الداله على التقليد. و فيه- مضافا الى ما اشرنا اليه من عدم دلالتها عليه- منع اطلاقها على تقدير دلالتها، و انما هو مسوق لبيان اصل تشريعه كما لا يخفى [۱].

- شرح :

طريق اولی «بقاء» جائز نمی باشد.

-[۱]

۲: اطلاق ادله لفظیه:

یکی دیگر از ادله، اطلاق آیاتی مانند آیه نفر(۳)، سؤال(۴) و کتمان(۵) می باشد.

مصنف قدس سره از دو جهت در استدلال به آیات مناقشه نموده اند:

الف: اصلا آیات، دال بر جواز تقلید نیست و قبلا در بیان ادله جواز تقلید گفتیم: «آیه نفر و آیه سؤال، دال بر جواز اخذ قول مجتهد، تعبدا و بدون دلیل نیست بلکه محتمل است آن ارجاع به ملاحظه تحصیل علم باشد یعنی: بر کسانی که نفر نموده اند، واجب است، انذار نمایند، واجبات و محرمات را بیان کنند، این فقیه بگوید، آن فقیه بگوید

ص: ۴۳۲

۱- الف: عطف علی قوله المتقدم (منها استصحاب جواز تقلیده فی حال حیاته ... الخ) ای: و من الوجوه الضعیفه التي استدل بها المعجوز لتقلید المیت ابتداء اطلاق الآيات ... ر. ک: عنایه الاصول ۶ / ۲۸۴. ب: معطوف علی قوله: «منها: استصحاب جواز تقلیده فی حال حیاته» و ظاهر العطف یقتضی کون هذا الوجه من الوجوه الضعیفه المستدل بها علی التفصیل بین تقلید المیت ابتداء و استدماه مع ان التمسک بالاطلاقات دلیل القول بجواز تقلید المیت مطلقا و لو ابتداء ... ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۶۱۴.

۲- هو دلیل ثان للقول بالجواز المطلق. «م». ر. ک: کفایه الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲ / ۴۴۵.

۳- و تقریب الاستدلال هو: ان آیه نفر تدل- باطلاقها- علی وجوب الحذر بانذار المنذر سواء بقى حیا الى زمان عمل المنذر ام لا.

۴- ... و اما آیه السؤال فتدل علی صدق السؤال علی مراجعه کتب الاموات و کذا تدل ایضا علی وجوب القبول اذا سأل و مات المسئول بعد الجواب لئلا یلغو وجوب السؤال.

۵- ... و اما آیه الکتمان فتدل ایضا علی وجوب الاظهار و حرمة الکتمان و هو یلازم وجوب القبول سواء بقى من اظهر الحق حیا أم مات ...]. ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۶۱۴.

و منه انقدح حال اطلاق ما دلّ من الروایات علی التقلید، مع امکان دعوی الانسباق الی حال الحیاه فیها [۱].

- شرح :

و نتیجتاً برای شنونده، علم، حاصل شود و طبق قطع خود عمل نماید نه اینکه تعبداً قول او را بپذیرد و تقلید نماید» (۱).

ب: برفرض تسلیم دلالت، آیات مذکور از جهت حیات و ممات مفتی اصلاً اطلاق ندارد تا اینکه بتوان برای جواز تقلید میت به آن‌ها تمسک نمود زیرا آیات در مقام بیان اصل مشروعیت تقلید است و از جهت محل بحث، مهمل می باشد و بدیهی است که استفاده اطلاق از یک دلیل، منوط بر این است که متکلم از آن جهت، در مقام بیان باشد.

[۱]- یکی دیگر از ادله لفظیه، اطلاق اخبار می باشد که متن آن‌ها را قبلاً (۲) به نحو مشروح بیان کردیم.

مصنف رحمه الله: از آنچه در مورد آیات بیان کردیم (۳)، وضع اطلاق اخبار دال بر جواز تقلید هم برای شما مشخص شد زیرا اخبار هم- مانند آیات- از جهت بحث فعلی، مهمل می باشد و در مقام بیان شرائط و اموری که در تقلید مدخلیت دارد، نیست تا بتوان به اطلاق آن‌ها تمسک نمود.

قوله: «مع امکان دعوی الانسباق (۴) الی حال الحیاه فیها».

