



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



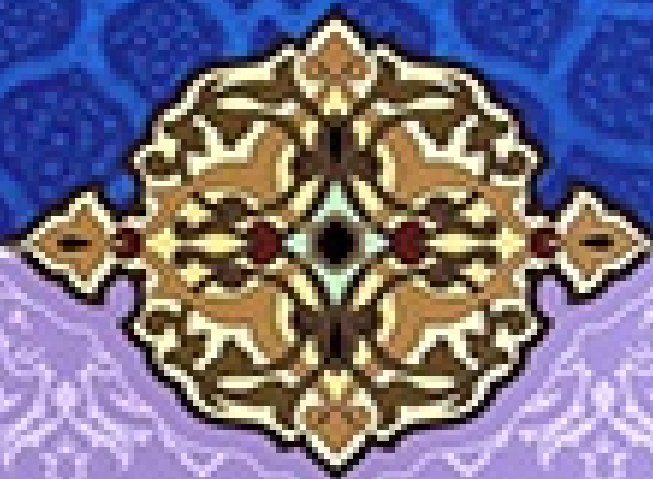
عمران
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

فہرنگ اصطلاحات اصول

با مقدمہ

حضرت آیتہ اللہ العظمیٰ جعفر سبحانی



آئیف مجتبیٰ علی اسحاقی

معاونت پژوهشی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فرهنگ اصطلاحات اصول

نویسنده:

مجتبی ملکی اصفهانی

ناشر چاپی:

جامعه المصطفی (صلی الله علیه وآله) العالمیه

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۴۲	فرهنگ اصطلاحات اصول
۴۲	مشخصات کتاب
۴۲	اشاره
۴۶	سخن ناشر
۴۸	فهرست
۱۰۰	مقدمه
۱۰۰	کاربرد اصطلاح در علوم
۱۰۱	اصطلاحات علم اصول
۱۰۳	پیش گفتار
۱۰۵	اباحه
۱۰۵	اشاره
۱۰۵	اباحه اخص
۱۰۵	اباحه اضطراری
۱۰۶	اباحه اعم
۱۰۶	اباحه اقتضایی
۱۰۶	اباحه شرعی
۱۰۶	اباحه ظاهری
۱۰۷	اباحه عقلی
۱۰۷	اباحه غیر اقتضایی
۱۰۷	اباحه واقعی
۱۰۷	ابتلا و عدم ابتلا
۱۱۰	اتصال زمان شک به زمان یقین
۱۱۰	اثبات و ثبوت

۱۱۱	اثر شرعی
۱۱۱	اجتماع امر و نهی
۱۱۳	اجتهاد
۱۱۳	اشاره
۱۱۸	اجتهاد بالقوه
۱۱۸	اجتهاد تجزئی
۱۱۸	اجتهاد خاص
۱۱۸	اجتهاد در عصر ائمه علیهم السلام
۱۱۹	اجتهاد عام
۱۱۹	اجزاء در اصول با کشف خلاف ظنی
۱۲۰	اجزاء در اصول با کشف خلاف قطعی
۱۲۱	اجزاء در امارات با کشف خلاف ظنی
۱۲۱	اجزاء در امارات با کشف خلاف قطعی
۱۲۱	اجزاء در تبدل قطع
۱۲۱	اجزاء
۱۲۱	اشاره
۱۲۳	اجزای مأموریه امر واقعی ثانوی
۱۲۴	اجماع
۱۲۴	اشاره
۱۲۶	اجماع بسیط
۱۲۷	اجماع تشریفی
۱۲۷	اجماع حدسی
۱۲۷	اجماع دخولی
۱۲۸	اجماع سکوتی
۱۲۸	اجماع عملی
۱۲۹	اجماع کشفی

۱۲۹	اجماع لثی
۱۲۹	اجماع لطفی
۱۳۰	اجماع محض
۱۳۰	اجماع مدرکی
۱۳۰	اجماع مرکب
۱۳۱	اجماع مستند
۱۳۱	اجماع منقول
۱۳۱	اجمال
۱۳۱	اشاره
۱۳۲	اجمال مخضص لثی
۱۳۳	اجمال مخضص لفظی
۱۳۳	اجمال نص
۱۳۴	احترازی بودن قیود
۱۳۵	احتمال و محتمل
۱۳۵	احتیاط
۱۳۵	اشاره
۱۳۶	احتیاط در امور تعبدی
۱۳۶	احتیاط شرعی
۱۳۷	احتیاط عقلی
۱۳۹	احتیاط قبل از فحص
۱۳۹	اخباریین
۱۴۱	اختیار
۱۴۲	ادلّه احکام
۱۴۲	اراده
۱۴۲	اشاره
۱۴۳	اراده استعمالی

۱۴۴	ارادة استقبالی
۱۴۴	ارادة الهی
۱۴۴	ارادة انشایی
۱۴۴	ارادة تشریحی
۱۴۴	ارادة تفهیمی
۱۴۴	ارادة تکوینی
۱۴۵	ارادة جدی
۱۴۵	ارادة حقیقی
۱۴۵	ارادة فعلی
۱۴۶	ارتکاز متشععه
۱۴۶	استثنا
۱۴۷	استحباب
۱۴۷	استحسان
۱۴۹	استصحاب
۱۴۹	اشاره
۱۵۳	استصحاب استقبالی
۱۵۴	استصحاب تعلیقی
۱۵۴	استصحاب تنجیزی
۱۵۵	استصحاب جزئی
۱۵۵	استصحاب حال شرع
۱۵۵	استصحاب حال عقل
۱۵۶	استصحاب حکم تکلیفی
۱۵۶	استصحاب حکم مخصص در عموم زمانی
۱۵۷	استصحاب حکم وضعی
۱۵۷	استصحاب حکمی
۱۵۷	استصحاب در اطراف علم اجمالی

- ۱۵۷ استصحاب در امور تدریجی
- ۱۵۸ استصحاب در زمان
- ۱۵۸ استصحاب در زمانیات
- ۱۵۸ استصحاب در شبهه حکمی
- ۱۵۹ استصحاب در شبهه موضوعی
- ۱۵۹ استصحاب سببی
- ۱۶۰ استصحاب صحت هنگام شک در مانع
- ۱۶۱ استصحاب عدمی
- ۱۶۱ استصحاب قهقرایی
- ۱۶۱ استصحاب کلی
- ۱۶۳ استصحاب مستببی
- ۱۶۳ استصحاب موضوعی
- ۱۶۳ استصحاب وجودی
- ۱۶۴ استصلاح
- ۱۶۴ استعمال
- ۱۶۴ اشاره
- ۱۶۴ استعمال حقیقی
- ۱۶۵ استعمال لفظ در بیش از یک معنی
- ۱۶۵ استعمال مجازی
- ۱۶۵ استلزامات عقلی
- ۱۶۶ استنباط
- ۱۶۶ اسم جنس
- ۱۶۶ اشتراک
- ۱۶۶ اشاره
- ۱۶۷ اشتراک لفظی
- ۱۶۷ اشتراک معنوی

۱۶۸	اصل
۱۶۸	اشاره
۱۶۸	اصل اباحه
۱۷۰	اصل اباحه شرعی
۱۷۰	اصل اباحه عقلی
۱۷۰	اصل اجتهادی
۱۷۰	اصل احتیاط
۱۷۱	اصل اشتغال
۱۷۱	اصل اطلاق
۱۷۲	اصل براءت
۱۷۲	اصل تأخر حادث
۱۷۳	اصل تخیر
۱۷۵	اصل تطابق
۱۷۶	اصل تعیین
۱۷۶	اصل تنزیلی
۱۷۶	اصل ثبات
۱۷۷	اصل حست
۱۷۸	اصل حظر
۱۷۹	اصل حقیقت
۱۷۹	اصل حلیت
۱۷۹	اصل شرعی
۱۷۹	اصل صحت
۱۸۱	اصل طهارت
۱۸۲	اصل ظهور
۱۸۳	اصل عدم
۱۸۳	اشاره

١٨٣	اصل عدم استخدام
١٨٥	اصل عدم اشتراك
١٨٥	اصل عدم اضرار
١٨٥	اصل عدم اعتبار ظن
١٨٥	اصل عدم تزكيه
١٨٦	اصل عدم تقدير
١٨٦	اصل عدم قرينه
١٨٧	اصل عدم نقل
١٨٧	اصل عقلي
١٨٧	اصل عملي
١٨٩	اصل عموم
١٩٠	اصل غير تنزيلي
١٩٠	اصل غير مثبت
١٩٠	اصل غير محرز
١٩٠	اصل لفظي
١٩١	اصل مثبت
١٩٤	اصل محرز
١٩٤	اصل موضوعي
١٩٤	اصل نفي
١٩٥	اصل وقف
١٩٥	اصول فقاهتي
١٩٥	اصول فقه
١٩٧	اصول مؤمنه
١٩٨	اضطرار
١٩٨	اطراد
١٩٩	اطلاق

۱۹۹	اشاره
۲۰۲	اطلاق بدلی
۲۰۲	اطلاق شمولی
۲۰۳	اطمینان
۲۰۳	اعتبار
۲۰۶	اقتضا
۲۰۶	اقلّ و اکثر
۲۰۶	اشاره
۲۰۸	اقلّ و اکثر ارتباطی
۲۰۸	اقلّ و اکثر استقلالی
۲۰۸	اماره
۲۰۸	اشاره
۲۰۹	اماره حکمی
۲۰۹	اماره موضوعی
۲۰۹	امتنال
۲۰۹	اشاره
۲۱۰	امتنال احتمالی
۲۱۰	امتنال ظنی
۲۱۱	امتنال علمی اجمالی
۲۱۱	امتنال علمی تفصیلی
۲۱۱	امتناع
۲۱۲	امر
۲۱۲	اشاره
۲۱۵	امر ارشادی
۲۱۶	امر بعد از خطر
۲۱۶	امر به امر

- ۲۱۷ امر به شیء مقتضی نهی از ضد آن هست یا خیر؟
- ۲۱۹ امر تخییری
- ۲۱۹ امر تعبدی
- ۲۱۹ امر تعیینی
- ۲۲۰ امر توضلی
- ۲۲۰ امر ثانوی اضطراری
- ۲۲۰ امر ثانوی ظاهری
- ۲۲۰ امر عینی
- ۲۲۰ امر غیری
- ۲۲۰ امر کفایی
- ۲۲۰ امر مولوی
- ۲۲۱ امر نفسی
- ۲۲۱ امر واقعی
- ۲۲۱ امکان
- ۲۲۱ اشاره
- ۲۲۳ امکان اخصّ
- ۲۲۴ امکان استعدادی
- ۲۲۴ امکان استقبالی
- ۲۲۴ امکان تعبد به ظنّ
- ۲۲۴ امکان خاص
- ۲۲۴ امکان عام
- ۲۲۴ امکان وقوعی
- ۲۲۴ انحلال
- ۲۲۴ اشاره
- ۲۲۸ انحلال تعبدی
- ۲۲۸ انحلال حقیقی

٢٢٨	انحلال حکم تکلیفی
٢٢٨	انحلال حکم وضعی
٢٢٨	انحلال حکمی
٢٢٨	انسداد
٢٢٨	اشاره
٢٣٠	انسداد حکومتی
٢٣١	انسداد صغیر
٢٣١	انسداد کبیر
٢٣١	انسداد کشفی
٢٣١	انسدادی
٢٣١	انصراف
٢٣٢	انفتاح
٢٣٢	انفتاحی
٢٣٢	انقلاب نسبت
٢٣٣	انقیاد
٢٣٣	ایجاب
٢٣٤	بالجمله و فی الجمله
٢٣٤	برائت
٢٣٤	اشاره
٢٣٤	برائت اصلی
٢٣٤	برائت شرعی
٢٣٤	برائت عقلی
٢٣٧	برهان
٢٣٧	اشاره
٢٣٩	برهان اتی
٢٣٩	برهان لعی

۲۳۹	بسیط بودن مشتق
۲۳۹	بنای عقلا
۲۴۰	تأخیر بیان از وقت حاجت
۲۴۰	تأخیر بیان از وقت خطاب
۲۴۱	تبادر
۲۴۱	تجزی
۲۴۳	تجزی
۲۴۳	تحقیق مناط
۲۴۴	تخریج مناط
۲۴۴	تخصّص
۲۴۵	تخصیص
۲۴۵	تخطئه
۲۴۸	تخییر
۲۴۸	اشاره
۲۴۸	تخییر بین اقلّ و اکثر
۲۴۹	تخییر شرعی
۲۴۹	تخییر عقلی
۲۵۰	تخییر فقهی و اصولی
۲۵۰	تداخل اسباب و مسببات
۲۵۲	تراجیح
۲۵۲	تراخی
۲۵۳	ترادف
۲۵۳	ترتّب
۲۵۷	ترجیح بلا مرجّح
۲۵۸	ترک استفصال
۲۵۹	ترک استکشاف

- ۲۵۹ تراحم
- ۲۵۹ اشاره
- ۲۶۱ تراحم در مستحبات
- ۲۶۲ تسامح در ادله سنن
- ۲۶۲ تسلسل
- ۲۶۴ تشريع
- ۲۶۴ اشاره
- ۲۶۴ تشريع عملى
- ۲۶۴ تصويب
- ۲۶۴ اشاره
- ۲۶۴ تصويب اشعرى
- ۲۶۴ تصويب معتزلى
- ۲۶۵ تضاد
- ۲۶۵ تعادل و تراجيح
- ۲۶۵ تعارض
- ۲۷۰ تعبدى
- ۲۷۲ تعدد مطلوب
- ۲۷۲ تعليق حكم بر وصف مشعر عليت است ؟
- ۲۷۲ تعيينى و تعينى
- ۲۷۳ تقابل بين اطلاق و تقييد
- ۲۷۳ تقليد
- ۲۸۲ تقيه
- ۲۸۲ اشاره
- ۲۸۲ تقيه مداراتى
- ۲۸۲ تقييد
- ۲۸۲ تكرر

٢٨٣	تکلیف
٢٨٣	تمثیل
٢٨٣	تناقض
٢٨٣	تنجیز و تعذیر
٢٨٤	تنجیز و تعلیق
٢٨٤	تنقیح مناط
٢٨٥	تواتر
٢٨٥	اشاره
٢٨٦	تواتر اجمالی
٢٨٦	تواتر لفظی
٢٨٦	تواتر معنوی
٢٨٧	توضیلی
٢٨٧	جامع انتزاعی
٢٨٧	جامع ذاتی
٢٨٧	جامع عرضی
٢٨٨	جبر
٢٨٨	جزء
٢٨٨	اشاره
٢٨٨	جزء خارجی
٢٨٨	جزء ذهنی
٢٨٩	جعل بسیط
٢٨٩	جعل مرکب
٢٨٩	جمع تبرعی
٢٨٩	جمع دلالی
٢٨٩	جمع عرفی
٢٩٠	جمع محمولی

٢٩٠	جمع مقبول
٢٩٠	جمع موضوعی
٢٩٠	الجمع مهماً امکن اولی من الطرح
٢٩٣	حاضر و مبیح
٢٩٣	حجت
٢٩٤	حجیت اصولی
٢٩٤	حجیت ذاتی
٢٩٥	حدیث
٢٩٥	حرمت
٢٩٥	اشاره
٢٩٥	حرمت ذاتی
٢٩٦	حرمت عرضی
٢٩٦	حُسن و قبح عقلی
٣٠٤	حقیقت شرعیہ
٣٠٥	حقیقت متشرعہ
٣٠٥	حقیقت و مجاز
٣٠٨	حکم
٣٠٨	اشاره
٣١٤	حکم ارشادی
٣١٤	حکم اقتضایی
٣١٤	حکم امضایی
٣١٥	حکم انشایی
٣١٥	حکم اولی
٣١٥	حکم تأسیسی
٣١٥	حکم تکلیفی
٣١٥	حکم تنجیزی

٣١٥	حکم ثانوی
٣١٦	حکم شأنی
٣١٦	حکم شرعی
٣١٦	حکم ظاهری
٣١٦	حکم عدمی
٣١٦	حکم فعلی
٣١٧	حکم مقابل فتوی
٣١٧	حکم مولوی
٣١٧	حکم واقعی اولی
٣١٧	حکم واقعی ثانوی
٣١٧	حکم وضعی
٣١٧	حکمت
٣١٧	اشاره
٣١٨	حکمت الہی
٣١٨	حکومت
٣١٨	اشاره
٣٢٠	حکومت ظاہری
٣٢٠	حکومت عرفی
٣٢١	حکومت واقعی
٣٢١	حمل
٣٢١	اشاره
٣٢١	حمل ذاتی اولی
٣٢١	حمل شایع صناعی
٣٢٢	حیثیت اطلاقیہ
٣٢٢	حیثیت تعلیلیہ
٣٢٣	حیثیت تقييدیہ

۳۲۳	خاص
۳۲۳	خبر
۳۲۳	اشاره
۳۲۹	خبر حدسی
۳۲۹	خبر حسن
۳۲۹	خبر حسی
۳۲۹	خبر صحیح
۳۲۹	خبر ضعیف
۳۲۹	خبر عزیز
۳۳۰	خبر غریب
۳۳۰	خبر متواتر
۳۳۰	خبر متواتر اجمالی
۳۳۰	خبر متواتر لفظی
۳۳۰	خبر متواتر معنوی
۳۳۰	خبر مستفیض
۳۳۰	خبر موثق
۳۳۰	خبر موثوق
۳۳۱	خبر واحد
۳۳۱	خرق اجماع
۳۳۱	خطاب های شفاهی
۳۳۱	دفع مفسده مقدم بر جلب منفعت
۳۳۲	دلالت
۳۳۲	اشاره
۳۳۲	دلالت استعمالی
۳۳۲	دلالت اشاره
۳۳۲	دلالت اقتضا