«به علاوه» بین آیات و اخبار از این جهت افتراق وجود دارد که: بعضی از اخبار، انصراف و انسباق به «احیا» دارد و شامل اموات نمی شود مانند: «... و اما الحوادث الواقعه»

ص: ۴۳۳

۱- اشکالات دیگری هم در استدلال به آیات بیان کردیم و نیز ر. ک: صفحه ۳۹۲.

۲- ر. ک: صفحه ۳۹۴ و ۳۹۳.

۳- یعنی: گفتیم آن‌ها در مقام بیان اصل تشریح تقلید است.

۴- لا وجه لدعوی الانسباق الی حال الحیاه فی روایات التقلید اصلاً فان الانسباق لو سلم اصله فهو بدوی یزول بالتأمل و لیس هو بمقدار الدلاله و الظهور علی نحو صح الاستناد الیه و الاعتماد علیه. ر. ک: عنایه الاصول ۶/ ۲۸۵.

و منها(۱): دعوى أنه لا دليل على التقليد الا دليل الانسداد، و قضيته جواز تقليد الميت كالحى بلا تفاوت بينهما أصلا، كما لا يخفى [۱].

- شرح :

فارجعوا فيها الى رواه احاديثنا...»، «فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه ...

فللعوام ان يقلدوه» يا «فاصمدوا فى دينكما على كل مسن فى حينا...»(۲).

-[۱]

۳: دليل انسداد:

اشاره

بنا بر آنچه در شروح كفايه آمده، تمسك به دليل انسداد، مربوط به محقق قمى قدس سره مى باشد لذا اصل كلام ايشان را نقل مى نمائيم.

«... فالحق ان يقال: نحن مكلفون فى امثال زماننا، و سبيل العلم بالاحكام منسّد و التكليف بما لا يطاق قبيح فليس علينا الا تحصيل الظن بحكم الله الواقعى فاذا تعين المظنون فهو، و ان تردد بين امور فالمكلف به هو احدها ... و الحاصل: انه- اى العامى - مكلف بما ظهر عنده و ترجّح فى نظره ان قوله هو حكم الله فى نفس الامر إما بالخصوص و إما بكونه أحد الأمور المظنون كون واحد منها حكم الله فى نفس الامر. و الحياه بمجردّها لا يوجب الظن له بكونه حكم الله فى نفس الامر هو ما قاله الحى. و كذلك الأعلمية اذا لم ينحصر الامر فى الاعلم كما اشرنا سابقا. فالمعيار هو ما حصل به الرجحان فقد يحصل ذلك فى الحى و قد يحصل فى الميت»(۳).

نتيجه: مقتضای كلام محقق قمى قدس سره اين است كه: اخذ آنچه اقرب به واقع مى باشد، متعين است خواه قول حى باشد يا قول ميت.

ص: ۴۳۴

۱- الف: اى و من الوجوه الضعيفه التى استدل بها المجوز لتقليد الميت ابتداء دعوى انه لا دليل على التقليد الا دليل الانسداد ... ر. ك: عنايه الاصول ۶ / ۲۸۶. ب: يعنى: و من الوجوه الضعيفه- المستدل بها على جواز تقليد الميت مطلقا ابتداء و استمرارا- دليل الانسداد ... ر. ك: منتهى الدرايه ۸ / ۶۱۷.

- ٢- الف: ر. ك: عنايه الاصول ٦ / ٢٨٥. ب: فانها نظير قوله: «احترم الفقيه العادل او تواضع له» فهل يحتمل احد ان يراد بالفقيه مطلق الفقيه سواء كان حيا او ميتا؟ ر. ك: منتهى الدرايه ٨ / ٦١٦.
- ٣- ر. ك: قوانين الاصول جلد ٢- الباب السابع- صفحه ٢٦١.

و فيه انه لا يكاد تصل النوبه اليه(١)، لما عرفت من دليل العقل و النقل عليه [فيه] [١].

و منها(٢): دعوى السيره على البقاء، فان المعلوم من اصحاب الائمه عليهم السلام عدم

- شرح :

-[١]

رد دليل انسداد:

[دليل جواز تقليد- چه بدوا و چه استمرارا- دليل انسداد نيست بلکه عقل فطرى انسان «حاكم» به رجوع جاهل به عالم مى باشد و همچنين اخبار، دال بر جواز تقليد هستند نه دليل انسداد(٣)- كما ان مقتضى اصاله التعيين تعين الرجوع الى الحيّ فهذا الوجه ساقط.