٣٣٤	دالات التزامى
٣٣٤	دالات ائى
٣٣٤	دالات ايماء
٣٣٤	دالات ترك
٣٣٤	دالات تصدىقى
٣٣٥	دالات تصوورى
٣٣٥	دالات تضمنى
٣٣٥	دالات تفهيمى
٣٣٥	دالات تقرير
٣٣٦	دالات تنبيه
٣٣٦	دالات جدى
٣٣٦	دالات سكوت
٣٣٦	دالات طبعى
٣٣٧	دالات عقلى
٣٣٧	دالات فعل
٣٣٨	دالات قول
٣٣٨	دالات لئى
٣٣٨	دالات مطابقى
٣٣٩	دالات مفهوم
٣٣٩	دالات منطوق
٣٣٩	دالات وضعى
٣٣٩	دليل
٣٣٩	اشاره
٣٤٠	دليل اجتهادى
٣٤٠	دليل الخطاب
٣٤٠	دليل امضائى

- ٣٤١ دليل انسداد
- ٣٤١ دليل اتي
- ٣٤١ دليل تاسيسي
- ٣٤١ دليل شرعي
- ٣٤١ دليل عقلي
- ٣٤١ دليل فقاھتي
- ٣٤١ دليل لتي
- ٣٤٢ دليل لفظي
- ٣٤٢ دليل لقي
- ٣٤٢ دليل محرز
- ٣٤٢ دليل نقلي
- ٣٤٢ دوام نسبت
- ٣٤٢ دور
- ٣٤٤ دوران امر بين اقل و اكثر ارتباطي
- ٣٤٤ دوران امر بين اقل و اكثر استقلالي
- ٣٤٤ دوران امر بين تخصيص و نسخ
- ٣٤٤ دوران امر بين جزئيت، شرطيت و مانعيت
- ٣٤٥ دوران امر بين متباينين
- ٣٤٥ دوران امر بين محذورين
- ٣٤٥ دون اثباطه خرط القتاد
- ٣٤٥ ذات
- ٣٤٦ ذاتي و عرضي
- ٣٤٧ ذهن
- ٣٤٧ رافع و مانع
- ٣٤٨ رأي
- ٣٤٨ رخصت و عزيمت

٣٥٠	رفع و دفع
٣٥٠	سبب
٣٥١	سببیت و طریقت
٣٥٢	سبر و تقسیم
٣٥٣	سد ذرایع و فتح ذرایع
٣٥٥	سنت
٣٥٩	سیره
٣٥٩	اشاره
٣٥٩	سیره عقلا
٣٥٩	سیره متشرعه
٣٦٠	شبهه
٣٦٠	اشاره
٣٦٠	شبهه ابن قته
٣٦٠	شبهه بدوی
٣٦١	شبهه تحریمی
٣٦١	شبهه حکمی
٣٦٢	شبهه غیر محصور
٣٦٢	شبهه کعبی
٣٦٣	شبهه محصور
٣٦٣	شبهه مصداقی
٣٦٣	شبهه مفهومی
٣٦٣	شبهه مقرون به علم اجمالی
٣٦٤	شبهه موضوعی
٣٦٤	شبهه وجوبی
٣٦٤	شرایط جعل و مجعول
٣٦٤	شرط

- ۳۶۴ اشاره
- ۳۶۵ شرط اتّصاف
- ۳۶۵ شرط ترتّب
- ۳۶۵ شرط متقدّم، متأخّر و مقارن
- ۳۶۶ شرع
- ۳۶۶ شک
- ۳۶۶ اشاره
- ۳۶۶ شک بین جزئیت و مانعیت
- ۳۶۷ شک در تحقّق سبب
- ۳۶۷ شک در تکلیف
- ۳۶۷ شک در حجیت
- ۳۶۷ شک در رافع
- ۳۶۸ شک در محضل
- ۳۶۸ شک در مقتضی
- ۳۶۸ شک در مکلفّ به
- ۳۶۸ شک ساری
- ۳۶۹ شک سببی
- ۳۶۹ شک طاری
- ۳۶۹ شک مستببی
- ۳۷۰ شمول احکام نسبت به جاهل
- ۳۷۰ شهرت
- ۳۷۰ اشاره
- ۳۷۰ شهرت روایی
- ۳۷۱ شهرت عملی
- ۳۷۱ شهرت فتوایی
- ۳۷۱ صحّت حمل

۳۷۲	صحت و فساد
۳۷۲	صحیح و اعم
۳۷۶	صحیح و فاسد
۳۷۶	صدق در قضایای حملی
۳۷۷	صدق در قضایای شرطی
۳۷۷	ضد
۳۷۷	اشاره
۳۷۸	ضد خاص
۳۷۸	ضد عام
۳۷۸	ضرر و ضرار
۳۷۸	طریقه عقلا
۳۷۸	طریقیت
۳۷۸	طلب و اراده
۳۷۸	ظاهر
۳۸۱	ظن
۳۸۱	اشاره
۳۸۲	ظن اطمینانی
۳۸۲	ظن خاص
۳۸۳	ظن شخصی
۳۸۳	ظن طریقی
۳۸۳	ظن غالب
۳۸۳	ظن قوی
۳۸۳	ظن مانع
۳۸۳	ظن متأخم به علم
۳۸۳	ظن مطلق
۳۸۳	ظن ممنوع

- ٣٨٤ ظنّ موضوعى
- ٣٨٤ ظنّ نوعى
- ٣٨٤ ظنّى الدّلات
- ٣٨٤ ظواهر الفاظ
- ٣٨٥ ظهور
- ٣٨٥ اشاره
- ٣٨٥ ظهور اقتضائى
- ٣٨٥ ظهور تصدىقى
- ٣٨٦ ظهور تصوّرى
- ٣٨٦ ظهور تضمّنى
- ٣٨٦ ظهور ذاتى
- ٣٨٦ ظهور موضوعى
- ٣٨٦ عام استغراقى
- ٣٨٦ عام اصولى
- ٣٨٧ عام افرادى
- ٣٨٧ عام بدلى
- ٣٨٧ عام مجموعى
- ٣٨٧ عام و خاص
- ٣٩١ عام و خاص من وجه
- ٣٩١ عدالت
- ٣٩٢ عدم ابتلا
- ٣٩٢ عدم ازلى
- ٣٩٢ عدم اطراد
- ٣٩٢ عدم الدّليل دليل العدم
- ٣٩٤ عدم القول بالفصل
- ٣٩٥ عدم صحّت حمل

- ٣٩٥ عدم صحت سلب
- ٣٩٥ عدم محمولی
- ٣٩٥ عدم و ملکه
- ٣٩٦ عدم وصفی
- ٣٩٦ غرض
- ٣٩٦ اشاره
- ٣٩٦ عرض ذاتی
- ٣٩٦ غرض غریب
- ٣٩٦ عرض و عرضی
- ٣٩٧ عُرف
- ٣٩٧ اشاره
- ٤٠٠ عرف خاص
- ٤٠١ عرف صحیح
- ٤٠١ عرف عام
- ٤٠١ عرف عملی
- ٤٠١ عرف فاسد
- ٤٠١ عرف قولی
- ٤٠٢ عزیمت
- ٤٠٢ عصمت
- ٤٠٢ عصیان
- ٤٠٣ عقل
- ٤٠٣ اشاره
- ٤٠٦ عقل عملی
- ٤٠٦ عقل نظری
- ٤٠٦ عقلیات غیر مستقل
- ٤٠٦ عقلیات مستقل

۴۰۶	عَلَّت
۴۰۹	عَلَّت و حَکْمَت
۴۱۰	عَلْم
۴۱۰	اِشَارَه
۴۱۲	عَلْم اِجْمَالِي
۴۱۳	عَلْم اِجْمَالِي دَر تَدْرِیجِيَات
۴۱۳	عَلْم اِصْوَالِ فِقْه
۴۱۳	عَلْم تَفْصِيْلِي
۴۱۳	عَلْم فِقْه
۴۱۳	عَمُوْم
۴۱۳	اِشَارَه
۴۱۳	عَمُوْم اِسْتِغْرَاقِي
۴۱۴	عَمُوْم بَدَلِي
۴۱۴	عَمُوْم زَمَانِي
۴۱۴	عَمُوْم سِيَاقِي
۴۱۴	عَمُوْم فَوْقَانِي
۴۱۵	عَمُوْم مَجْمُوْعِي
۴۱۵	عَمُوْم و خُصُوْص
۴۱۵	عَمُوْم و خُصُوْص مَطْلُوْق
۴۱۵	عَمُوْم و خُصُوْص مَن وَجْه
۴۱۵	غَايَت
۴۱۶	غَلْبَه
۴۱۶	غَيْر مَسْتَقْلَلَاتِ عَقْلِي
۴۱۶	فَتْح ذَرَائِع
۴۱۶	فَحْوِي الْخُطَاب
۴۱۷	فَسَاد

- ٤١٧ فقه
- ٤١٨ فقيه
- ٤١٨ فور و تراخي
- ٤١٩ في الجملة
- ٤١٩ قاصر
- ٤٢٠ قاطع و مانع
- ٤٢١ قاعده
- ٤٢١ اشاره
- ٤٢٢ قاعدة استصحاب
- ٤٢٢ قاعدة استطاعت
- ٤٢٣ قاعدة اشتغال
- ٤٢٣ قاعدة اصولي
- ٤٢٣ قاعدة الجمع مهما امكن اولى من الطرح
- ٤٢٣ قاعدة تجاوز و فراغ
- ٤٢٧ قاعدة تحسين و تقبيح عقلي
- ٤٢٧ قاعدة ترجيح بلا مرجح
- ٤٢٧ قاعدة تسامح در أدلة سنن
- ٤٢٨ قاعده تعيين
- ٤٢٨ قاعدة تقيه
- ٤٣٣ قاعدة دفع ضرر محتمل
- ٤٣٤ قاعدة صحت
- ٤٣٤ قاعدة طهارت
- ٤٣٤ قاعده فراغ
- ٤٣٤ قاعدة فقهى
- ٤٣٤ قاعدة قبح عقاب بلا بيان
- ٤٣٥ قاعدة قرعه

- ۴۳۷ ----- قاعده لاضرر و لاضرار
- ۴۴۲ ----- قاعده لطف
- ۴۴۴ ----- قاعده ما لایدرک کله لایترک کله
- ۴۴۴ ----- قاعده مقتضی و مانع
- ۴۴۵ ----- قاعده ملازمه
- ۴۴۷ ----- قاعده میسور
- ۴۴۸ ----- قاعده نفی عُسر و حرج
- ۴۵۲ ----- قاعده ید
- ۴۵۵ ----- قاعده یقین
- ۴۵۷ ----- قُبْح تأخیر بیان از وقت حاجت
- ۴۵۷ ----- قُبْح عقاب بلا بیان
- ۴۵۷ ----- قبح فعلی و قبح فاعلی
- ۴۵۸ ----- قدر متیقن در مقام مخاطب
- ۴۵۸ ----- قدرت تکوینی به معنی اعم
- ۴۵۹ ----- قدماء
- ۴۵۹ ----- قرآن
- ۴۶۳ ----- قرینه
- ۴۶۳ ----- اشاره
- ۴۶۳ ----- قرینه حالیه
- ۴۶۴ ----- قرینه حکمت
- ۴۶۴ ----- قرینه عرفی
- ۴۶۴ ----- قرینه عقلی
- ۴۶۴ ----- قرینه غیر لفظی
- ۴۶۴ ----- قرینه لئی
- ۴۶۴ ----- قرینه لفظی
- ۴۶۵ ----- قرینه متصل

٤٦٥	قرينة مقالیه
٤٦٥	قرينة منفصل
٤٦٥	قصد وجه
٤٦٦	قضیه
٤٦٦	اشاره
٤٦٦	قضیه حقیقیه
٤٦٦	قضیه خارجیه
٤٦٦	قطع
٤٦٦	اشاره
٤٧٢	قطع اجمالی
٤٧٢	قطع تعبدی
٤٧٢	قطع تفصیلی
٤٧٢	قطع شخصی
٤٧٣	قطع طریق
٤٧٣	قطع عرفی
٤٧٣	قطع قطاع
٤٧٣	قطع موضوعی
٤٧٣	قطع موضوعی طریق
٤٧٤	قطع موضوعی وصفی
٤٧٤	قطع نوعی
٤٧٤	قطع واقعی
٤٧٥	قطعی الصدور و ظنی الدالات
٤٧٥	قلب
٤٧٦	القول بعدم الفصل
٤٧٦	قول لغوی
٤٧٨	قیاس

۴۷۸	اشاره
۴۸۱	قیاس اخاله
۴۸۱	قیاس ادنی
۴۸۲	قیاس اصولی
۴۸۲	قیاس اولویت
۴۸۲	قیاس جلی
۴۸۲	قیاس خفی
۴۸۳	قیاس شَبَه
۴۸۳	قیاس عِلَّت
۴۸۳	قیاس مستنبط العَلَّه
۴۸۳	قیاس مصرَح العَلَّه
۴۸۳	قیاس منصوص العَلَّه
۴۸۳	قیام اصول مقام قطع
۴۸۴	قیام اماره مقام قطع طریقی
۴۸۴	قیام اماره مقام قطع موضوعی صفتی
۴۸۴	قیام اماره مقام قطع موضوعی طریقی
۴۸۴	کان تامَّه و ناقصه
۴۸۵	کُتُب اربعه
۴۸۶	کراهت
۴۸۶	کشف
۴۸۸	کشف انسدادی
۴۸۸	کُفر
۴۸۸	کَلّ
۴۸۹	کلام
۴۸۹	کَلِّمًا حکم به الشَّرع حکم به العقل
۴۸۹	کَلِّمًا حکم به العقل حکم به الشَّرع

۴۸۹	کلی
۴۸۹	اشاره
۴۹۰	کلی طبیعی
۴۹۰	کلی عقلی
۴۹۰	کلی منطقی
۴۹۱	کلیات خمس
۴۹۲	کَم
۴۹۲	کنایه
۴۹۳	کَوْن
۴۹۳	کِیف
۴۹۴	لاضرر و لاضرار
۴۹۴	لای نفی جنس
۴۹۵	لُب
۴۹۵	لحن الخطاب
۴۹۵	لزوم بین و غیر بین
۴۹۶	لطف
۴۹۶	لغت
۴۹۶	لقی
۴۹۷	لوازم ذاتی
۴۹۷	ماده
۴۹۸	مانع
۴۹۸	مانع شرعی
۴۹۸	ماهیت
۴۹۸	اشاره
۴۹۸	ماهیت لا به شرط قسمی
۴۹۹	ماهیت لا به شرط مقسمی

۴۹۹	ماهیت مجزده
۴۹۹	ماهیت مخلوطه
۴۹۹	ماهیت مطلقه
۴۹۹	ماهیت مهمله
۵۰۰	مَبَادِی
۵۰۰	اشاره
۵۰۰	مبادی احکامیه
۵۰۰	مبادی تصدیقیه
۵۰۰	مبادی تصوّریه
۵۰۰	مبادی عالیّه
۵۰۱	مُبْهَم
۵۰۱	مُبْیَح
۵۰۱	متأخّری متأخّرين
۵۰۱	متأخّرين
۵۰۱	متجزی
۵۰۲	متجزی
۵۰۲	مترادف
۵۰۲	متشابه
۵۰۲	متشّعه
۵۰۳	متعلّق احکام
۵۰۳	متواتر
۵۰۴	مثبتات اماره و اصل
۵۰۴	مجاری اصول
۵۰۴	مَجَاز
۵۰۴	اشاره
۵۰۵	مجاز به زیاده و نقصان

- ٥٠٥ مجاز عقلي
- ٥٠٦ مجاز لغوي
- ٥٠٦ مجاز مشهور
- ٥٠٧ مجمل و مفضل
- ٥٠٧ مجهول
- ٥٠٨ محكم
- ٥٠٨ محمول بالضميمه
- ٥٠٩ مخالفت احتمالي عملي
- ٥٠٩ مخالفت قطعي التزامي
- ٥٠٩ مخالفت قطعي عملي
- ٥١٠ مخصص
- ٥١٠ اشاره
- ٥١١ مخصص ظني الدلالات
- ٥١١ مخصص عقلي
- ٥١١ مخصص قطعي الدلالات
- ٥١٢ مخصص اُتي
- ٥١٣ مخصص لفظي
- ٥١٣ مخصص مبين
- ٥١٣ مخصص متصل
- ٥١٣ مخصص متصل اُتي
- ٥١٤ مخصص متصل لفظي
- ٥١٤ مخصص مجمل
- ٥١٥ مخصص منفصل
- ٥١٥ مخصص منفصل اُتي
- ٥١٦ مخصص منفصل لفظي
- ٥١٦ مخطئه

٥١٦	مراتب حکم
٥١٧	مُرَجَّح
٥١٧	مزه و تکرار
٥١٨	مسئله اصولی
٥١٨	مسئله فقهی
٥١٨	مستحب
٥١٨	مستقلات عقلیه
٥١٩	مسقطات تکلیف
٥١٩	مسلمات
٥٢٠	مشترک
٥٢٠	مشهور
٥٢١	مشهورات
٥٢١	مصالح مرسله
٥٢٥	مصلحت
٥٢٦	مصلحت سلوکیه
٥٢٧	مصوبه
٥٢٧	مضیق
٥٢٧	مطلق
٥٢٨	مظنونات
٥٢٨	معقولات اولیه
٥٢٨	معقولات ثانویه
٥٢٩	معلق
٥٢٩	مفاهیم اعتباری
٥٢٩	مفاهیم انتزاعی
٥٢٩	مفاهیم حقیقی
٥٢٩	مفهوم

٥٢٩	اشاره
٥٣٢	مفهوم استثناء
٥٣٢	مفهوم حصر
٥٣٣	مفهوم شرط
٥٣٤	مفهوم عدد
٥٣٤	مفهوم غایت
٥٣٦	مفهوم لقب
٥٣٧	مفهوم مخالف
٥٣٧	مفهوم مردّد
٥٣٧	مفهوم موافق
٥٣٧	مفهوم وصف
٥٣٨	مقتضى
٥٣٨	مقدمات توليديه
٥٣٨	مقدمات حكمت
٥٤٠	مقدمات دليل انسداد
٥٤٠	مقدمه
٥٤٠	اشاره
٥٤١	مقدمه حرام
٥٤٢	مقدمه خارجى
٥٤٢	مقدمه داخلى
٥٤٢	مقدمه سبب
٥٤٢	مقدمه شرط
٥٤٤	مقدمه شرعى
٥٤٤	مقدمه صحت
٥٤٥	مقدمه عادى
٥٤٥	مقدمه عبادى

٥٤٦	مقدمة عدم مانع
٥٤٦	مقدمة عقلی
٥٤٧	مقدمة علم
٥٤٧	مقدمة غير موصل
٥٤٧	مقدمة متأخر
٥٤٨	مقدمة متقدم
٥٤٨	مقدمة معد
٥٤٨	مقدمة مقوته
٥٤٩	مقدمة مقارن
٥٤٩	مقدمة موصل
٥٥٠	مقدمة واجب
٥٥٢	مقدمة وجوب
٥٥٢	مقدمة وجود
٥٥٢	مقرر
٥٥٣	مقيد
٥٥٣	ملازمه بين حكم شرع و عقل
٥٥٣	ملاك اقتضایی
٥٥٣	ملاكات احكام
٥٥٤	ملكه
٥٥٤	مناسب
٥٥٤	مناطق
٥٥٤	منتجز
٥٥٥	منصوص العله
٥٥٥	منطوق
٥٥٥	موافقت احتمالی التزامی
٥٥٥	موافقت احتمالی عملی

۵۵۵	موافقت قطعی التزامی
۵۵۵	موافقت قطعی عملی
۵۵۵	موافقت و مخالفت
۵۵۷	موضوع
۵۵۷	اشاره
۵۵۸	موضوع علم اصول
۵۵۸	موضوع مستنبط
۵۵۹	نسخ
۵۵۹	اشاره
۵۶۱	نسخ وجوب
۵۶۲	نص
۵۶۲	اشاره
۵۶۲	نص اهل لغت
۵۶۳	نظر
۵۶۴	نعت
۵۶۴	نفس الامر
۵۶۵	نقل
۵۶۵	نفي حکم به لسان موضوع
۵۶۶	نهی
۵۶۶	اشاره
۵۶۸	نهی ارشادی
۵۶۹	نهی تحریمی
۵۶۹	نهی تنزیهی
۵۶۹	نهی در عبادت
۵۶۹	نهی در معامله
۵۷۰	نهی غیری

۵۷۰	نهی نفسی
۵۷۰	واجب
۵۷۰	اشاره
۵۷۱	واجب اصلی
۵۷۱	واجب تبعی
۵۷۱	واجب تخییری
۵۷۲	واجب تعبدی
۵۷۲	واجب تعیینی
۵۷۲	واجب توصلی
۵۷۳	واجب عینی
۵۷۳	واجب غیری
۵۷۳	واجب کفایی
۵۷۳	واجب مشروط
۵۷۳	واجب مضیق
۵۷۴	واجب مطلق
۵۷۴	واجب معلق
۵۷۵	واجب مقید
۵۷۵	واجب منجز
۵۷۵	واجب موسع
۵۷۵	واجب موقت
۵۷۵	واجب نفسی
۵۷۶	واسطه در ثبوت
۵۷۶	واسطه در عروض
۵۷۶	واضع
۵۷۷	وجدان
۵۷۷	وجوب

۵۷۹	وجود محمولی
۵۷۹	وجود نعتی
۵۷۹	وحدت مطلوب و تعدّد مطلوب
۵۸۰	ورود
۵۸۱	وصف
۵۸۲	وضع
۵۸۲	اشاره
۵۸۴	وضع تخصّصی
۵۸۵	وضع تخصیصی
۵۸۵	وضع تعینی
۵۸۵	وضع تعینی
۵۸۵	وضع جزئی
۵۸۵	وضع شخصی
۵۸۵	وضع عینی
۵۸۶	وضع کلی
۵۸۶	وضع مرکّبات
۵۸۶	وضع نوعی
۵۸۷	وظیفه شرعی
۵۸۸	هل بسیطه
۵۸۸	هل مرکّبه
۵۸۸	یقین
۵۸۸	اشاره
۵۸۸	یقین استقرائی
۵۸۸	یقین منطقی و یقین اصولی
۵۸۹	کتابنامه
۵۹۸	درباره مرکز

سرشناسه:ملکی اصفهانی، مجتبی، ۱۳۴۲ -

عنوان و نام پدیدآور:فرهنگ اصطلاحات اصول/ با مقدمه جعفر سبحانی؛ تالیف مجتبی ملکی اصفهانی.

مشخصات نشر:قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)، ۱۳۹۳.

مشخصات ظاهری:۵۱۲ص.

فروست:معاونت پژوهش؛۳۲.

شابک:۲۳۵۰۰۰ ریال:۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۴۷۶-۷

وضعیت فهرست نویسی:فایا(چاپ دوم)

یادداشت:چاپ دوم.

یادداشت:کتابنامه:ص.[۵۰۸]-۵۱۲؛همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع:اصول فقه -- اصطلاح ها و تعبیرها

شناسه افزوده:سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۰۸ - ، مقدمه نویس

شناسه افزوده:جامعه المصطفی (ص) العالمیه. مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)

رده بندی کنگره:BP۱۴۷/۲/م۷ف۴ ۱۳۹۳

رده بندی دیویی:۲۹۷/۳۱۰۳

شماره کتابشناسی ملی:۲۴۲۱۵۳۲

ص: ۱

اشاره

فرهنگ اصطلاحات اصول

با مقدمه جعفر سبحانی؛ تألیف مجتبی ملک‌اصفهان‌ی

ص: ۳

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَ لَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا وَالصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ عَلَى النَّبِيِّ الْأَمِينِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الْهَدَاهِ الْمَهْدِينَ وَعِترته المنتجبين و اللعنه على اعداء الدين، إلى قيام يوم الدين.

حوزه کهن علوم اسلامی در زمینه علوم پایه، مانند: فقه، کلام، فلسفه، اخلاق و علوم ابزاری، مانند: رجال، درایه و حقوق در طول چهارده قرن فرازاها و فرودهای بسیاری داشته است.

با پیروزی شکوهمند انقلاب اسلامی و در عصر جهانی شدن ارتباطات، سؤال‌ها و چالش‌های جدیدی به ویژه در حوزه علوم انسانی فراروی اندیشمندان اسلامی قرار گرفت که همه به نوعی برخاسته از مسئولیت دشوار حکومت در این عصر است؛ دورانی که پابندی به دین و سنت، در مدیریت همه جانبه کشورها بسیار چالش برانگیز می‌نماید.

از این رو مطالعات و پژوهش‌های به روز، جامع، منسجم و کاربردی در حوزه دین، بر اساس سنج‌های معتبر جهانی و عمق و اصالت اندیشه‌های ناب، بایسته و ضروری است و جلوگیری از انحرافات فکری و تربیتی پژوهندگان حوزه دین، مهم و مورد عنایت تمامی بنیان‌گذاران این شجره طیبه، به ویژه معمار بزرگ انقلاب اسلامی، امام خمینی رحمه الله و مقام معظم رهبری دام ظلّه العالی می‌باشد.

در این راستا «جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله العالمیه» برای تحقق این رسالت خطیر و در

مسیر نشر معارف ناب محمدی صلی الله علیه و آله «مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله» را تأسیس کرده است.

اثر حاضر که به همت فاضل گرامی مجتبی ملکی اصفهانی می باشد، تلاشی است در به ثمر رساندن گوشه ای از این اهداف متعالیه.

در پایان لازم می دانیم از همه عزیزانی که در مسیر نشر این کتاب سهمی داشته اند تقدیر و تشکر نموده و تمامی ارباب فضل و معرفت را به یاری خواننده تا ما را از نظریات سازنده خویش بهره مند سازند.

مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله

ص: ۶

مقدمه ۲۱

کاربرد اصطلاح در علوم ۲۱

اصطلاحات علم اصول ۲۲

پیش گفتار ۲۴

اباحه ۲۶

اباحهٔ اخص ۲۶

اباحهٔ اضطراری ۲۶

اباحهٔ اعم ۲۷

اباحهٔ اقتضایی ۲۷

اباحهٔ شرعی ۲۷

اباحهٔ ظاهری ۲۷

اباحهٔ عقلی ۲۸

اباحهٔ غیر اقتضایی ۲۸

اباحهٔ واقعی ۲۸

ابتلا و عدم ابتلا ۲۸

اتّصال زمان شک به زمان یقین ۳۱

اثبات و ثبوت ۳۱

اثر شرعی ۳۲

اجتماع امر و نهی ۳۲

اجتهاد ۳۴

اجتهاد بالقوه ۳۹

اجتهاد تجزئی ۳۹

اجتهاد خاص ۳۹

اجتهاد در عصر ائمه علیهم السلام ۳۹

اجتهاد عام ۴۰

اجزاء در اصول با کشف خلاف ظنی ۴۰

اجزاء در اصول با کشف خلاف قطعی ۴۱

اجزاء در امارات با کشف خلاف ظنی ۴۲

اجزاء در امارات با کشف خلاف قطعی ۴۲

اجزاء در تبدل قطع ۴۲

اجزاء ۴۲

اجزای مأموریه امر واقعی ثانوی ۴۴

اجماع ۴۵

اجماع بسیط ۴۷

اجماع تشریفی ۴۸

اجماع حدسی ۴۸

اجماع دخولی ۴۸

اجماع سکوتی ۴۹

ص: ۷

اجماع عملی ۴۹

اجماع کشفی ۵۰

اجماع لئی ۵۰

اجماع لطفی ۵۰

اجماع محصل ۵۱

اجماع مدرکی ۵۱

اجماع مرگب ۵۱

اجماع مستند ۵۲

اجماع منقول ۵۲

اجمال ۵۲

اجمال مخصّص لئی ۵۳

اجمال مخصّص لفظی ۵۴

اجمال نصّ ۵۴

احترازی بودن قیود ۵۵

احتمال و محتمل ۵۶

احتیاط ۵۶

احتیاط در امور تعبّدی ۵۷

احتیاط شرعی ۵۷

احتیاط عقلی ۵۹

احتیاط قبل از فحص ۶۰

اخباريين ٦٠

اختيار ٦٢

ادلة احكام ٦٣

اراده ٦٣

اراده استعمالی ٦٤

اراده استقبالی ٦٥

اراده الهی ٦٥

اراده انشایی ٦٥

اراده تشريعی ٦٥

اراده تفهیمی ٦٥

اراده تكوينی ٦٦

اراده جدی ٦٦

اراده حقیقی ٦٦

اراده فعلی ٦٦

ارتكاز متشرعه ٦٧

استثنا ٦٧

استحباب ٦٨

استحسان ٦٩

استصحاب ٧٠

استصحاب استقبالی ٧٤

- استصحاب تعلیقی ۷۵
- استصحاب تنجیزی ۷۶
- استصحاب جزئی ۷۶
- استصحاب حال شرع ۷۶
- استصحاب حال عقل ۷۷
- استصحاب حکم تکلیفی ۷۷
- استصحاب حکم مخصّص در عموم زمانی ۷۷
- استصحاب حکم وضعی ۷۸
- استصحاب حکمی ۷۸
- استصحاب در اطراف علم اجمالی ۷۸
- استصحاب در امور تدریجی ۷۹
- استصحاب در زمان ۷۹
- استصحاب در زمانیات ۸۰
- استصحاب در شبهه حکمی ۸۰
- استصحاب در شبهه موضوعی ۸۰
- استصحاب سببی ۸۱
- استصحاب صحّت هنگام شک در مانع ۸۲
- استصحاب عدمی ۸۲
- استصحاب قهقرایی ۸۳
- استصحاب کلی ۸۳