ص: ٤٣٥

١- اى: الى دليل الانسداد لان من مقدماته انسداد باب العلم و العلمى، و المفروض انفتاح باب التقليد- اى حجية الفتوى- على العامى فلا موضوع لدليل الانسداد حتى يقال: باشتراك الميت للحيّ فى افاده فتواه للظن بالواقع و كون الحججه على المقلد هو هذا الظن من ايهما حصل. ر. ك: منتهى الدرايه ٦١٧ / ٨.

٢- هاهنا قد خلط المصنف بين وجوه تقليد الميت ابتداء و بين وجوه تقليد الميت استمرارا فانه الى هنا كان يقصد بقوله: «و منها»، «و منها» اى من الوجوه التى استدلت بها لجواز تقليد الميت ابتداء و هاهنا يقصد بقوله: «و منها دعوى السيره على البقاء ... الخ» اى من الوجوه التى استدلت بها لجواز تقليد الميت استمرارا. و كيف كان هذا هو الوجه الثالث من وجوه جواز البقاء على تقليد الميت و قد تقدم الوجه الاول و هو الاستصحاب و سيأتى الوجه الثانى و الرابع فى ذيل التعليق على قوله «و منها غير ذلك مما لا- يليق بان يسطر او يذكر ... الخ» فانتظر. ثم ان تفصيل هذا الوجه الثالث انه (قال فى التقريرات ما لفظه) الثالث دعوى استقرار السيره على البقاء على تقليد الميت و يظهر ذلك بملاحظه احوال اصحاب الائمه فان من المعلوم عدم التزامهم مع وفور قد سهم بالرجوع عما اخذوه تقليدا عن له الافتاء بعد عروض موت المفتى و لو كان ذلك لكان بواسطه عموم البلوى منقولاً معلوما و مثله يعطى برضا الامام عليه السلام و تقريره الشيعة على البقاء (انتهى) و قد اجاب المصنف عن هذا الوجه ... ر. ك: عنايه الاصول ٢٨٧ / ٦.

٣- ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينى ٣٦٢ / ٢.

رجوعهم عما أخذوه تقليدا بعد موت المفتى [۱].

و فيه (۱) منع السيره فيما هو محل الكلام، و أصحابهم عليهم السلام إنما لم يرجعوا عما أخذوه من الأحكام لأجل أنهم غالبا إنما كانوا يأخذونها ممن ينقلها عنهم عليهم السلام بلا واسطه أحد، أو معها من دون دخل رأى الناقل فيه أصلا، و هو ليس بتقليد كما لا يخفى، و لم يعلم الى الآن حال من تعبد بقول غيره و رأيه، أنه كان قد رجع أو لم يرجع بعد موته.

و منها غير ذلك مما لا يليق بأن يسطر او يذكر [۲].

- شرح :

- [۱]

۴: سیره متشرعه:

اشاره

«ادعای سیره بر جواز بقاء تقلید بر میت شده، یعنی:

اصحاب ائمه عليهم السلام آنچه را از روایات اخذ نموده بودند، به سبب موت آن روایات از آن رأی رجوع نمی کردند و بر همان تقلید بوده اند» (۲).

- [۲]

رد سیره متشرعه:

«عمل اصحاب به روایاتی که از امام علیه السلام برای آن ها نقل می کردند- مانند زراره و امثال او- به بحث فعلی ما ارتباط ندارد زیرا اصحاب ائمه عليهم السلام اهل لسان بودند و رجوعشان به زراره و امثال او در نفس نقل روایت بوده و بعد از دریافت خبر، خودشان در روایت، تأمل، بررسی و به ظاهر آن عمل می نمودند و بدیهی است که عمل به ظاهر روایت، ارتباطی به مسأله تقلید ندارد...» (۳).

ص: ۴۳۶

۱- ... (و قد اجاب المصنف) عن هذا الوجه بما حاصله ان الشيعة في عصر الائمة عليهم السلام كانوا يأخذون الاحكام غالبا

ممن ينقلها من الامام عليه السّلام بلا واسطه او مع الواسطه من دون دخل لرأى الناقل و اجتهاده فيها كما هو الحال فعلا فى اخذ العوام احكامهم الشرعيه من نقله الفتاوى (و من المعلوم) ان ذلك ليس بتقليد كى اذا لم يرجعوا عما اخذوه من الاحكام بعد موت الناقل كان ذلك بقاء منهم على تقليد الميت و كان حجه لنا بملاحظه تقرير الامام عليه السّلام له و عدم ردعه عنه (نعم) انا لا ننكر انه كان قد يتفق نادرا اخذهم الاحكام الشرعيه من تلامذه الامام عليه السّلام ممن له الاجتهاد و الافتاء كأبان بن تغلب و زراره بن اعين و محمد بن مسلم و نظرائهم مع دخل رأى الناقل فيها و لكننا لا نعلم استقرار السيره فى مثل هذه الموارد على البقاء بعد موت الناقل كى نستند اليها و نعتمد عليها. ر. ك: عنايه الاصول ٦ / ٢٨٨.