استصحاب مسببی ۸۴

استصحاب موضوعی ۸۴

استصحاب وجودی ۸۵

استصلاح ۸۵

استعمال ۸۵

استعمال حقیقی ۸۶

استعمال لفظ در بیش از یک معنی ۸۶

استعمال مجازی ۸۷

ص: ۸

استلزامات عقلی ۸۷

استنباط ۸۷

اسم جنس ۸۷

اشتراک ۸۸

اشتراک لفظی ۸۹

اشتراک معنوی ۸۹

اصل ۸۹

اصل اباحه ۹۰

اصل اباحه شرعی ۹۱

اصل اباحه عقلی ۹۲

اصل اجتهادی ۹۲

اصل احتیاط ۹۲

اصل اشتغال ۹۳

اصل اطلاق ۹۳

اصل براءت ۹۳

اصل تأخر حادث ۹۴

اصل تخییر ۹۵

اصل تطابق ۹۷

اصل تعیین ۹۷

اصل تنزیلی ۹۸

اصل ثبات ٩٨

اصل حسّ ٩٨

اصل حظر ٩٩

اصل حقيقت ١٠٠

اصل حليت ١٠١

اصل شرعي ١٠١

اصل صحّت ١٠١

اصل طهارت ١٠٣

اصل ظهور ١٠٤

اصل عدم ١٠٥

اصل عدم استخدام ١٠٥

اصل عدم اشتراك ١٠٦

اصل عدم اضممار ١٠٧

اصل عدم اعتبار ظنّ ١٠٧

اصل عدم تزكيه ١٠٧

اصل عدم تقدير ١٠٨

اصل عدم قرينه ١٠٨

اصل عدم نقل ١٠٩

اصل عقلي ١٠٩

اصل عملي ١٠٩

اصل عموم ۱۱۱

اصل غير تنزیلی ۱۱۲

اصل غير مثبت ۱۱۲

اصل غير محرز ۱۱۲

اصل لفظی ۱۱۲

اصل مثبت ۱۱۳

اصل محرز ۱۱۶

اصل موضوعی ۱۱۶

اصل نفی ۱۱۶

اصل وقف ۱۱۷

اصول فقهائی ۱۱۷

اصول فقه ۱۱۷

اصول مؤمنه ۱۱۹

اضطرار ۱۲۰

اطراد ۱۲۰

اطلاق ۱۲۱

اطلاق بدلی ۱۲۴

اطلاق شمولی ۱۲۴

اطمینان ۱۲۵

اعتبار ۱۲۵

اقتضا ۱۲۸

اقلّ و اكثر ۱۲۸

اقلّ و اكثر ارتباطی ۱۳۰

اقلّ و اكثر استقلالی ۱۳۰

اماره ۱۳۰

اماره حكمی ۱۳۱

اماره موضوعی ۱۳۱

امثال ۱۳۱

ص: ۹

امثال احتمالی ۱۳۲

امثال ظنی ۱۳۲

امثال علمی اجمالی ۱۳۳

امثال علمی تفصیلی ۱۳۳

امتناع ۱۳۳

امر ۱۳۴

امر ارشادی ۱۳۷

امر بعد از حَظَر ۱۳۸

امر به امر ۱۳۸

امر به شیء مقتضی نهی از ضد آن هست یا خیر؟ ۱۳۹

امر تخییری ۱۴۱

امر تعبّدی ۱۴۱

امر تعیینی ۱۴۱

امر توصلی ۱۴۲

امر ثانوی اضطراری ۱۴۲

امر ثانوی ظاهری ۱۴۲

امر عینی ۱۴۲

امر غیری ۱۴۲

امر کفایی ۱۴۲

امر مولوی ۱۴۲

امر نفسی ۱۴۳

امر واقعی ۱۴۳

امکان ۱۴۳

امکان اخصّ ۱۴۵

امکان استعدادی ۱۴۶

امکان استقبالی ۱۴۶

امکان تعبّد به ظنّ ۱۴۶

امکان خاص ۱۴۶

امکان عام ۱۴۶

امکان وقوعی ۱۴۶

انحلال ۱۴۶

انحلال تعبّدی ۱۴۹

انحلال حقیقی ۱۴۹

انحلال حکم تکلیفی ۱۴۹

انحلال حکم وضعی ۱۴۹

انحلال حکمی ۱۴۹

انسداد ۱۴۹

انسداد حکومتی ۱۵۱

انسداد صغیر ۱۵۲

انسداد کبیر ۱۵۲

انسداد کشفی ۱۵۲

انسدادی ۱۵۲

انصراف ۱۵۲

انفتاح ۱۵۳

انفتاحی ۱۵۳

انقلاب نسبت ۱۵۳

انقیاد ۱۵۴

ایجاب ۱۵۴

بالجمله و فی الجمله ۱۵۵

برائت ۱۵۵

برائت اصلی ۱۵۵

برائت شرعی ۱۵۵

برائت عقلی ۱۵۷

برهان ۱۵۸

برهان آنی ۱۶۰

برهان لئی ۱۶۰

بسیط بودن مشتق ۱۶۰

بنای عقلا ۱۶۰

تأخیر بیان از وقت حاجت ۱۶۱

تأخیر بیان از وقت خطاب ۱۶۱

١٦٢ تبادر

١٦٢ تجزى

١٦٤ تجزى

١٦٤ تحقيق مناط

١٦٥ تخريج مناط

١٦٥ تخصص

١٦٦ تخصيص

١٦٦ تخطئه

ص: ١٠

تخیر ۱۶۹

تخیر بین اقل و اکثر ۱۶۹

تخیر شرعی ۱۷۰

تخیر عقلی ۱۷۰

تخیر فقهی و اصولی ۱۷۱

تداخل اسباب و مسببات ۱۷۱

تراجیح ۱۷۳

تراخی ۱۷۳

ترادف ۱۷۴

ترتّب ۱۷۴

ترجیح بلا مرجّح ۱۷۸

ترک استفصال ۱۷۹

ترک استکشاف ۱۸۰

تزام ۱۸۰

تزام در مستحبات ۱۸۲

تسامح در ادلّه سنن ۱۸۳

تسلسل ۱۸۳

تشریح ۱۸۵

تشریح عملی ۱۸۵

تصویب ۱۸۵

تصویب اشعری ۱۸۵

تصویب معتزلی ۱۸۵

تضاد ۱۸۶

تعادل و تراجیح ۱۸۶

تعارض ۱۸۶

تعبدی ۱۹۱

تعدد مطلوب ۱۹۳

تعلیق حکم بر وصف مشعر علیت است؟ ۱۹۳

تعینی و تعینی ۱۹۳

تقابل بین اطلاق و تقييد ۱۹۴

تقلید ۱۹۴

تقیه ۲۰۳

تقیه مداراتی ۲۰۳

تقیید ۲۰۳

تکرار ۲۰۳

تکلیف ۲۰۴

تمثیل ۲۰۴

تناقض ۲۰۴

تنجیز و تعذیر ۲۰۴

تنجیز و تعلیق ۲۰۵

تنقیح مناط ۲۰۵

تواتر ۲۰۶

تواتر اجمالی ۲۰۷

تواتر لفظی ۲۰۷

تواتر معنوی ۲۰۷

توصّلی ۲۰۸

جامع انتزاعی ۲۰۸

جامع ذاتی ۲۰۸

جامع عرضی ۲۰۸

جبر ۲۰۹

جزء ۲۰۹

جزء خارجی ۲۰۹

جزء ذهنی ۲۰۹

جعل بسیط ۲۱۰

جعل مرکب ۲۱۰

جمع تبرّعی ۲۱۰

جمع دلالی ۲۱۰

جمع عرفی ۲۱۰

جمع محمولی ۲۱۱

جمع مقبول ۲۱۱

جمع موضوعى ٢١١

الجمع مهما امکن اولى من الطّرح ٢١١

حاضر و مبيح ٢١٤

حجّت ٢١٤

حجيت اصولى ٢١٥

حجيت ذاتى ٢١٥

حديث ٢١٤

حرمت ٢١٤

ص: ١١

حرمت ذاتی ۲۱۶

حرمت عرضی ۲۱۷

حُسن و قبح عقلی ۲۱۷

حقیقت شرعیہ ۲۲۵

حقیقت متشرعہ ۲۲۶

حقیقت و مجاز ۲۲۶

۳۱۳. حکم ۲۲۹

حکم ارشادی ۲۳۵

حکم اقتضایی ۲۳۵

حکم امضایی ۲۳۵

حکم انشایی ۲۳۶

حکم اولی ۲۳۶

حکم تأسیسی ۲۳۶

حکم تکلیفی ۲۳۶

حکم تنجیزی ۲۳۶

حکم ثانوی ۲۳۶

حکم شأنی ۲۳۷

حکم شرعی ۲۳۷

حکم ظاہری ۲۳۷

حکم عدمی ۲۳۷

حکم فعلی ۲۳۷

حکم مقابل فتویٰ ۲۳۸

حکم مولوی ۲۳۸

حکم واقعی اولیٰ ۲۳۸

حکم واقعی ثانوی ۲۳۸

حکم وضعی ۲۳۸

حکمت ۲۳۸

حکمت الہی ۲۳۹

حکومت ۲۳۹

حکومت ظاہری ۲۴۱

حکومت عرفی ۲۴۱

حکومت واقعی ۲۴۲

حمل ۲۴۲

حمل ذاتی اولیٰ ۲۴۲

حمل شایع صناعی ۲۴۲

حیثیت اطلاقیہ ۲۴۳

حیثیت تعلیلیہ ۲۴۳

حیثیت تقييدیہ ۲۴۴

خاص ۲۴۴

خبر ۲۴۴

خبر حدسی ۲۵۰

خبر حسن ۲۵۰

خبر حسّی ۲۵۰

خبر صحیح ۲۵۰

خبر ضعیف ۲۵۰

خبر عزیز ۲۵۰

خبر غریب ۲۵۱

خبر متواتر ۲۵۱

خبر متواتر اجمالی ۲۵۱

خبر متواتر لفظی ۲۵۱

خبر متواتر معنوی ۲۵۱

خبر مستفیض ۲۵۱

خبر موثّق ۲۵۱

خبر موثوق ۲۵۱

خبر واحد ۲۵۲

خرق اجماع ۲۵۲

خطاب های شفاهی ۲۵۲

دفع مفسده مقّدم بر جلب منفعت ۲۵۲

دلالت ۲۵۳

دلالت استعمالی ۲۵۳

دالالت اشارة ٢٥٤

دالالت اقتضا ٢٥٤

دالالت التزامى ٢٥٥

دالالت ائى ٢٥٥

دالات ايماء ٢٥٥

دالات ترك ٢٥٥

دالات تصديقى ٢٥٥

دالات تصوورى ٢٥٦

ص: ١٢

دالات تَضْمَنِي ٢٥٦

دالات تفهيمي ٢٥٦

دالات تقرير ٢٥٦

دالات تنبيه ٢٥٧

دالات جدّی ٢٥٧

دالات سکوت ٢٥٧

دالات طبعی ٢٥٧

دالات عقلي ٢٥٨

دالات فعل ٢٥٨

دالات قول ٢٥٩

دالات لَمّی ٢٥٩

دالات مطابقی ٢٥٩

دالات مفهوم ٢٦٠

دالات منطوق ٢٦٠

دالات وضعی ٢٦٠

دلیل ٢٦٠

دلیل اجتهادی ٢٦١

دلیل الخطاب ٢٦١

دلیل امضایی ٢٦١

دلیل انسداد ٢٦٢

دليل ائى ٢٦٢

دليل تأسيسى ٢٦٢

دليل شرعى ٢٦٢

دليل عقلى ٢٦٢

دليل فقاھتى ٢٦٢

دليل لئى ٢٦٢

دليل لفظى ٢٦٣

دليل لئى ٢٦٣

دليل محرز ٢٦٣

دليل نقلى ٢٦٣

دوام نسبت ٢٦٣

دور ٢٦٣

دوران امر بين اقل و اكثر ارتباطى ٢٦٤

دوران امر بين اقل و اكثر استقلالى ٢٦٤

دوران امر بين تخصيص و نسخ ٢٦٤

دوران امر بين جزئيت، شرطيت و مانعيت ٢٦٤

دوران امر بين متباينين ٢٦٥

دوران امر بين محذورين ٢٦٥

دون اثباطه خرط القتاد ٢٦٥

ذات ٢٦٥

ذاتی و عرضی ۲۶۶

ذهن ۲۶۷

رافع و مانع ۲۶۷

رأی ۲۶۸

رخصت و عزیمت ۲۶۸

رفع و دفع ۲۷۰

سبب ۲۷۰

سببیت و طریقت ۲۷۱

سبر و تقسیم ۲۷۲

سَدّ ذرایع و فتح ذرایع ۲۷۳

سَنّت ۲۷۵

سیره ۲۷۹

سیره عقلا ۲۷۹

سیره متشرّعه ۲۷۹

شبهه ۲۸۰

شبهه ابن قته ۲۸۰

شبهه بدوی ۲۸۰

شبهه تحریمی ۲۸۱

شبهه حکمی ۲۸۱

شبهه غیر محصور ۲۸۲

شبهه كعبى ٢٨٢

شبهه محصور ٢٨٣

شبهه مصادقى ٢٨٣

شبهه مفهومى ٢٨٣

شبهه مقرون به علم اجمالى ٢٨٣

شبهه موضوعى ٢٨٤

شبهه وجوبى ٢٨٤

شرايط جعل و مجعول ٢٨٤

ص: ١٣

شرط ۲۸۴

شرط اتّصاف ۲۸۵

شرط ترتّب ۲۸۵

شرط متقدّم، متأخّر و مقارن ۲۸۵

شرع ۲۸۶

شك ۲۸۶

شك بين جزئيت و مانعيت ۲۸۶

شك در تحقّق سبب ۲۸۷

شك در تكليف ۲۸۷

شك در حجيت ۲۸۷

شك در رافع ۲۸۷

شك در محصل ۲۸۸

شك در مقتضى ۲۸۸

شك در مكلف به ۲۸۸

شك سارى ۲۸۸

شك سببى ۲۸۹

شك طارى ۲۸۹

شك مسببى ۲۸۹

شمول احكام نسبت به جاهل ۲۹۰

شهرت ۲۹۰

شهرت روایی ۲۹۰

شهرت عملی ۲۹۱

شهرت فتوایی ۲۹۱

صحت حمل ۲۹۱

صحت و فساد ۲۹۲

صحیح و اعم ۲۹۲

صحیح و فاسد ۲۹۶

صدق در قضایای حملی ۲۹۶

صدق در قضایای شرطی ۲۹۷

ضدّ ۲۹۷

ضدّ خاص ۲۹۸

ضدّ عام ۲۹۸

ضرر و ضرار ۲۹۸

طریقه عقلا ۲۹۸

طریقت ۲۹۸

طلب و اراده ۲۹۸

ظاهر ۲۹۸

ظنّ ۳۰۱

ظنّ اطمینانی ۳۰۲

ظنّ خاص ۳۰۲

ظنّ شخصى ٣٠٣

ظنّ طرىقى ٣٠٣

ظنّ غالب ٣٠٣

ظنّ قوى ٣٠٣

ظنّ مانع ٣٠٣

ظنّ متأخّم به علم ٣٠٣

ظنّ مطلق ٣٠٣

ظنّ ممنوع ٣٠٣

ظنّ موضوعى ٣٠٤

ظنّ نوعى ٣٠٤

ظنّى الدّلات ٣٠٤

ظواهر الفاظ ٣٠٤

ظهور ٣٠٥

ظهور اقتضائى ٣٠٥

ظهور تصدىقى ٣٠٥

ظهور تصوورى ٣٠٦

ظهور تضمّنى ٣٠٦

ظهور ذاتى ٣٠٦

ظهور موضوعى ٣٠٦

عام استغراقى ٣٠٦

عام اصولی ۳۰۶

عام افرادی ۳۰۷

عام بدلی ۳۰۷

عام مجموعی ۳۰۷

عام و خاص ۳۰۷

عام و خاص من وجه ۳۱۱

عدالت ۳۱۱

عدم ابتلا ۳۱۲

ص: ۱۴

عدم ازلى ٣١٢

عدم اطّراد ٣١٣

عدم الدّليل دليل العدم ٣١٣

عدم القول بالفصل ٣١٤

عدم صحّت حمل ٣١٥

عدم صحّت سلب ٣١٥

عدم محمولى ٣١٥

عدم و ملكه ٣١٥

عدم وصفى ٣١٦

عَرَض ٣١٦

عرض ذاتى ٣١٦

عَرَض غريب ٣١٦

عرض و عرضى ٣١٦

عُرْف ٣١٧

عرف خاص ٣٢٠

عرف صحيح ٣٢١

عرف عام ٣٢١

عرف عملى ٣٢١

عرف فاسد ٣٢١

عرف قولى ٣٢١

عزیمت ۳۲۲

عصمت ۳۲۲

عصیان ۳۲۲

عقل ۳۲۳

عقل عملی ۳۲۶

عقل نظری ۳۲۶

عقلیات غیر مستقل ۳۲۶

عقلیات مستقل ۳۲۶

عَلَّتْ ۳۲۶

عَلَّتْ و حکمت ۳۲۹

علم ۳۳۰

علم اجمالی ۳۳۲

علم اجمالی در تدریجیات ۳۳۳

علم اصول فقه ۳۳۳

علم تفصیلی ۳۳۳

علم فقه ۳۳۳

عموم ۳۳۳

عموم استغراقی ۳۳۳

عموم بدلی ۳۳۴

عموم زمانی ۳۳۴

عموم سياقى ٣٣٤

عموم فوقانى ٣٣٤

عموم مجموعى ٣٣٥

عموم و خصوص ٣٣٥

عموم و خصوص مطلق ٣٣٥

عموم و خصوص من وجه ٣٣٥

غايه ٣٣٥

غلبه ٣٣٦

غير مستقلات عقلى ٣٣٦

فتح ذرايع ٣٣٦

فحوى الخطاب ٣٣٦

فساد ٣٣٧

فقه ٣٣٧

فقيه ٣٣٨

فور و تراخى ٣٣٨

فى الجملة ٣٣٩

قاصر ٣٣٩

قاطع و مانع ٣٤٠

قاعده ٣٤١

قاعده استصحاب ٣٤٢

قاعدة استطاعت ٣٤٢

قاعدة اشتغال ٣٤٣

قاعدة اصولی ٣٤٣

قاعدة الجمع مهما امکن اولی من الطرح ٣٤٣

قاعدة تجاوز و فراغ ٣٤٣

قاعدة تحسین و تقيح عقلي ٣٤٧

قاعدة ترجیح بلا مرجح ٣٤٧

قاعدة تسامح در ادله سنن ٣٤٧

ص: ١٥

قاعده تعيين ٣٤٨

قاعده تقيه ٣٤٨

قاعده دفع ضرر محتمل ٣٥٣

قاعده صحت ٣٥٤

قاعده طهارت ٣٥٤

قاعده فراغ ٣٥٤

قاعده فقهی ٣٥٤

قاعده قبح عقاب بلا بیان ٣٥٤

قاعده قرعه ٣٥٥

قاعده لاضرر و لاضرار ٣٥٧

قاعده لطف ٣٦٢

قاعده ما لا يدرك كله لا يترك كله ٣٦٤

قاعده مقتضى و مانع ٣٦٤

قاعده ملازمه ٣٦٥

قاعده ميسور ٣٦٧

قاعده نفى عُسر و حرج ٣٦٨

قاعده يد ٣٧٢

قاعده يقين ٣٧٥

قُبح تأخير بيان از وقت حاجت ٣٧٧

قُبح عقاب بلا بيان ٣٧٧

قبح فعلی و قبح فاعلی ۳۷۷

قدر متیقن در مقام مخاطب ۳۷۸

قدرت تکوینی به معنی اعم ۳۷۸

قدماء ۳۷۹

قرآن ۳۷۹

قرینه ۳۸۳

قرینه حالیه ۳۸۳

قرینه حکمت ۳۸۴

قرینه عرفی ۳۸۴

قرینه عقلی ۳۸۴

قرینه غیرلفظی ۳۸۴

قرینه لئی ۳۸۴

قرینه لفظی ۳۸۴

قرینه متصل ۳۸۵

قرینه مقالیه ۳۸۵

قرینه منفصل ۳۸۵

قصد وجه ۳۸۵

قضیه ۳۸۶

قضیه حقیقیه ۳۸۶

قضیه خارجیّه ۳۸۶

قطع ٣٨٦

قطع اجمالي ٣٩٢

قطع تعبدى ٣٩٢

قطع تفصيلى ٣٩٢

قطع شخصى ٣٩٢

قطع طريقى ٣٩٣

قطع عرفى ٣٩٣

قطع قطّاع ٣٩٣

قطع موضوعى ٣٩٣

قطع موضوعى طريقى ٣٩٣

قطع موضوعى وصفى ٣٩٤

قطع نوعى ٣٩٤

قطع واقعى ٣٩٤

قطعى الصدور و ظنى الدّالّات ٣٩٥

قلب ٣٩٥

القول بعدم الفصل ٣٩٦

قول لغوى ٣٩٦

قياس ٣٩٨

قياس اخاله ٤٠١

قياس ادنى ٤٠١

قياس اصولي ٤٠٢

قياس اولويت ٤٠٢

قياس جلي ٤٠٢

قياس خفي ٤٠٢

قياس شبه ٤٠٣

قياس علت ٤٠٣

قياس مستنبط العله ٤٠٣

قياس مصرح العله ٤٠٣

ص: ١٤

قیاس منصوص العله ۴۰۳

قیام اصول مقام قطع ۴۰۳

قیام اماره مقام قطع طریقی ۴۰۴

قیام اماره مقام قطع موضوعی صفتی ۴۰۴

قیام اماره مقام قطع موضوعی طریقی ۴۰۴

کان تامه و ناقصه ۴۰۴

کُتب اربعه ۴۰۵

کراهت ۴۰۶

کشف ۴۰۶

کشف انسدادی ۴۰۸

کُفر ۴۰۸

کَلّ ۴۰۸

کلام ۴۰۹

کَلِّما حکم به الشّرع حکم به العقل ۴۰۹

کَلِّما حکم به العقل حکم به الشّرع ۴۰۹

کَلِّی ۴۰۹

کَلِّی طبعی ۴۱۰

کَلِّی عقلی ۴۱۰

کَلِّی منطقی ۴۱۰

کلیات خمس ۴۱۱

كَم ٤١٢

كنايه ٤١٢

كُون ٤١٣

كَيْف ٤١٣

لاضرر و لاضرار ٤١٤

لاى نفى جنس ٤١٤

لُب ٤١٥

لحن الخطاب ٤١٥

لزوم بين و غير بين ٤١٥

لطف ٤١٦

لغت ٤١٦

لَمَى ٤١٦

لوازم ذاتى ٤١٧

مادّه ٤١٧

مانع ٤١٨

مانع شرعى ٤١٨

ماهيت ٤١٨

ماهيت لا به شرط قسمى ٤١٨

ماهيت لا به شرط مقسمى ٤١٩

ماهيت مجرّده ٤١٩

ماهیت مخلوطه ۴۱۹

ماهیت مطلقه ۴۱۹

ماهیت مهمله ۴۱۹

مبادی ۴۲۰

مبادی احکامیه ۴۲۰

مبادی تصدیقیه ۴۲۰

مبادی تصوّریه ۴۲۰

مبادی عالیّه ۴۲۰

مُبهم ۴۲۱

مُبیح ۴۲۱

متأخّری متأخّرين ۴۲۱

متأخّرين ۴۲۱

متجزّی ۴۲۱

متجزّی ۴۲۲

مترادف ۴۲۲

متشابه ۴۲۲

متشرّعه ۴۲۲

متعلّق احکام ۴۲۳

متواتر ۴۲۳

مثبتات اماره و اصل ۴۲۴

مجارى اصول ۴۲۴

مَجَاز ۴۲۴

مجاز به زياده و نقصان ۴۲۵

مجاز عقلى ۴۲۵

مَجَاز لغوى ۴۲۶

مجاز مشهور ۴۲۶

مجمّل و مفصّل ۴۲۷

مجهول ۴۲۷

ص: ۱۷

محكم ٤٢٨

محمول بالضميمه ٤٢٨

مخالفت احتمالى عملى ٤٢٩

مخالفت قطعى الترامى ٤٢٩

مخالفت قطعى عملى ٤٢٩

مخصّص ٤٣٠

مخصّص ظنى الدّلات ٤٣١

مخصّص عقلى ٤٣١

مخصّص قطعى الدّلات ٤٣١

مخصّص لُبى ٤٣٢

مخصّص لفظى ٤٣٣

مخصّص مبین ٤٣٣

مخصّص متّصل ٤٣٣

مخصّص متّصل لُبى ٤٣٣

مخصّص متّصل لفظى ٤٣٤

مخصّص مجمل ٤٣٤

مخصّص منفصل ٤٣٥

مخصّص منفصل لُبى ٤٣٥

مخصّص منفصل لفظى ٤٣٦

مخطئه ٤٣٦

مراتب حکم ۴۳۶

مُرْجِح ۴۳۷

مَرَّة و تکرار ۴۳۷

مسئله اصولی ۴۳۸

مسئله فقهی ۴۳۸

مستحب ۴۳۸

مستقلات عقلیه ۴۳۸

مسطحات تکلیف ۴۳۹

مسلمات ۴۳۹

مشترک ۴۴۰

مشهور ۴۴۰

مشهورات ۴۴۱

مصالح مرسله ۴۴۱

مصلحت ۴۴۵

مصلحت سلوکیه ۴۴۶

مصوبه ۴۴۷

مضیق ۴۴۷

مطلق ۴۴۷

مظنونات ۴۴۸

معقولات اولیه ۴۴۸

معقولات ثانویه ۴۴۸

معلق ۴۴۹

مفاهیم اعتباری ۴۴۹

مفاهیم انتزاعی ۴۴۹

مفاهیم حقیقی ۴۴۹

مفهوم ۴۴۹

مفهوم استثناء ۴۵۲

مفهوم حصر ۴۵۲

مفهوم شرط ۴۵۳

مفهوم عدد ۴۵۴

مفهوم غایت ۴۵۴

مفهوم لقب ۴۵۶

مفهوم مخالف ۴۵۷

مفهوم مردّد ۴۵۷

مفهوم موافق ۴۵۷

مفهوم وصف ۴۵۷

مقتضی ۴۵۸

مقدمات تولیدیه ۴۵۸

مقدمات حکمت ۴۵۸

مقدمات دلیل انسداد ۴۶۰

مقدمه ٤٦٠

مقدمه حرام ٤٦١

مقدمه خارجي ٤٦٢

مقدمه داخلي ٤٦٣

مقدمه سبب ٤٦٣

مقدمه شرط ٤٦٣

مقدمه شرعي ٤٦٤

مقدمه صحت ٤٦٤

ص: ١٨

مقدمه عادى ٤٦٥

مقدمه عبادى ٤٦٥

مقدمه عدم مانع ٤٦٦

مقدمه عقلى ٤٦٦

مقدمه علم ٤٦٧

مقدمه غير موصل ٤٦٧

مقدمه متأخر ٤٦٧

مقدمه متقدم ٤٦٨

مقدمه معد ٤٦٨

مقدمه مفوته ٤٦٨

مقدمه مقارن ٤٦٩

مقدمه موصل ٤٦٩

مقدمه واجب ٤٧٠

مقدمه وجوب ٤٧٢

مقدمه وجود ٤٧٢

مقرر ٤٧٢

مقيد ٤٧٣

ملازمه بين حكم شرع و عقل ٤٧٣

ملاك اقتضائى ٤٧٣

ملاكات احكام ٤٧٣

ملكه ٤٧٤

مناسب ٤٧٤

مناطق ٤٧٤

منجز ٤٧٤

منصوص العله ٤٧٥

منطوق ٤٧٥

موافقت احتمالي التزامي ٤٧٥

موافقت احتمالي عملي ٤٧٥

موافقت قطعي التزامي ٤٧٥

موافقت قطعي عملي ٤٧٥

موافقت و مخالفت ٤٧٥

موضوع ٤٧٧

موضوع علم اصول ٤٧٨

موضوع مستنبط ٤٧٨

نسخ ٤٧٩

نسخ وجوب ٤٨١

نص ٤٨٢

نص اهل لغت ٤٨٢

نظر ٤٨٣

نعت ٤٨٤

نفس الامر ۴۸۴

نفل ۴۸۵

نفي حکم به لسان موضوع ۴۸۵

نهي ۴۸۶

نهي ارشادي ۴۸۸

نهي تحريمي ۴۸۹

نهي تنزيهي ۴۸۹

نهي در عبادت ۴۸۹

نهي در معامله ۴۸۹

نهي غيري ۴۹۰

نهي نفسي ۴۹۰

واجب ۴۹۰

واجب اصلي ۴۹۱

واجب تبعي ۴۹۱

واجب تخيري ۴۹۱

واجب تعبدی ۴۹۲

واجب تعيينی ۴۹۲

واجب توصلی ۴۹۲

واجب عيني ۴۹۳

واجب غيري ۴۹۳

واجب كفايي ٤٩٣

واجب مشروط ٤٩٣

واجب مضيق ٤٩٣

واجب مطلق ٤٩٤

واجب معلق ٤٩٤

واجب مقيد ٤٩٥

واجب منجز ٤٩٥

واجب موسع ٤٩٥

ص: ١٩

واجب موقت ۴۹۵

واجب نفسی ۴۹۵

واسطه در ثبوت ۴۹۶

واسطه در عروض ۴۹۶

واضع ۴۹۶

وجدان ۴۹۷

وجوب ۴۹۷

وجود محمولی ۴۹۹

وجود نعتی ۴۹۹

وحدت مطلوب و تعدّد مطلوب ۴۹۹

ورود ۵۰۰

وصف ۵۰۱

وضع ۵۰۲

وضع تخصّصی ۵۰۴

وضع تخصیصی ۵۰۵

وضع تعینی ۵۰۵

وضع تعینی ۵۰۵

وضع جزئی ۵۰۵

وضع شخصی ۵۰۵

وضع عینی ۵۰۵

وضع کَلّی ۵۰۶

وضع مرکّبات ۵۰۶

وضع نوعی ۵۰۶

وظیفه شرعی ۵۰۷

هل بسیطه ۵۰۸

هل مرکّبه ۵۰۸

یقین ۵۰۸

یقین استقرائی ۵۰۸

یقین منطقی و یقین اصولی ۵۰۸

کتابنامه ۵۰۹

ص: ۲۰

کاربرد اصطلاح در علوم

هدف از جعل «اصطلاح» در هر علمی، بازگویی مفهوم گسترده با کوتاه ترین عبارت است. اگر «جعل اصطلاح» در کار نبود، لازم بود در هر مورد با طولانی ترین عبارت مقصود ادا گردد، که هم وقت گوینده و نویسنده تلف می شود و هم وقت مخاطب و خواننده.

به خاطر همین صرفه جویی و هزینه نکردن وقت زیاد و دیگر مایه ها، علما و دانشمندان هر علمی، بر مفاهیمی که بیشتر در آن علم به کار می روند، جعل اصطلاح نموده و به عنوان اصطلاح آن علم معروف می باشد.

در طول زمان، پژوهشگران به تدوین اصطلاح یک علم، یا چند دانش متقارب و یا همه علوم دست زده اند و این نوع فرهنگ های سه گانه، خمیرمایه دایره المعارف های متداول زبان های گوناگون می باشند.

کتاب هایی مانند «کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم» اثر محمد علی بن علی تهنوی که در سال ۱۱۵۸هـ.ق نگارش آن پایان یافته و «التعریفات» اثر شریف جرجانی (متوفای ۵۸۱۶هـ.ق) و «مصباح السعاده و مفتاح السیاده» اثر تاش کبری زاده (۱۹۶۸/۹۰) از نوع سوم معجم نگاری است که مؤلفین به تفسیر و توضیح اصطلاحات همه علوم پرداخته اند.

از نوع اول معجم نگاری نیز می توان به کتاب «رساله الحدود و الحقایق» اثر شریف مرتضی (متوفای ۴۶۴هـ.ق) اشاره نمود که در آن غالباً اصطلاحات کلامی مورد تفسیر قرار گرفته است.

اصطلاحات علم اصول

علم اصول فقه، از علوم کلیدی جهت استنباط احکام شرعی از کتاب و سنت است. در این علم، پژوهشگر قواعدی را می آموزد که رعایت آن قواعد، دریافت حکم الهی از منابع آن را آسان تر می سازد.

علم اصول از قرن دوم هجری به حوزه فقه شیعه وارد شد. تدوین و تألیف رساله ها و کتاب های کوچک و بزرگ اصولی به دست علمای شیعه، همگی بیانگر اهمیت و جایگاه ویژه این علم در استنباط احکام شرعی است.

وجود ریشه های علم اصول در کلمات امام باقر و امام صادق علیه السلام و سایر پیشوایان معصوم شیعه و اثبات و حفظ این حقیقت، برخی اندیشمندان شیعه را بر آن داشته تا در صدد گردآوری بخشی از قواعد اصولی موجود در روایات منقول از معصومین علیهم السلام برآیند که از جمله می توان به کتاب هایی نظیر «الفصول المهمه فی اصول الائمه» تألیف محدث بزرگوار، شیخ حر عاملی (۱۰۲۳.۱۱۰۴) و «اصول آل الرسول» سید محمد هاشم خوانساری اشاره نمود.

اوج رشد و شکوفایی علم اصول در میان علمای شیعه مربوط به عصر محقق ارجمند، فقیه بهبانی (۱۲۰۶۱۱۱۸) تا به امروز می باشد. این در حالی است که علم اصول در میان اهل سنت از زمان فخر رازی (م ۶۰۶) و ابن حاجب (م ۶۴۱) تا به امروز رشد چشمگیری نداشته است. اعتقاد شیعه به مفتوح بودن باب اجتهاد و ناگزیری از پرورش مبادی استنباط و در مقابل، مسدود انگاشتن باب اجتهاد توسط اهل سنت و در نتیجه احساس عدم نیاز به علم اصول از عوامل مهم گسترش مباحث اصولی در حوزه های علمی شیعه و عدم گسترش آن در میان اهل سنت به شمار می رود.

علم اصول فقه، به خصوص پس از بسط و گسترش مباحث آن در سه قرن اخیر، اصطلاحات فراوانی به دست آورده است که وظیفه مدرس است قبل از ورود به هر

بحث، به توضیح و تبیین آن پردازد و این امر نسبت به طلاب مبتدی از اهمیت بیشتری برخوردار است.

کتابی را که در پیش روی دارید، از نوع دوم معجم نگاری است که سعی دارد تحقق هدف فوق (آشنایی با اصطلاحات مورد استفاده در علم اصول) را آسان تر سازد. این کتاب هر چند به «فرهنگ اصطلاحات اصول» نامیده شده است، ولی عملاً به توضیح برخی از اصطلاحات فقهی، ادبی، منطقی، فلسفی و کلامی نیز پرداخته است که در پیش گفتار به انگیزه آن اشاره شده است.

این نوع معجم نگاری در خور کار مجمعی است که با صلاحیت های گوناگون به نگارش آن دست زند اما، پشتکار مؤلف و علاقه وافر او به نگارش چنین معجمی و بهره گیری از مصادر و منابع گوناگون، راه را برای او هموار ساخته تا چنین مجموعه ای را پدید آورد.

مؤلف، فرزند روحانی من جناب حجه الاسلام آقای مجتبی ملکی اصفهانی است که سالیانی در بحث خارج اصول این جانب حضور یافته و توانسته است نیمرخی روشن از این اصطلاحات را با ترتیب سهل الوصول ترسیم نماید. همان طوری که مؤلف، خود در پیش گفتار یادآور شده است، کار او به سان هر کار فراهم آمده از فکر بشر غیر معصوم، نمی تواند خالی از کاستی باشد.

امید است با یادآوری خوانندگان این کاستی نیز برطرف شود و کتاب به حد کمال امکانی خود برسد.

این جانب شخصاً از مؤلف تقدیر نموده و دیگران را نیز به پیروی از این اسوه دعوت نموده که خلأهای علمی حاکم بر حوزه را به نوعی، پر کنند.

جعفر سبحانی

قم- مؤسسه امام صادق علیه السلام

۲۲ صفر المظفر ۱۴۲۱

برابر ۸ خرداد ۱۳۷۹

ص: ۲۳

درود و سلام خداوند بر انبیاء و رسل به خصوص خاتم ایشان، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و خاندان پاک و مطهرش که واسطه فیض رحمت حق بر خلق بوده و هستند.

سلام و صلوات خداوند بر شهیدان همیشه تاریخ به خصوص شهیدان انقلاب و دفاع مقدس امت خداجوی ایران اسلامی و امام شهیدان، خمینی کبیر قدس سره و خلف صالحش، رهبر فرزانه انقلاب، حضرت آیه الله خامنه ای -مدّ ظلّه العالی- که به شایستگی هر چه تمام تر کشتی نجات انقلاب را در تلاطم امواج ویرانگر توطئه ها، نفاق ها و دشمنی های کوتاه بینان و کوردلان ناخدایی کرده و می کند.

خداوند بزرگ را شاکر و سپاس گزارم که فرصت تجدید نظر کلی در «فرهنگ اصطلاحات اصول» و مهیا نمودن آن برای چاپ دوم را روزی این حقیر نمود.

ذکر چند نکته خالی از فایده نیست:

۱. هدف این مجموعه جمع آوری، توضیح و شرح مهم ترین اصطلاحاتی است که در علم اصول فقه کاربرد دارند، اگر چه ممکن است بعضی از این اصطلاحات اصولی نبوده و یا معنای خاصی در علم اصول نداشته باشند.

۲. در نوشته حاضر سعی بر رعایت اختصار بوده است. لذا در اصطلاحاتی که اقوال مختلف پیرامون آنها وجود دارد، تنها به نقل مهم ترین اقوال و احیاناً خلاصه ای از دلیل اکتفا شده است.

۳. تلاش شده در حد امکان منابع گوناگون عالمان شیعه و اهل سنت ذکر شود تا مراجعه محققین ارجمند به متون اصلی تسهیل گردد.

۴. بعضی از کتاب ها دو جلد را در یک مجلد گردآوری کرده اند که هنگام ذکر آدرس، هر مجلد یک جلد به حساب آمده است.

۵. چاپ اول این اثر در دو جلد به زیور طبع آراسته گردیده بود که پس از تجدید نظر و اضافه عناوین و تغییر صفحه آرای به شکل فعلی تقدیم می گردد.

۶. علی رغم تلاش چند ساله برای گردآوری مجموعه پیش رو، اعتراف می کنم که این اثر نیز بسان هر اثر پدید آمده از فکر بشر خالی از نقص نیست. از همه عزیزانی که این مجموعه را مطالعه می کنند استدعا دارم بر مؤلف منت نهاده، با پیش نهاد و انتقاد خود بر غنای آن در چاپ های بعدی بیفزایند.

از همه اساتید، فضلا، طلاب و دوستان اهل علم و ذوق به خصوص استاد ارجمند حضرت آیه الله العظمی حاج شیخ جعفر سبحانی -مدّ ظلّه العالی- که با هدایت و حمایت های ارزشمند معنوی خود یاری گر مؤلف در خلق مجموعه حاضر بودند بسیار سپاس گزارم. سعادت و توفیق روزافزون همگان را از درگاه ایزد مئبان مسئلت می نمایم. اللهم عجل لولیک الفرج و العافیة و النصر.

والسلام

۲۸ محرم الحرام ۱۴۳۲ ه. ق برابر با ۱۳/۱۰/۱۳۸۹

حوزه علمیه قم، مجتبی ملکی اصفهانی

ص: ۲۵

«اباحه» به معنای آزاد بودن و رخصت داشتن مکلف در انجام دادن یا ترک فعل است. به عبارت دیگر: اباحه در جایی است که نه انجام دادن فعل ترجیح دارد و نه انجام ندادن آن و یا اگر هم هر کدام از انجام دادن یا ترک فعل دارای مصلحت و مفسده ای باشند، مصلحت و مفسده به یک اندازه است به گونه ای که مکلف مخیر است هر طرف را می خواهد اختیار نماید.

اباحه اخص

«اباحه اخص» در جایی است که رخصت مکلف در انجام دادن یا ترک فعل ناشی از نظر شارع مبنی بر ترجیح نداشتن انجام دادن یا ترک فعل باشد. بنابراین، اباحه به معنای اخص از احکام تکلیفی است.

اباحه اضطراری

«اباحه اضطراری» زمانی است که مکلف در تنگنا قرار می گیرد و همین در تنگنا قرار گرفتن و اضطرار موجب می شود که شارع مقدس حکم به اباحه انجام دادن یا ترک فعل نماید. مثال: خوردن گوشت حیوان حرام گوشت یا حیوانی که بر اساس موازین

ص: ۲۶

۱- (۱) - ۱. اصطلاحات الاصول: ۱۲۰؛ الاصول العامه: ۶۵؛ المعجم الاصولی: ۱۵/۱؛ کشف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۷۸/۱؛ اصول الفقه خضری بک: ۵۴؛ المستصفی: ۷۹/۱؛ المحصول رازی: ۱۵/۱.