٢- ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينى ٢ / ٣٦٢.

٣- ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينى ٢ / ٣٦٢.

قوله: «و منها(١): غير ذلك مما لا يليق ان يسطر او يذكر» من ان انبياء بنى اسرائيل يجوز العمل بقولهم بعد موتهم فكذلك علمائنا لعموم المنزله فى قوله صلى الله عليه و آله و سلم فى المرسل:

«علماء امتى كانوا بنى اسرائيل».

و من ان قول المجتهد الميت يفيد الظن فيجب العمل به لعموم ما دل على حجيه الظن.

و من خبر احمد بن ابى خلف قال «كنت مريضا فدخل عليّ ابو جعفر عليه السلام يعودنى فى مرضى فاذا عند رأسى كتاب يوم و ليله فجعل يتصفحه ورقه ورقه حتى اتى عليه من اوله الى آخره و جعل يقول: رحم الله يونس، رحم الله يونس [رحم الله يونس]»(٢). قال: صاحب الوافيه و الظاهر ان الكتاب كان كتاب الفتوى فحصل تقرير الامام على تقليد يونس بعد موته ثم قال ايضا روى بسنده عن داود بن القاسم ان ابا جعفر الجعفرى قال:

ص: ٤٣٧

١- (يحتمل) ان يكون ذلك عودا الى وجوه تقليد الميت ابتداء (و يحتمل) ان يكون ذلك ملحقا بقوله المتقدم و منها دعوى السيره على البقاء ... الخ (و على كل حال) ان كان المراد هو العود الى وجوه تقليد الميت ابتداء فالباقى من تلك الوجوه كثير جدا فان احتجاجات المجوزين على ما اشير لك غير مره كثيره لا تحصى و قد اقتصر التقارير على ذكر اقواها و هو امور «العقل» و له تقرير من وجوه عديده (و من جملتها) ما تقدم من المحقق القمى و اشار اليه المصنف بقوله و منها انه لا دليل على التقليد الا دليل الانسداد ... الخ (و من جملتها) الاستصحاب و له تقرير من وجوه عديده ايضا قد اشار المصنف الى وجهين منها: (احدهما): للتقليد الابتدائى (و الآخر) للاستمرارى. (و الكتاب) و هى آيه نفر و آيه السؤال و آيه الكتمان و آيه النبأ و قد اشار اليها المصنف بقوله و منها اطلاق الآيات الداله على التقليد ... الخ. (و السنه) و قد اشار اليها المصنف بقوله و منه انقح حال اطلاق ما دل الروايات على التقليد. (و الاجماع) و لم يشر اليه المصنف اصلا (هذا كله) اذا كان المراد من قوله و منها غير ذلك هو العود الى وجوه تقليد الميت ابتداء (و اما اذا كان) المراد منه هو العود الى وجوه تقليد الميت استمرارا فالباقى من تلك الوجوه هو امران: ... ر. ك: عنايه الاصول ٢/ ٢٨٩.

٢- ر. ك: وسائل الشيعه ج ١٨، باب ٨ از ابواب صفات قاضى، حديث ٧٤.

«ادخلت كتاب يوم و ليله الذى ألفه يونس بن عبد الرحمن على ابي الحسن العسكرى عليه السّلام فنظر فيه و تصفّحه كله ثم قال: هذا دينى و دين آبائى [كله] و هو الحق كله»^(١) فلو لم يجر تقليد الميت لا يصح العمل عليه قبل عرضه عليه ثم قال: و ايضا ابن بابويه صرح بجواز العمل بما فى من لا يحضره الفقيه مع أنّه كثيرا ينقل فتاوى ابيه و هو صريح فى تجويزه العمل بفتاوى ابيه بعد موته و انكاره مكابره انتهى.