شرعی ذبح نشده (میتهد) حرام است؛ ولی اگر انسانی از نظر تأمین مواد غذایی مورد نیاز به گونه ای در تنگنا قرار گیرد که حفظ جاننش متوقف بر خوردن از آن گوشت حرام باشد، از نظر شرع مجاز است و می تواند از آن گوشت بخورد.

اباحه اعم

«اباحه اعم» عبارت است از ترخیص و عدم الزام از جهت انجام دادن یا ترک فعل؛ به بیان دیگر: در اباحه به معنای اعم، نه در جانب انجام دادن فعل الزام وجود دارد و نه در جانب ترک فعل.

نکته: نظر به این که در اباحه به معنای اعم، هیچ کدام از دو طرف انجام دادن یا ترک فعل همراه با الزام نیست، دایره شمول این قسم از اباحه علاوه بر افعال مباح، افعال مستحب و مکروه را نیز در برمی گیرد زیرا در مستحبات و مکروهات نیز الزام وجود ندارد.

اباحه اقتضایی

«اباحه اقتضایی» یکی از اقسام اباحه به معنای اخص بوده و در جایی است که شارع مقدس، منشأ و ملاکی را لحاظ نموده و به اعتبار آن، حکم به اباحه انجام دادن یا ترک یک فعل نماید. مثال: به دست آوردن احکام شرعی باید از راه های علم آور و قطعی باشد ولی شارع مقدس به جهت تسهیل و آسان تر شدن کار برای مکلفین، استناد و تکیه و اعتماد بر راه های خاص مانند عمل به خبر واحد را نیز اجازه داده است و این در حالی است که خبر واحد همیشه موجب حصول قطع و یقین نمی شود.

اباحه شرعی

«اباحه شرعی» هنگامی است که رخصت و تخیر مکلف در انجام دادن یا ترک فعل، ناشی از نظر شارع مبنی بر یکسان بودن مصلحت انجام دادن یا ترک آن فعل باشد.

اباحه ظاهری

«اباحه ظاهری» در جایی است که مکلف نسبت به حکم واقعی شارع یا عقل جاهل است و در مقام عمل متحیر و سرگردان مانده. در چنین مواقعی برای رفع حیرت و

سرگردانی مکلف، انجام دادن یا ترک یک فعل به استناد حکم شرع و یا عقل مباح دانسته می شود. مثلاً در مورد یک حکم شرعی دو روایت که از جهت اعتبار یکسان هستند به دست مکلف می رسد در حالی که یک روایت انجام دادن یک عمل را واجب دانسته و روایت دیگر، انجام دادن همان عمل را غیر واجب؛ در این صورت مکلف اختیار دارد به هر کدام از این دو روایت عمل نماید.

اباحه عقلی

«اباحه عقلی» در جایی است که عقل به یکسان بودن مصلحت انجام دادن فعل و یا ترک آن حکم می کند و به استناد حکم عقل، مکلف مخیر است بین انجام دادن یا ترک فعل.

اباحه غیر اقتضایی

«اباحه غیر اقتضایی»، آن اباحه ای است که ناشی از فقدان ملاک برای الزام مکلف بر انجام دادن فعل یا ترک آن باشد و یا این که؛ انجام دادن فعل مصلحت دارد و ترک آن نیز مفسده دارد اما مصلحت انجام دادن و مفسده ترک به یک اندازه است و هیچ کدام بر دیگری ترجیح ندارد در نتیجه، مکلف آزاد است و می تواند آن فعل را انجام دهد یا ترک نماید.

اباحه واقعی

«اباحه واقعی» در مقابل «اباحه ظاهری» بوده و در جایی است که انجام دادن یا ترک یک فعل با قطع نظر از حالت اضطرار و حالت شک و... مباح باشد. مانند مباح بودن نوشیدن آب در حالت عادی.

ابتلا و عدم ابتلا

(۱)

از نظر اصولیین، انتظار حصول فعل از سوی مکلف «ابتلا» و عدم انتظار حصول فعل «عدم ابتلا» است.

ص: ۲۸

۱- (۱). فوائد الاصول: ۲۵۱؛ الکفایه: ۲/۲۱۸؛ نهاییه الافکار: ۳/۳۳۸؛ اصطلاحات الاصول: ۱۲؛ اوتق الوسائل: ۳۳۶؛ علم اصول الفقه: ۲۵۹؛ فوائد الاصول: ۴/۵۰.

همه اصولیین قبول دارند که امر و نهی مشروط جایز است و مانعی ندارد که شارع مقدس امر و نهی خود را مشروط به حصول شرطی نماید.

سؤال: آیا در تنجز علم اجمالی شرط است که تمام اطراف آن محل ابتلا باشد یا خیر؟ مثال: دو لباس وجود دارد که یکی از آنها محل ابتلای مکلف نیست و نخواهد بود. یکی از این دو لباس به صورت نامشخص نجس است. وظیفه مکلف نسبت به لباس دوم که محل ابتلای اوست چیست؟ آیا می تواند با این لباس دوم که پاک و نجس بودن آن معلوم نیست نماز بخواند؟ مثال دیگر: آیا می توان مکلف را از نوشیدن شرابی که در کشوری دور دست و خارج از دسترس مکلف است نهی کرد و یا به کسی که اصلاً انتظار شراب خواری از او نمی رود گفت: شراب نخور؟

جواب: بین اصولیین اختلاف است؛ گروهی از ایشان معتقدند که در هر دو قسم احکام تکلیفی وجوبی و تحریمی، محل ابتلا بودن شرط است زیرا امر و نهی نسبت به اموری که محل ابتلای مکلف نیست و یا انگیزه برای مکلف در ترک مأموریه و یا ارتکاب منهی عنه وجود ندارد، مستهجن است؛ مانند این که به شخص نابینا گفته شود: به نامحرم نگاه نکن؛ یا به شخص عالم با تقوایی گفته شود: شراب نخور. بدون شک چنین امر و نهی قبیح است زیرا تحصیل حاصل خواهد بود.

گروه دیگری از اصولیین معتقدند که محل ابتلا بودن تمام اطراف شرط تنجز علم اجمالی نیست به این دلیل که: باید بین خطاب کلی شارع که متوجه عموم مکلفین است و بین خطاب شخصی که متوجه یکایک افراد است تفاوت قائل شد. در خطاب شخصی قبول داریم که ابتلا شرط است و اما در خطاب های کلی شارع، این گونه امر و نهی مستهجن و قبیح نیست زیرا مانعی ندارد که شارع بگوید: نوشیدن مشروب الکلی بر همه مکلفین حرام است، چه کسانی که دسترسی به شراب دارند و چه کسانی که به شراب دسترسی ندارند؛ همان گونه که در احکام وضعی همه قبول دارند که حکم شرعی عمومی است و اختصاص به موارد مورد ابتلا ندارد؛ مثلاً کسی نمی گوید که حکم نجس بودن شراب اختصاص به کسانی دارد که با آن در ارتباط باشند و شامل سایر افراد نمی شود.

گروه سوم از اصولیین معتقدند که: فقط در احکام تحریمی «ابتلا» شرط است؛ ولی در احکام وجوبی «ابتلا» شرط نیست؛ زیرا در صحت احکام وجوبی، قدرت عقلی بر انجام دادن مأمور به کفایت می کند؛ اما در احکام تحریمی، علاوه بر قدرت عقلی، قدرت عادی نیز شرط است.

دو نکته:

۱. هر گاه شک کنیم در این که متعلق تکلیف محل ابتلا هست یا نه؛ عده ای از اصولیین معتقدند که چنین حکمی فعلیت پیدا نمی کند و باید اصل «برائت» جاری نمود. قائلین به عدم فعلیت معتقدند که یا مفهوم ابتلا معلوم است و شک در تحقق مصداق است که در این صورت، شبهه مصداقیه است و باید به اصل برائت مراجعه نمود؛ و یا این که تمسک به اطلاق در جایی است که شک در تقييد متعلق تکلیف باشد. مثلاً مولا بفرماید: «یک بنده آزاد کن» و شک کنیم که آیا مراد مولا بنده مؤمن است یا غیر مؤمن هم کافی است؟ ولی اگر در قیود نفس تکلیف، و از جمله فعلیت آن شک کنیم، تمسک به اطلاق جایز نیست. زیرا گفتیم که یکی از شرایط عقلی فعلیت تکلیف و تنجز آن، مورد ابتلا بودن متعلق تکلیف است. پس شک در ابتلا و عدم ابتلا، شک در فعلیت تکلیف است و لذا جای اجرای اصل برائت است.

گروه دیگری از اصولیین معتقدند که در این صورت نیز حکم فعلیت پیدا می کند، زیرا این شک یا از قبیل شبهه مفهومی در مخصّص است؛ و یا این که مخصّص لّبی است. در هر صورت باید به عموم یا اطلاق رجوع نمود. مثلاً اگر شارع فرموده باشد: «اجتنب عن الخمر». این کلام مطلق است. ولی عقل حکم می کند که این تکلیف نسبت به خمر خارج از محل ابتلا فعلیت ندارد، و دلیل مخصّص که عقل است، دلیل لّبی است که در آن باید به قدر متیقّن اکتفا نمود. قدر متیقّن در این مثال جایی است که علم به عدم ابتلا موجود باشد. ولی در موارد مشکوک باید به اطلاق تمسک نمود. هم چنین اگر فرض کنیم که مخصّص لفظی باشد در آن صورت هم از اطلاق وجوب اجتناب، تنها عنوان غیر مبتلا به خارج می شود. ولی فرض این است که مفهوم ابتلا، نزد عرف مجمل است و در تحقق آن شک داریم و با شک در تحقق مفهوم باید به اطلاق تمسک نمود.

ص: ۳۰

۲. از ثمرات قول به شرط بودن یا نبودن ابتلا، وقتی است که یکی از اطراف عمل اجمالی چیزی باشد که بدانیم یا شک داشته باشیم که از محل ابتلا- خارج است. مثلاً: علم اجمالی داریم به نجاست یکی از دو لباسی که یکی از آنها نزد ما و دیگری نزد امپراطور ژاپن است. اکنون اگر ابتلا- شرط فعلیت تکلیف باشد، اجتناب از این لباس حاضر لازم نیست زیرا احتمال دارد لباس نجس، آن لباس دیگر باشد و احتمال هم دارد که لباس نجس، همین لباس حاضر باشد. در هر صورت با وجود این دو احتمال، تکلیف واقعی فعلیت ندارد، حال آن که در وجوب احتیاط، فعلی بودن تکلیف شرط است. ولی اگر ابتلا شرط فعلیت تکلیف نباشد، باید از لباس حاضر نیز اجتناب نمود. ظاهراً اولین کسی که ابتلا و عدم ابتلا را به عنوان شرط تنجز تکلیف بیان نموده است، مرحوم شیخ انصاری رحمه الله بوده و قبل از ایشان کسی متعرض این شرط نشده است. (۱)

اتصال زمان شک به زمان یقین

(۲)

یکی از شرایط جریان و صحت استصحاب، اتصال زمان شک به زمان یقین است به گونه ای که یقین دیگری در این فاصله زمانی حاصل نشده باشد. مثلاً: مکلف یقین داشت که غسلی بر او واجب بود؛ و یقین دارد که غسل کرده؛ اما اکنون تردید پیدا کرده در آن حادثی که باعث وجوب غسل شده بود، در این صورت نمی تواند بقای آن حادث را استصحاب کند زیرا یقین به طهارت، موجب قطع ارتباط یقین سابق به حادث و شک فعلی نسبت به همان حادث شده است. به عنوان «استصحاب» رجوع شود.

اثبات و ثبوت

مرحله «ثبوت» زمانی است که امکان یا امتناع وقوع یک چیز از نظر عقل مورد نقد و بررسی قرار گیرد. مرحله «اثبات»، بعد از تأیید امکان وقوع از نظر عقل (ثبوت) است، یعنی آیا چنین چیزی در عالم خارج هم واقع شده یا نه؟ مثال: آیا از نظر عقل ممکن

ص: ۳۱

۱- (۱). اوثق الوسائل: ۳۳۶.

۲- (۲). المعجم الاصولی: ۱۹/۱.

است شارع مقدّس ما را ملزم به متابعت از «ظنّ» نماید (مرحله ثبوت) و بر فرض این که عقل مشکلی در این الزام نبیند، آیا در آیات و روایات نیز به پیروی از «ظنّ» فرمان داده شده است (مرحله اثبات)؟

اثر شرعی

(۱)

«اثر» در لغت به معنای علامت و نشان است. کلمه «اثر» بر چهار معنی اطلاق می شود: ۱. نتیجه و ما حصل هر چیزی که دارای نتیجه باشد؛ ۲. علامت و نشان؛ ۳. خبر منقول از معصوم علیه السلام و یا تابعین؛ ۴. حکم شرعی. در اصطلاح اصولیین نیز مراد از اثر، همین معنای چهارم است. وقتی می گویند: اثر شرعی، مقصودشان «حکم شرعی» است؛ خواه حکم تکلیفی باشد؛ خواه حکم وضعی؛ خواه واقعی باشد و خواه ظاهری. بر این اساس، وقتی مثلاً در بحث استصحاب گفته می شود: شرط جریان داشتن استصحاب این است که خود مستصحب اثر شرعی باشد و یا دارای اثر شرعی باشد، مقصود از اثر شرعی، حکم شرعی است. مثلاً ممکن است متیقّن و مشکوک در استصحاب، وجوب یا طهارت باشد که از احکام شرعی هستند و ممکن است موضوع استصحاب، بلوغ یا حدث باشد که موضوع حکم شرعی هستند.

اجتماع امر و نهی

(۲)

میان علما اختلافی نیست که تعلق امر و نهی به فعل واحد دارای عنوان واحد و در زمان واحد صحیح نیست. اما اگر آن مورد دارای دو عنوان باشد که امر به یک عنوان و نهی به عنوان دیگر تعلق گرفته باشد و اتفاقاً این دو عنوان در یک مصداق جمع شده باشند، آیا اجتماع امر و نهی جایز است یا خیر؟ یعنی در فرض مذکور، آیا امر و نهی به فعلیت خود باقی هستند تا مکلف هم مطیع باشد و مستحقّ ثواب و هم عاصی باشد و مستوجب عقاب؟ مثال: نماز یک عنوان مستقل است که با امر «صلّ» واجب شده است؛

ص: ۳۲

-
- ۱- (۱). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۹۸/۱؛ المعجم الاصولی: ۲۵/۱؛ المستصفی: ۶۹/۱.
 - ۲- (۲). الکفایه: ۲۳۳/۱؛ اصول الفقه: ۳۱۳/۱؛ مطارح الانظار: ۱۲۹؛ نهایه الاصول: ۲۵۱؛ تهذیب الاصول: ۲۹۷/۱؛ فوائد الاصول: ۳۹۶/۱؛ اصطلاحات الاصول: ۱۵؛ الوافی: ۹۰؛ اصول الفقه خضری بک: ۵۱؛ المعجم الاصولی: ۲۷/۱؛ اجود التقریرات: ۱۲۵/۲؛ الاحکام آمدی: ۹۹/۱.

غصب هم یک عنوان مستقل است که با نهی «لا تغصب» حرام گردیده؛ اکنون شخص مکلف با اراده و اختیار خودش وارد مکان غضبی شده و در آن مکان نماز می خواند. شکی نیست که این مکلف در همان حالی که نماز می خواند، مرتکب عمل حرام غضب هم شده. آیا از نظر عقل امکان دارد که امر «صلِّ» و نهی «لا تغصب» هم زمان فعلیت داشته باشند و این مکلف، هم فرمان بردار به حساب آید و هم عصیانگر؟ دو دیدگاه وجود دارد: ۱. قول به جواز اجتماع: این گروه از اصولیین بر این باورند که از نظر عرف و در عالم خارج، نماز در مکان غضبی یک چیز بیش نیست، ولی در واقع و از نظر عقل، متعلق امر غیر از متعلق نهی است و همین وجود خارجی دارای دو عنوان است که یکی متعلق امر و دیگری متعلق نهی است و این مکلف است که با اختیار و انتخاب خودش باعث اجتماع این دو عنوان در یک مصداق خارجی شده است. ۲. قول به امتناع اجتماع: طرفداران این قول که به «امتناعیون» معروفند می گویند: مصداق متعلق امر و نهی یک چیز بیش نیست و محال است که این مصداق یگانه هم مأمور به باشد و هم منهی عنه. به عبارت دیگر: اعتبار ذهنی ملاک نیست تا گفته شود که نماز در مکان غضبی به دو اعتبار متعلق امر و نهی قرار گرفته است بلکه وجود واقعی و حقیقی ملاک جواز و عدم جواز (امکان و امتناع عقلی) است و بدون شک، در عالم خارج و حقیقتاً، یک شیء بیشتر وجود ندارد که همان بودن در مکان غضبی است که نمی تواند هم محبوب و مأمور به باشد و هم مبعوض و منهی عنه.