و من ان الانسان اذا علم ان جواز استفتاء المقلد عن المجتهد انما هو لانه مخبر عن احكام الله تعالى يحصل له القطع بان حياه المجتهد و موته مما لا يحتمل ان يكون مؤثرا فى ذلك. و من ان المجتهد اذا غاب جاز العمل بقوله فكذا اذا مات و الله اعلم بحقائق احكامه^(٢).

الحمد لله اولا و آخرا و ظاهرا و باطنا و له جزيل الشكر على ما منحنى من التوفيق بذلك فأسأله ان يجعله خالصا لوجهه الكريم انه خير مسئول و هو حسبنا و نعم الوكيل. قد وقع الفراغ من تأليفه و تنظيمه بتاريخ ٢٢ / ١ / ١٤١٩ من الهجره النبويه على مهاجرها افضل الصلاه و السلام و التحيه بقلم الفقير الى رحمه ربه الغنى «محمد» ابن السيد «احمد» الحسينى القمى غفر الله لنا و لكم.

١٣٧٧ / ٢ / ٢٩

ص: ٤٣٨

-
- ١- ر. ك: وسائل الشيعه باب ٨ از ابواب صفات قاضى صفحه ٧١ حديث ٧٥.
 - ٢- ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى اعلى الله مقامه الشريف ٢ / ٣٦٧.