سه نکته: ۱. در مقام تشریح و قانون گذاری هیچ بحثی نیست؛ زیرا شارع مقدس نماز را به اعتبار مصلحتی که داشته واجب نموده و غضب را نیز با قطع نظر از عناوین ثانوی و عوارض دیگر، به لحاظ مفسده ای که بر آن مترتب بوده حرام کرده است. ۲. در مقام امتثال، چه از نظر اجتماعیون و چه از نظر امتناعیون، مکلف نمی تواند هم امر را امتثال کند و هم نهی را. پس چاره چیست؟ کسانی که قول به امتناع و عدم امکان اجتماع امر و نهی را برگزیده اند می گویند در مثال نماز در مکان غضبی، بین مدلول دو دلیل تکاذب واقع می شود زیرا مقتضای دلیل امر (صلِّ) وجوب بودن در مکان غضبی برای اقامه نماز است و مقتضای دلیل نهی (لا تغصب) حرمت بقا در مکان غضبی حتی برای اقامه نماز است؛ پس به ناچار باید به احکام باب تعارض مراجعه نمود و یکی از

دو دلیل را بر دیگری ترجیح داد. برخی از امتناعیون هم معتقدند که در این قبیل موارد، هر دو دلیل متعارض ساقط می شوند و باید به سایر ادله مراجعه نمود. گروهی هم در مقام تعارض دو دلیل، تخییر مکلف در عمل به مفاد هر کدام از دو دلیل را چاره کار می دانند. طرفداران قول به جواز اجتماع، نماز در مکان غصبی را از مصادیق باب تراحم می دانند. ایشان معتقدند مصداق نماز حقیقتاً همان مصداق غصب نیست و نهی در «لاتغصب» به متعلق امر سرایت نمی کند کما این که امر در «صلّ» به متعلق نهی سرایت نمی کند، بنابراین مانعی ندارد نماز در مکان غصبی به اعتبار نماز بودنش مأمور به و به اعتبار غصب، منهی عنه باشد؛ بلی! در مقام امتثال است که مکلف نمی تواند امر و نهی را هم زمان امتثال نماید و امتثال هر کدام، مزاحم امتثال دیگری است؛ پس باید به مرجحات باب تراحم رجوع نمود. (۱) ۳. «اجتماع امر و نهی» از مسایل علم کلام است یا از مسایل فقهی یا از مبادی احکام و یا از مسایل اصولی؟ مرحوم نائینی رحمه الله معتقد است که این عنوان از مبادی تصدیقیه است. اما مرحوم خوبی رحمه الله این عنوان را از مسایل اصولی می داند. ایشان در توجیه اصولی بودن مسئله می گوید: صحت عبادت، از نتایج قول به جواز اجتماع امر و نهی است، همین مقدار کافی است تا این مسئله اصولی باشد. (۲)

اجتهاد

اشاره

(۳)

کلمه «اجتهاد» مصدر است از ریشه (ج، ه، د). کلمه «جهد» در زبان عربی به دو شکل (جهد) و (جهد) استعمال شده است. برخی لغت شناسان معتقدند که (جهد) به فتح جیم یعنی مشقت و غایت تلاش و (جهد) به ضم جیم یعنی وسع و طاقت. (۴) جهد در لغت عبارت است از به کار بردن حداکثر توان و تلاش فراوان تا دست یابی به نهایت

ص: ۳۴

۱- (۱). المعجم الاصولی: ۳۰/۱.

۲- (۲). اجود التقریرات: ۱۲۷/۲.

۳- (۳). الذریعه: ۷۹۲/۲؛ العده: ۷۲۳/۲؛ مبادی الوصول: ۲۴۰؛ المعالم: ۲۳۴؛ الوافیه: ۲۴۱؛ الکفایه: ۴۲۲؛ تهذیب الاصول: ۱۳۵/۳؛ نهایه الافکار: ۲۱۵/۴؛ التنقیح: ۲۰؛ مصباح الاصول: ۴۴۱/۳؛ الاصول العامه: ۵۶۱؛ المعجم الاصولی: ۳۲/۱؛ الفصول: ۳۸۹؛ کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱۰۱/۱؛ المستصفی: ۱۹۹/۲؛ المحصول رازی: ۴۸۹/۲؛ ارشاد الفحول: ۲۴۹؛ المفردات؛ لسان العرب ماده جهد.

۴- (۴). مفردات راغب و لسان العرب، ماده جهد.

ممکن؛ و در اصطلاح فقها و اصولیین، در یک عبارت جامع تسامحی، به معنای صرف همه توان و نیرو و تحمّل رنج و زحمت برای به دست آوردن حجّت بر حکم شرعی از ادلّه آن است.

- چرا استنباط احکام شرعی توسط فقیه را «اجتهاد» نامیده اند؟ چون استنباط احکام شرعی از ادلّه آن احکام، نیاز به آماده نمودن و تحصیل مقدمات متنوع، بحث و جست و جو و بررسی همه جانبه آیات قرآن، روایات، اقوال علما و تحصیل توانایی تشخیص حق از ناحق و خلاصه، به کار بردن همه توان و تحمّل سختی و زحمت زیاد برای دست یابی به حکم شرعی دارد، این عمل فقیه را «اجتهاد» نامیده اند.

- آیا واژه «اجتهاد» در کلام معصومین علیهم السلام مورد استفاده قرار گرفته است؟

هر چند به حسب ظاهر واژه «اجتهاد» با این ترکیب در احادیثی که به دست ما رسیده است یافت نمی شود، اما همین واژه با شکل های دیگر در روایات مختلفی که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیه السلام وارد شده دیده می شود. زمانی که پیامبر صلی الله علیه و آله معاذ را به سوی یمن فرستاد به او فرمود: آیا می دانی اگر قضاوت به تو واگذار شد چگونه قضاوت کنی؟ گفت: بر اساس قرآن حکم می کنم. حضرت فرمودند: اگر در کتاب خدا نبود؟ گفت: به سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله عمل می کنم. حضرت فرمودند: اگر در سنت رسول خدا نبود؟ معاذ جواب داد: به استنباط خودم عمل می کنم. معاذ می گوید: سپس رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله دست بر سینه او زد و فرمود: خدا را سپاس که فرستاده فرستاده خدا را توفیق داد تا به آن چه مورد رضایت رسول خداست عمل کند. (۱)

- مقدمات اجتهاد: مرحوم فاضل تونی رحمه الله نه علم را به عنوان شرط لازم برای تحقّق اجتهاد نام می برد و ده علم دیگر را به عنوان علوم می که فرا گرفتن برخی مسایل آنها لازم است و یا مکمّل شرایط اجتهاد هستند بیان کرده است. ایشان این علوم نوزده گانه را چنین معرفی می نماید: سه علم از علوم ادبی شامل: زبان عربی، صرف و نحو؛ سه علم از علوم عقلی شامل: اصول فقه، کلام و منطق و سه علم از علوم نقلی شامل: علم به تفسیر آیات احکام، شناخت احادیث مربوط به احکام و علم به احوال

ص: ۳۵

راویان حدیث از جهت قبول یا ردّ قول آنها علوم دیگری هم هست که یا به عنوان شرط و یا به عنوان مکمل در تحقق اجتهاد نقش دارند. این علوم عبارتند از: ۱. علم معانی؛ ۲. علم بیان؛ ۳. علم بدیع؛ ۴. بعضی از مباحث علم حساب؛ ۵. بعضی مسایل علم هیئت؛ ۶. برخی مسایل هندسه؛ ۷. بخشی از مسایل طب؛ ۸. دانستن فروع فقه؛ ۹. علم و آگاهی نسبت به موارد اجماع و اختلاف فقها؛ ۱۰. برخورداری از ملکه ای قوی و طبیعتی سالم. (۱) حضرت امام خمینی رحمه الله آشنایی به قواعد عربی؛ توانایی تشخیص معانی رایج بین مردم از معانی دقیق عقلی؛ شناخت اشکال چهارگانه منطقی؛ شناخت آن بخش از مسایل اصول فقه که در استنباط نقش دارند؛ شناخت علم رجال؛ شناخت قرآن و سنت؛ ممارست با فروع فقهی و توانایی ردّ فروع فقهی بر اصول آن؛ شناخت موارد اجماع و شهرت های فتوایی؛ و شناخت فتوهای عامی که در زمان ائمه علیهم السلام رواج داشته است را از شرایط اجتهاد می دانند. (۲) اهل سنت در بسیاری از شرایط و مقدمات ذکر شده با عالمان شیعه هم عقیده هستند. اگر چه از جهت توسعه و ضیق شرایط اجتهاد اختلاف است. امّا اختلاف عمده علمای شیعه با اهل سنت در این است که تقریباً همه عالمان سنّی قیاس و گروهی از ایشان تعداد دیگری از امور غیر معتبر به نظر شیعه را جزء شرایط تحقق اجتهاد می دانند. غزالی از عالمان سنّی مذهب در شرایط مجتهد می گوید: برای مجتهد شرط است که به مدارک احکام شرعی احاطه داشته باشد، بتواند با غور در مدارک شرع از ظنّ حاصل بهره برداری کند و مقدم بدارد آن چه باید مقدم داشته شود و تأخیر بیندازد آن چه که باید مؤخر باشد. (۳)

-اقسام اجتهاد: اول: اجتهاد مطلق. «مجتهد مطلق» کسی است که توانایی استنباط در بخش اعظم و بلکه تمام مسایل و ابواب فقه را دارد. دوّم: اجتهاد تجزّئی (متجزّی). «اجتهاد تجزّئی» آن قسم از اجتهاد است که مجتهد متصفّ به آن، تنها در برخی از احکام و یا ابواب فقهی توانایی استنباط دارد در مقابل مجتهد مطلق که توانایی استنباط در تمام ابواب فقهی را داراست.

ص: ۳۶

۱- (۱). الوافیه: ۲۵.

۲- (۲). تهذیب الاصول: ۱۳۸/۲.

۳- (۳). المستصفی: ۱۹۹/۲.

- آیا ممکن است کسی به درجه اجتهاد مطلق برسد؟ اکثر علما معتقدند که اجتهاد مطلق نه تنها ممکن است بلکه در میان مجتهدین، تعداد زیادی از ایشان به این مرتبه رسیده اند.

- احکام اجتهاد مطلق: ۱. حرمت رجوع به غیر. بنا بر نظر اکثر علما، مجتهد مطلق در احکام شرعی خود نمی تواند به فتوای دیگران عمل نماید. ۲. جواز رجوع دیگران به او. مجتهد مطلق می تواند در صورت داشتن سایر شرایط، محل مراجعه سایر افرادی که به درجه اجتهاد نرسیده اند قرار گیرد. ۳. تصدی منصب قضاوت. کسی که به درجه اجتهاد مطلق رسیده باشد، می تواند متصدی منصب قضاوت میان مردم گردد زیرا قضاوت یکی از ابواب فقهی و از شئون مجتهد است.

- امکان و امتناع تجزی در اجتهاد: آیا اصولاً تجزی در اجتهاد ممکن است؟ آیا می توان گفت که مجتهدی توانایی استنباط و اجتهاد در بخشی از فقه را دارد و او را مجتهد «متجزی» نامید؟ در این زمینه سه دیدگاه وجود دارد: ۱. قول به عدم امکان اجتهاد تجزئی؛ زیرا اولاً: ملکه اجتهاد از کیفیات نفسانی بسیط بوده و قسمت پذیر نیست. هر کدام از کیفیات نفسانی بسیط و از جمله ملکه، دایر مدار بین وجود و عدم است؛ ثانیاً: تمام ابواب فقه به یکدیگر مرتبط هستند. ممکن است مطلبی در یکی از ابواب فقهی آمده باشد که به باب یا ابواب دیگر مرتبط باشد. اگر مجتهد به همه ابواب فقهی احاطه نداشته باشد، صلاحیت اجتهاد و فتوا دادن را ندارد زیرا چه بسا مطلبی تأثیر گذار در چگونگی فتوا در باب دیگر وجود دارد که بنا بر فرض، مجتهد متجزی بر آن احاطه ندارد. ۲. قول به امکان تجزی در اجتهاد. گروه زیادی از اصولیین شیعه (۱) و اهل سنت (۲) معتقدند که تجزی در اجتهاد ممکن است و بهترین دلیل بر این ادعا نیز وقوع آن در عالم خارج است. بسیار مشاهده می شود که مجتهد، در یک یا چند باب از ابواب فقهی اجتهاد می کند و حتی مجتهدان مطلق نیز غالباً در ابتدای امر، اجتهاد در ابواب محدود و خاص را تجربه می کنند. ۳. دیدگاهی که پا را از قول دوم فراتر گذاشته و معتقد است تجزی در اجتهاد نه تنها ممکن، بلکه امری

ص: ۳۷

۱- (۱). مصباح الاصول: ۴۴۱/۳.

۲- (۲). ارشاد الفحول: ۲۵۴.

لازم و مقدمه رسیدن به مرتبه اجتهاد مطلق است. مرحوم آخوند خراسانی رحمه الله تنها کسی است که این قول را اختیار کرده.

(۱)

احکام مجتهد متجزی: ۱. رجوع به غیر. آیا مجتهد متجزی می تواند در ابواب و مسائلی که اجتهاد نموده است به دیگران رجوع کند و به فتوای آنها عمل نماید یا این که موظف است به استنباط و اجتهاد خودش عمل نماید؟ اکثر علمای شیعه و اهل سنت که طرفدار قول به امکان تجزی در اجتهاد هستند معتقدند که: مجتهد متجزی باید به آرا و فتوای خودش عمل کند؛ او نمی تواند فتوا و نظر خود را نادیده بگیرد و به غیر رجوع کند. دلیل اصلی این قول نیز به حجیت و اعتبار ذاتی علم و ضرورت متابعت از علم بر می گردد. به عنوان «حجت» رجوع شود. ۲. رجوع دیگران به او. آیا مجتهد متجزی می تواند در مقام فتوا دادن قرار گیرد و مقلدین به او مراجعه نمایند؟ اختلاف است؛ صاحب «عروه الوثقی» می گوید: «و شرط است که مفتی، مجتهد مطلق باشد، پس تقلید مجتهد متجزی جایز نیست» (۲)؛ زیرا اولاً: عناوینی از قبیل فقیه، عالم، عارف به حلال و حرام، اهل ذکر و... که در آیات و روایات آمده شامل مجتهد متجزی نمی شود؛ ثانیاً: اگر سیره ی عقلا را دلیل جواز تقلید از غیر بدانیم، باید به قدر متیقن از آن که همان مجتهد مطلق است اکتفا شود. اما تعداد دیگری از علما مانند مرحوم خوئی، حضرت امام خمینی و صاحب کتاب «الاصول العامه» قدس سره معتقدند: هر کس صلاحیت عمل به رای و نظر خودش را به دست آورد، صلاحیت فتوا دادن برای دیگران را نیز خواهد داشت. ۳. تصدی منصب قضا. آیا مجتهد متجزی می تواند عهده دار منصب قضاوت شود؟ اختلاف است. چه فرق است بین مقام فتوا و قضاوت؟ مفتی و قاضی، هر دو از حکم شرعی موضوعات خبر می دهند با این تفاوت که در فتوا، حکم کلی است مانند: حکم نجس بودن شراب و صحیح بودن عقد بیع با لفظ غیر عربی؛ اما در قضاوت، خبر از حکم مشخص و جزئی است مثلاً قاضی خبر می دهد که بر اساس حکم خداوند این مال شخصی متعلق به این شخص است. (۳)

ص: ۳۸

۱- (۱). کفایه الاصول: ۴۲۸/۲.

۲- (۲). العروه الوثقی: مسئله ۲۲.

۳- (۳). التَّنْقِیح: ۳۶.

اجتهاد بالقوه

«اجتهاد بالقوه» زمانی است که کسی مقدمات و شرایط اجتهاد را تحصیل نموده و توانایی استنباط احکام از ادله آن را به دست آورده ولی هنوز استنباطی ننموده و حکمی را از ادله احکام به دست نیاورده است. آیا مجتهد بالقوه می تواند در احکام شرعی فرعی از دیگران تقلید کند یا خیر؟ میان علما در جواز و عدم جواز تقلید مجتهد بالقوه اختلاف است.

اجتهاد تجزئی

اجتهاد در یک یا چند باب از ابواب فقهی را «تجزئی» گویند. به عنوان «اجتهاد» رجوع شود.

اجتهاد خاص

«اجتهاد خاص»، آن اجتهادی است که بر پایه رأی و نظر و سلیقه فردی استوار است. در این قسم از اجتهاد، ظن و گمان های ناشی از برداشت شخصی، قیاس های باطل و سایر امور غیر معتبر به عنوان حکم شرعی و امر و نهی شارع مقدس ارایه می گردند. در روایات معصومین علیهم السلام و به تبع ایشان، کلمات علمای شیعه عبارت های صریح و روشنی در مخالفت با اجتهاد و پرهیز از آن به چشم می خورد که مقصود همین قسم است. طرفداران «اجتهاد به رأی» آن را دلیل مستقلی در کنار کتاب و سنت برای دست یابی به حکم شرعی به حساب می آورند. در این قسم از اجتهاد، مجتهد در کتاب و سنت تتبع و کنکاش می کند تا احکام شرعی را استنباط و استخراج نماید، اما اگر حکمی را در کتاب و سنت نیافت، با تکیه بر مصالح و مفاسدی که تشخیص می دهد، قانون وضع می کند.

اجتهاد در عصر ائمه علیهم السلام

در دوران حیات معصومین علیهم السلام هم اجتهاد به معنای عام وجود داشته و هم اجتهاد به معنای خاص. اجتهاد به معنای عام: تعداد آیات قرآن که مستقیماً متعرض احکام شرعی فرعی شده اند حدود پانصد آیه است. همین آیات و هم چنین روایات، عام و خاص،

مطلق و مقید، ناسخ و منسوخ، مجمل و مبین و... دارند؛ به دست آوردن احکام شرعی از کتاب و سنت نیازمند اجرای قواعد خاص و توانایی ویژه ای است. در زمان معصومین علیهم السلام نیز برای دست یابی به حکم شرعی باید همین قواعد و قوانین رعایت و اعمال می شد هر چند به صورت محدودتر. بنا بر این، اجتهاد به معنای تلاش و کوشش برای به دست آوردن حکم شرعی از ادلّه احکام، در زمان ایشان وجود داشته است. بلی! این حرکت صحیح و معتبر را به دلیل پرهیز از روش های غلط استنباط احکام که از سوی برخی مذاهب اسلامی غیر شیعی اعمال می شد، اجتهاد نمی نامیدند.