الفهرس الموضوعى

الموضوع الصفحه

التنبیه الحادى عشر: الشك فى التقدم و التأخر ٥

حكم الشك فى تقدم و تأخر الحادث اذا لوحظ بالاضافه الى اجزاء الزمان ٥

حكم الشك فى تقدم و تأخر الحادث اذا لوحظ بالاضافه الى حادث آخر ١٠

مجهولى التاريخ ١٠

بيان صور المسأله فى مجهولى التاريخ ١٠

تعاقب الحالتين ٣٥

التنبیه الثانى عشر: استصحاب الامور الاعتقاده ٣٨

التفصيل بين الامور الاعتقاده ٣٨

عدم صحه تشبث الكتابى باستصحاب نبوه موسى عليه السلام ٤٩

التنبیه الثالث عشر: استصحاب الحكم المخصص ٥٥

انقسامات العام و الخاص ٥٦

حكم كل من الاقسام فى المقام ٥٩

التنبیه الرابع عشر: فى جريان الاستصحاب مع الظن بالخلاف ٦٥

المراد بالشك فى الاستصحاب خلاف اليقين ٦٥

الدليل على كون الشك خلاف اليقين ٦٥

تمه: فيه مقامان ٧٣

المقام الاول: تقوّم الاستصحاب بوحدہ القضيتين ٧٤

المناطق في الاتحاد هو النظر العرفي ٧٧

المقام الثاني: تقدم الاماره على الاستصحاب بالورود ٨٥

تقديم الاماره على الاستصحاب بالحكومه و النظر فيه ٩١

خاتمه: النسبه بين الاستصحاب و الاصول العمليه و التعارض بين الاستصحابين ٩٤

ورود الاستصحاب على سائر الاصول ٩٤

في تراحم الاستصحابين ٩٧

تقدم الاصل السببي على المسببي ٩٩

في تعارض الاستصحابين ١٠٦

تذنيب: تقدم قاعده الفراغ و التجاوز و أصاله الصحه على استصحاباتها ١١٤

تقدم الاستصحاب على القرعه ١١٧

المقصد الثامن في تعارض الادله و الامارات ١٢٥

فصل معنى التعارض ١٢٥

موارد خروج الجمع الدلالي عن تعريف التعارض ١٣٠

المورد الاول: حكومه احد الدليلين على الآخر ١٣٠

المورد الثاني: التوفيق العرفي ١٣٥

في وجه تقدم الامارات على الاصول الشرعيه ١٣٩

المورد الثالث: حمل الظاهر على النص او الاظهر ١٤٩

فصل أصاله التساقط ١٥٦

تعارض الخبرين موجب لسقوطهما على القول بالطريقه ١٥٦

امكان نفي الثالث بالخبرين المتعارضين ١٥٨

الكلام حول القضيـه المشهوره و هى الجمع مهما امكن اولى من الطرح ١٧٠

فصل القاعده الثانويه فى باب تعارض الاخبار ١٧٥

بعض الوجوه التى استدل بها للترجيح ١٧٧

الاخبار العلاجيه ١٧٧

١- اخبار التخيير ١٧٧

ص: ٤٤٠

٢- اخبار الوقوف ١٨١

٣- اخبار الاحتياط ١٨١

٤- اخبار الترجيح ١٨٢

مقبوله عمر بن حنظله ١٨٤

مرفوعه زراره ١٨٤

فى الجواب عن خصوص المقبوله و المرفوعه من اخبار الترجيح ١٨٤

احتمال اختصاص الترجيح بالمقبوله او المرفوعه بمورد الحكومه ١٨٤

عدم تقييد اطلاقات التخيير ١٩٠

فى الجواب عن بقيه اخبار الترجيح ١٩٥

فى بقيه الوجوه التى استدل بها لوجوب الترجيح ٢٠٠

دعوى الاجماع و الرد عليه ٢٠٠

قبح ترجيح المرجوح على الراجح و المناقشه فيه ٢٠١

لا اشكال فى الافتاء بما اختاره المجتهد فى عمل نفسه ٢٠٦

عدم جواز الافتاء بالتخيير الا فى المسأله الاصوليه ٢٠٨

التخيير بين الخبرين بدوى او استمرارى ٢٠٩

فصل التعدى عن المرجحات المنصوصه ٢١٣

وجوه القول بالتعدى ٢١٣

يجوز التعدى الى كل مزيه بناء على التعدى ٢٢٣

فصل اختصاص قواعد التعادل و الترجيح بغير موارد الجمع العرفى ٢٢٩

حجه المشهور و الجواب عنها ٢٢٩

فصل ذكر بعض المرجحات التي ذكروها لتقديم احد الظاهرين على الآخر ٢٤٠

منها: ترجيح ظهور العموم على الاطلاق و تقديم التقييد على التخصيص و الجواب عنه ٢٤١

منها: تقديم التخصيص على النسخ لغلبه التخصيص و المناقشه فيه ٢٤٦

تأخير المخصص عن العام ٢٥٠

ص: ٤٤١

فصل فى انقلاب النسبه ٢٥٤

فصل فى بيان المرجحات التى توجب ترجيح احد السنين فعلا ٢٧٠

لا ترتيب بين المرجحات لو قيل بالتعدى ٢٧٤

كلام الشيخ قدس سره فى المقام ٢٧٨

المناقشه فى كلام الشيخ قدس سره ٢٨٤

ايراد بعض تلامذه الشيخ عليه و الجواب عنه ٢٨٧

فصل المرجحات الخارجيه و بيان اقسامها ٢٩٨

القسم الاول: ما لم يقيم على اعتباره و لا على عدمه دليل ٢٩٨

القسم الثانى: ما قام دليل على عدم اعتباره ٣٠٦

القسم الثالث: ما قام دليل على اعتباره مع كونه معاضدا لمضمون الخبر ٣١٠

القسم الرابع: ما قام دليل على اعتباره مع عدم المعاضده ٣١٨

الخاتمه الاجتهاد و التقليد ٣٢٣

فصل معنى الاجتهاد لغه و اصطلاحا ٣٢٣

المقصود من تعريف الاجتهاد هو شرح الاسم ٣٢٥

لا وجه لامتناع الاخبارى عن الاجتهاد بالمعنى الذى ذكره المصنف قدس سره ٣٢٩

فصل الاجتهاد المطلق و التجزى ٣٣١

امكان الاجتهاد المطلق ٣٣٣

جواز العمل بالاجتهاد المطلق لمن اتصف به و لغيره اذا كان المجتهد انفتاحيا ٣٣٤

عدم جواز تقليد الغير للمجتهد الانسدادى ٣٣٤

نفوذ حكم المجتهد المطلق اذا كان انفتاحيا ٣٤٥

التجزى فى الاجتهاد ٣٥١

حجيه اجتهاد المتجزى لنفسه ٣٥٤

حكم رجوع الغير الى المتجزى و جواز حكومته ٣٥٧

فصل فى بيان ما يتوقف عليه الاجتهاد ٣٤١

ص: ٤٤٢

الحاجه الى العلوم العربيه و التفسير و علم الاصول ٣٦١

اختلاف الاحتياج الى المسائل الاصوليه بحسب اختلاف المسائل و الازمنه و الاشخاص ٣٦٣

فصل التخطئه و التصويب ٣٦٥

الاتفاق على التخطئه فى العقليات ٣٦٥

الاختلاف فى التخطئه و التصويب فى الشرعيات ٣٦٥

اقسام التصويب ٣٦٧

فصل فى اضمحلال الاجتهاد السابق ٣٧٣

القاعده الاولى و الثانويه فى الاعمال السابقه المطابقه للاجتهاد الاول ٣٧٤

الرد على تفصيل الفصول فى الاجتهاد السابق ٣٧٨

صححه العمل على طبق الاجتهاد الاول مطلقا على القول بالسببيه و الموضوعيه ٣٨٣

فصل فى التقليد ٣٨٥

معنى التقليد اصطلاحا ٣٨٥

«بديهيه» رجوع الجاهل الى العالم فى الجمله ٣٨٧

بعد امكان تحصيل الاجماع فى هذه المسأله ٣٨٨

القدح فى كونه من ضروريات الدين و دعوى سيره المتدينين ٣٨٩

عدم دلالة آيتى النفر و السؤال على جوازه ٣٩١

دلالة الاخبار على جواز التقليد بالمطابقه او الملازمه ٣٩٣

فصل تقليد الاعلم ٤٠٣

فصل فى اشتراط حياه المفتى ٤١٨

ذكر التفاصيل فى المقام ٤١٨

فى الاستدلال على جواز تقليد الميت ابتداء بالاستصحاب و المناقشه فيه ٤٢٠

الاستدلال على جواز تقليد الميت بوجه اخر و المناقشه فيها ٤٣٢

ص: ٤٤٣

موضوع صفحه

مقدمه ۳

ادامه تنبیهات استصحاب تنبیه یازدهم: اصالت تأخر حادث ۵

تعاقب حالتین ۳۵

تنبیه دوازدهم: استصحاب امور اعتقادی ۳۹

امور اعتقادی بر دو قسم است ۴۰

عدم صحت تمسک کتابی به نبوت موسی علیه السلام ۵۰

تنبیه سیزدهم: استصحاب حکم مخصص ۵۵

تنبیه چهاردهم: مقصود از «شک» در باب استصحاب چیست؟ ۶۵

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدس سره در محل بحث ۶۸

در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است ۷۴

حاکم به اتحاد قضیتین در باب استصحاب کیست؟ ۷۸

علت تقدم «اماره» بر «استصحاب» چیست؟ ۸۵

آیا مقتضای جمع بین ادله، تقدم اماره بر استصحاب است؟ ۹۳

خاتمه: آیا استصحاب بر سائر اصول عملیه «وارد» است؟ ۹۵

تراجم استصحابین ۹۷

اصل سببی و مسببی ۹۹

ص: ۴۴۴

تعارض استصحابین ۱۰۷

آیا در اطراف علم اجمالی، اصول عملیه جاری می شود؟ ۱۰۸

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدس سره در محل بحث ۱۰۹

تذنیب: بین استصحاب و قواعدی که در شبهات موضوعیه، جاری می شود، چه نسبتی هست ۱۱۴

تقدم استصحاب بر قرعه ۱۱۸

مقصد هشتم تعارض ادله و امارات تعادل و ترجیح «تعادل و ترجیح» یا «تعادل و ترجیح» ۱۲۶

معنای لغوی تعارض ۱۲۷

معنای اصطلاحی تعارض ۱۲۸

مواردی که تعارض، محقق نیست ۱۳۳

۱- حاکم و محکوم ۱۳۳

۲- توفیق عرفی ۱۳۵

وجه تقدم امارات بر اصول ۱۳۹

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدس سره در محل بحث ۱۴۱

۳- «حمل ظاهر بر اظهر»، «حمل ظاهر بر نص» ۱۵۰

مواردی که تعارض، محقق است ۱۵۴

فصل: مقتضای قاعده اولی در خبرین متعارضین، بنا بر طریقت چیست؟ ۱۵۶

نفی ثالث به وسیله متعارضین ۱۵۸

مقتضای قاعده اولی در خبرین متعارضین بنا بر سببیت چیست؟ ۱۶۰

برای تمسک به یک روایت باید به سه مسئله، متعبد شد ۱۶۱

۱- اصالت الظهور ۱۶۱

۲- اصالت الجهات ۱۶۱

۳- اصالت السند ۱۶۲

آیا قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» دلیلی دارد؟ ۱۷۰

فصل: مقتضای قاعده ثانوی شرعی در خبرین متعارضین چیست؟ ۱۷۵

اخبار علاجیه ۱۷۷

۱- اخبار تخییر ۱۷۸

۲- اخبار توقف ۱۸۱

۳- اخبار احتیاط ۱۸۱

۴- اخبار ترجیح ۱۸۲

الف: مقبوله عمر بن حنظله ۱۸۵

ب: مرفوعه زراره ۱۸۶

نقد و بررسی مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراره ۱۸۷

نقد و بررسی سائر اخبار ترجیح ۱۹۵

با وجوه دیگری بر وجوب ترجیح، استدلال شده ۲۰۰

۱- اجماع ۲۰۰

۲- ترجیح راجح بر مرجوح به حکم عقل ۲۰۲

آثار تخییر بین خبرین متعارضین ۲۰۶

آیا تخییر بین خبرین، بدوی هست یا استمراری؟ ۲۰۹

فصل: آیا بنا بر وجوب ترجیح فقط به مرجحات منصوص اکتفا می شود یا نه؟ ۲۱۳

فصل: آیا اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی هم می شود یا نه؟ ۲۲۹

فصل: مرجحات نوعیہ دلالیہ ۲۴۰

۱- ترجیح عموم بر اطلاق ۲۴۲

۲- دوران امر، بین تخصیص و نسخ ۲۴۶

تخصیص عمومات کتاب و سنت ۲۵۰

فصل: انقلاب نسبت ۲۵۴

ص: ۴۴۶

فصل: رجوع تمام مرجحات به سند روایت است ۲۷۱

آیا لازم است بین مرجحات، ترتیب را رعایت نمود؟ ۲۷۴

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدس سره در محل بحث ۲۷۸

مختصری از زندگی نامه وحید بهبهانی قدس سره ۲۷۸

نقد و بررسی کلام محقق رشتی در محل بحث ۲۸۷

شمه ای از زندگی نامه حاج میرزا حبیب الله رشتی قدس سره ۲۸۷

فصل: مرجحات خارجیه ۲۹۹

۱- مرجح خارجی غیر معتبر که دلیل خاص بر اعتبارش نداریم ۳۰۰

۲- مرجح خارجی غیر معتبر که دلیل خاص بر عدم اعتبارش داریم ۳۰۷

۳- مرجح خارجی معتبر که مؤید مضمون احد الخبرین است ۳۱۰

۴- مرجح خارجی معتبر که مؤید مضمون احد الخبرین نیست ۳۱۸

اجتهاد و تقلید خاتمه: اجتهاد و تقلید ۳۲۳

فصل: معنای لغوی اجتهاد ۳۲۳

معنای اصطلاحی اجتهاد ۳۲۴

فصل: اطلاق و تجزی در اجتهاد ۳۳۱

احکام اجتهاد مطلق ۳۳۳

۱- امکان وقوعی آن ۳۳۳

۲- حجیت آراء مجتهد مطلق برای عمل خودش ۳۳۵

۳- حجیت آراء مجتهد مطلق انفتاحی نسبت به مقلدین ۳۳۵

تقلید فرد جاهل از مجتهد انسدادی- بنا بر حکومت- چگونه است؟ ۳۳۶

تقلید از مجتهد انسدادی- بنا بر کشف- چگونه است؟ ۳۳۹

۴- نفوذ قضاء مجتهد مطلق انفتاحی ۳۴۵

احکام تجزی در اجتهاد ۳۵۱

ص: ۴۴۷

۱- امکان وقوعی تجزی در اجتهاد ۳۵۱

۲- حجیت آراء مجتهد متجزی برای عمل خودش ۳۵۶

۳- تقلید از مجتهد متجزی، چگونه است؟ ۳۵۷

۴- نفوذ یا عدم نفوذ قضاء مجتهد متجزی ۳۵۹

فصل: مبادی اجتهاد ۳۶۱

برای اجتهاد و استنباط به چه علومی، نیاز است؟ ۳۶۱

فصل: تخطئه و تصویب ۳۶۵

اقسام تصویب ۳۶۸

فصل: تبدل رأی مجتهد ۳۷۳

نقد و بررسی کلام صاحب فصول قدس سره در محل بحث ۳۷۹

فصل: تقلید ۳۸۵

احکام تقلید ۳۸۵

معنای لغوی تقلید ۳۸۵

معنای اصطلاحی تقلید ۳۸۶

ادله جواز تقلید ۳۸۸

فصل: تقلید اعلم ۴۰۳

ادله وجوب تقلید اعلم ۴۱۰

فصل: تقلید میت ۴۱۸

ادله جواز تقلید میت ۴۲۰

بقاء بر تقلید میت ۴۲۸

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه

اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