اجتهاد به معنای خاص: وجود روایات متعدّد در مذمت و ردّ اجتهاد، دلیل بر وجود این قسم از اجتهاد در آن زمان است. و الاّ اجتهاد به معنای عام که قسم صحیح و مورد قبول از اجتهاد است، در آن زمان هم مقبول و مورد عمل بوده است. البته چون اجتهاد به معنای خاصّ آن مترادف با «رأی» بود، در بسیاری از روایات معصومین علیهم السلام کلمه «رأی» یا «اجتهاد» به تنهایی و یا عبارت «اجتهاد به رأی» مورد ردّ و انکار قرار گرفته است.

اجتهاد عام

«اجتهاد عام» عبارت است از کوشش فراوان و صرف همه توان برای به دست آوردن حجت و دلیل بر احکام شرعی از ادلّه و منابع احکام. به عنوان «اجتهاد» رجوع شود. این قسم از اجتهاد را باید اجتهاد مقبول و معتبر نامید. عالمان بزرگوار شیعه نیز همین معنای از اجتهاد را مورد نظر و عمل داشته و دارند. اجتهاد به معنای عام در زمان معصومین علیهم السلام نیز جریان داشته است. به عنوان «اجتهاد در عصر ائمه علیهم السلام» رجوع شود.

اجزاء در اصول با کشف خلاف ظنی

اگر مکلف تکلیفی را بر اساس مفاد یکی از اصول عملی انجام داد و سپس در وقت یا خارج وقت، دلیل ظنی معتبری به دست آورد که متضمّن حکمی بر خلاف مفاد آن اصل عملی بود وظیفه اش چیست؟ آیا عمل به مقتضای اصل عملی مجزی هست تا نیاز به اعاده و قضا نباشد یا خیر؟ مثلاً: مکلف با اجرای اصل طهارت در لباسی که مشکوک بود نماز خواند؛ سپس در وقت همان نماز یا بعد از وقت، اصل دیگر یا اماره ای به دست آمد

که بر نجس بودن آن لباس دلالت می کرد. بعضی از اصولیین معتقدند که هر چند مقتضای قاعده (وجود ملازمه بین عمل و اجزای آن) عدم اجزا است اما اجماع داریم بر اجزا؛ برخی هم قول به عدم اجزا را اختیار نموده اند. (۱) مرحوم مظفر رحمه الله صورت های متعددی را برای این قسم تصویر کرده است و معتقد است که اجماع ادعا شده مربوط به احکام است ولی در موضوعات خارجی، قول معروف، عدم اجزا است. (۲)

اجزاء در اصول با کشف خلاف قطعی

اگر مکلف تکلیفی را به استناد یکی از اصول عملی انجام داد و سپس علم و قطع پیدا کرد که مفاد اصل عملی خلاف بوده و وظیفه او چیز دیگری است، وظیفه چیست؟ مثلاً: بعد از این که در لباس مشکوک، اصل طهارت را جاری نمود و با آن نماز خواند، یقین پیدا کرد که این لباس نجس بوده. حکم نمازی که به جا آورده چیست؟ مرحوم مظفر رحمه الله معتقد است که در اصول عقلی مانند تخییر و برائت عقلی، بحث اجزا متصور نیست زیرا اصول عقلی متضمن حکم ظاهری نیستند تا بحث شود که آیا این احکام ظاهری مجزی از حکم واقعی هستند یا خیر؛ بلکه مضمون اصول عقلی، فقط نفی عقاب و معذور بودن مکلفی است که نتوانسته حکم واقعی را به دست آورد. اما در اصول شرعی مانند استصحاب؛ برائت شرعی و هم چنین اصل طهارت و.... بحث اجزا جریان دارد زیرا این اصول از ناحیه شارع جعل شده اند تا وظیفه مکلف را در حالت شک مشخص نموده و او را از حیرت و سرگردانی خارج نمایند و به عبارت دیگر: این اصول متضمن حکم ظاهری هستند. (۳) در اجزا و عدم اجزای اصول در صورت کشف خلاف قطعی، اختلاف است. ۱. قول به عدم اجزا؛ ۲. قول به اجزا. دلیل طرفداران قول به اجزا چیست؟ ایشان معتقدند که ادله احکام در صورتی که اطلاق داشته باشند، توسعه پیدا کرده و شامل صورت واقعی، اضطراری و ظاهری آن تکلیف می شوند. مثلاً: آیه شریفه ۴۳ سوره نساء که می فرماید: فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا. اطلاق دارد و شامل هر

ص: ۴۱

۱- (۱). اصول الفقه: ۲۵۶/۱.

۲- (۲). همان.

۳- (۳). همان: ۲۵۴.

دو قسم طهارت واقعی و ظاهری است بنا بر این، طهارت حاصل شده از اصول، هر چند کشف خلاف هم گردد، مجزی از واقعی خواهد بود. (۱)

اجزاء در امارات با کشف خلاف ظنی

آیا عمل بر اساس مفاد اماره در صورتی که دلیل ظنی معتبری بر خلاف آن به دست آید کفایت می کند تا نیاز به اعاده یا قضای عمل انجام شده طبق اماره قبلی نباشد یا خیر؟ همان مباحث و اقوال مطرح در اجزا در اصول در این عنوان نیز جریان دارد. به عنوان «اجزاء در اصول با کشف خلاف ظنی» رجوع شود.

اجزاء در امارات با کشف خلاف قطعی

به عنوان «اجزاء در اصول با کشف خلاف قطعی» رجوع شود.

اجزاء در تبدل قطع

اگر مکلف به حکم و تکلیفی قطع پیدا کرد و سپس در وقت یا خارج وقت قطع پیدا کرد که قطع قبلی او خلاف واقع بوده، قطع اول مجزی از مفاد امر واقعی هست یا نه؟ معروف میان اصولیین عدم اجزا است زیرا در جای خود بیان شده که قطع، فقط جنبه طریقت برای رساندن به واقع را دارد و هنگامی که معلوم گردد آن قطع خلاف بوده و مکلف به واقع نرسیده، امر واقعی بدون امثال و بر عهده مکلف باقی است و باید امثال صورت پذیرد.

اجزاء

اشاره

(۲)

«اجزاء» در لغت به معنای کفایت نمودن و بی نیاز کردن است و در اصطلاح عبارت است از کفایت امثال امری از امثال امر دیگر؛ به عبارت دیگر: هرگاه شخص مکلف امری را امثال

ص: ۴۲

۱- (۱). الکفایه: ۱/۱۳۳.

۲- (۲). الکفایه: ۱/۱۳۳؛ الذریعه: ۱/۱۲۱؛ اصول الفقه: ۱/۲۴۴؛ انوار الاصول: ۱/۳۱۶؛ المحاضرات: ۲/۲۲۰؛ تهذیب الاصول سیزواری: ۱/۱۹۸؛ دررالفوائد: ۱/۷۷؛ نه‌ایه الاصول: ۱۲۵؛ مناهج الوصول: ۱/۲۹۷؛ فوائد الاصول: ۱/۲۴۱؛ الاصول العاقله: ۶۲۷؛ ارشاد الفحول: ۲۶۳؛ المستصفی: ۲/۱۳.

نمود، همین کفایت نماید و نیاز به امثال امر دیگر نباشد. او امر شرعی سه گونه اند: ۱. امر واقعی اولی. مانند امر شارع به وجوب نماز. اگر مکلف با رعایت شرایطی که شارع برای نماز معتبر دانسته نماز را به جا آورد، فرمان مولا در «صلِّ» را امثال نموده و تکلیف از عهده او ساقط می گردد و به عبارت دیگر: این نماز موجب اجزاء از امر واقعی اولی (صلِّ) شده است. ۲. امر واقعی ثانوی (واقعی اضطراری). مانند حکم شارع به تیمم به جای وضو یا غسل در موارد ضرورت. امر واقعی ثانوی (واقعی اضطراری): مکلف برای خواندن نماز واجب باید وضو بگیرد و یا غسل کند اما آب پیدا نمی کند یا آب برای او ضرر دارد؛ شارع مقدس دستور داده که در چنین وضعی تیمم کرده و نماز را با تیمم به جا آورد. او هم نماز را با تیمم به جا آورد. در این صورت، مکلف امر واقعی ثانوی را امثال نموده و آن امر از عهده اش ساقط گردیده است. پس از بر طرف شدن عذر و فراهم آمدن امکان طهارت با آب که مأمور به امر واقعی اولی بود، وظیفه مکلف چیست؟ آیا همان تیمم که امر واقعی ثانوی آن را مجزی دانسته بود، کفایت می کند از امر واقعی اولی که طهارت با آب را شرط صحت نماز می دانست و در نتیجه، نیازی به اعاده نماز در وقت و قضای آن در خارج وقت نیست؟ یا این که امثال امر واقعی ثانوی که تیمم را واجب کرده بود، نمی تواند جواب گوی امر واقعی اولی شود و مکلف باید نمازش را اعاده یا قضا نماید؟ به عبارت دیگر: آیا از نظر عقل، بین انجام دادن مفاد امر اضطراری و اجزای آن از امر واقعی اولی ملازمه هست یا نه؟ عموم فقها در امر واقعی ثانوی فتوا به اجزا می دهند، یعنی با امثال امر اضطراری، تکلیف از عهده مکلف ساقط می گردد و با بر طرف شدن اضطرار، نیازی به اعاده و قضای آن عمل نیست. دلیل فتوای ایشان عبارت است از: اول: احکام وارد شده برای حالت اضطرار، به جهت تخفیف و توسعه و فراهم نمودن شرایط آسان تر برای مکلفین وارد شده تا بتوانند اوامر شرعی را امثال نمایند حتی در حالت غیر عادی. بنابراین، الزام ایشان به اعاده یا قضای آن عمل برای مرتبه دوم با آن هدف آسان گیری و توسعه سازگار نخواهد بود. دوم: ادلّه وارد شده در تکالیف اضطراری مانند امر به تیمم در صورت وجود عذر برای وضو و... معمولاً مطلق هستند و شامل اکتفای به عمل اضطراری در حالت وجود اضطرار و بعد از بر طرف شدن عذر می شوند. مسلماً اگر نیاز به تکرار عمل بود، باید شارع لزوم تکرار را بیان می نمود. سوم: اگر اعاده عمل لازم می بود، باید مکلف مجاز نباشد که با ورود وقت نماز

تیمم نماید و با آن نماز بخواند بلکه باید تا آخر وقت صبر می کرد و اگر عذرش بر طرف نمی شد، با تیمم نماز می خواند. اما چنین نیست و شارع اجازه داده که مکلف همان ابتدای وقت نماز را با تیمم به جا آورد. و اما قضا نیز در صورتی لازم می شود که عمل واجبی فوت شود ولی در صورتی که نماز با تیمم خوانده شود، نمی گویند که نماز این شخص فوت شده تا نیازمند قضا باشد. چهارم: بعد از انجام عمل مطابق امر اضطراری، مطمئن خواهیم بود که وظیفه فعلی را انجام داده ایم. بعد از بر طرف شدن عذر، شک در اعاده یا قضا، شک در اصل تکلیف است و در چنین مواردی اصل برائت جاری می شود. (۱) ۳. امر ظاهری (ثانوی ظاهری). مانند جایی که انسان در پاک بودن لباس شک دارد و به استناد «اصل طهارت»، با آن لباس نماز می خواند. وقت نماز رسیده و مکلف قصد اقامه نماز دارد ولی نمی داند لباسش پاک است یا نه؛ «اصل طهارت» را جاری می کند؛ و یا می داند که قبلاً لباسش پاک بود اما نمی داند اکنون هم پاک است یا نه؛ «اصل استصحاب» را جاری می کند و در هر حال؛ با اجرای اصل طهارت و یا استصحاب، با همان لباس نماز می خواند. پس از خواندن نماز در حالی که هنوز وقت باقی است و یا بعد از تمام شدن وقت، متوجه می شود که لباسش هنگام خواندن نماز پاک نبوده است. تکلیف او چیست؟ آیا آن نماز مبتنی بر متابعت از امر ظاهری ثانوی (اصل طهارت یا استصحاب)، کفایت از امر واقعی اولی می کند تا نیاز به اعاده نماز در وقت و قضای آن در خارج وقت نباشد یا نه؟ اقوال مختلف است: یک (قول به اجزاء؛ دو) قول به عدم اجزاء؛ سه (تفصیل بین جایی که امر ظاهری از اصل استفاده شده و جایی که از اماره استفاده شده و در هر صورت، تفاوت است بین صورتی که کشف خلاف به صورت ظنی باشد و صورتی که یقین حاصل شود به مخالفت مأمور به امر ظاهری با مأمور به امر واقعی اولی. به عنوان مربوط مراجعه شود.

اجزای مأمور به امر واقعی ثانوی

آیا عملی که بر اساس امر واقعی ثانوی (اضطراری) انجام می گیرد، بعد از بر طرف شدن ضرورت و عادی شدن شرایط، کفایت می کند و نیاز به اعاده و قضا ندارد؟ مکلف در حالت نشسته نماز خواند و این نماز نسبت به نماز در حالت ایستاده، ناقص است؛

ص: ۴۴

آیا این نماز ناقص، کفایت از نماز کامل می کند در حالی که اضطرار هم بر طرف شده؟ به عنوان «اجزاء» رجوع شود.

اجماع

اشاره

(۱)

«اجماع» در لغت از ریشه «جمع» به معنی اتفاق و انضمام چیزی به چیز دیگر و عزم آمده و در اصطلاح به اتفاق خاص گویند.

فقها و اصولیین اجماع را با عبارت های گوناگونی تعریف کرده اند از جمله:

۱. اتفاق کسانی که قول آنها در فتاوی شرعی حجت است بر امری از امور دینی، آن اتفاق در گفتار باشد یا در عمل.
۲. (۲) اتفاق مجتهدین مسلمان بر یک حکم. (۳) اتفاق جماعتی که قول آنها در فتوای شرعی معتبر است بر یک حکم دینی به گونه ای که یقین داشته باشیم معصوم علیه السلام داخل در آن جمع است ولی به صورت نامشخص. (۴) اتفاق امت محمد صلی الله علیه و آله بر امری از امور دینی. (۵) اتفاق مجتهدین امت اسلامی در یک زمان بر حکمی شرعی. (۶) اشتراک مجتهدین در احکام شرعی از امت اسلامی بر امری از امور. (۷)

- آیا اجماع حجت است؟ علمای اهل سنت علی رغم اختلاف در تعبیر و تعریف اجماع در اصطلاح، بر حجیت آن اتفاق نظر داشته و آن را دلیل مستقلی در ردیف سایر ادله احکام می دانند. برخی از عالمان سنی پا را از این هم فراتر نهاده و در مقام تعارض اجماع با کتاب یا سنت، اجماع را مقدم می دانند و مخالف با آن را گمراه و کافر می شمارند. (۸)

ص: ۴۵

-
- ۱- (۱). الکفایه: ۶۸/۲؛ الزسائل: ۴۷؛ المعالم: ۱۷۴؛ الذریعه: ۶۰۳/۲؛ معارج الاصول: ۱۲۵؛ مبادی الوصول: ۱۹۰؛ العده: ۶۰۱/۲؛ الفصول: ۲۴۲؛ الوافیه: ۱۵۱؛ نهاییه الاصول: ۵۲۷؛ تهذیب الاصول: ۱۶۷/۲؛ اصول الفقه: ۹۷/۲؛ الاصول العامه: ۲۵۵؛ ارشاد الفحول: ۷۱؛ المحصول رازی: ۳/۲؛ المستصفی: ۲۰۴/۱؛ کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱۰۳/۱؛ اصطلاحات الاصول: ۲۳؛ المعجم الاصولی: ۴۹/۱.
 - ۲- (۲). معارج الاصول: ۱۲۶؛ المعالم: ۱۷۴.
 - ۳- (۳). تمهید القواعد: ۲۵۱.
 - ۴- (۴). الفصول الغریبه: ۲۴۳.
 - ۵- (۵). المستصفی: ۲۰۴/۱.
 - ۶- (۶). اصول الفقه خضری بک: ۲۷۱.
 - ۷- (۷). المحصول رازی: ۳/۲.
 - ۸- (۸). ارشاد الفحول: ۷۸.

- مبنای حجیت و اعتبار اجماع از نظر اهل سنت: علمای اهل سنت به قرآن، سنت و دلیل عقلی استناد کرده اند. قرآن: خداوند می فرماید: «کسی که بعد از آشکار شدن حق از در مخالفت با پیامبر در آید و از راهی جز راه مؤمنان پیروی کند، ما او را به همان راه که می رود می بریم و به دوزخ داخل می کنیم و جایگاه بدی دارد». (۱) بر اساس این آیه شریفه، پیروی از شیوه و روشی که روش مؤمنین نباشد، موجب عذاب است و اجماع مسلمانان نیز روش مؤمنان است و آیه شریفه شامل آن می گردد. در آیه ۵۹ همین سوره نیز می فرماید: فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ. هرگاه در چیزی نزاع کردید، آن را به خدا و رسول ارجاع دهید. پس اگر در جایی اجماع و اتفاق نظر حاصل شد و اختلاف و نزاعی وجود نداشت، ارجاع به خدا و رسول لازم نیست و همان اجماع و اتفاق حجّت است و معتبر.

روایات: مهم ترین روایت مورد استناد، حدیث منسوب به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ است که فرموده اند: «أَمَّتْ مِنْ بَرِّ امْرِئٍ خَطَا اتَّفَاقٌ نَمِي كُنْتُمْ». (۲)

دلیل عقل: معمولاً از نظر عقل محال است که همه صاحب نظران بدون دلیل بر چیزی اتفاق نظر پیدا کنند. (۳) خلاصه پاسخ ایشان چنین است که: کلمه «المؤمنین» در آیه شریفه و «أَمَّتْ» در حدیث نبوی افاده عموم می کنند و مقصود، همه مؤمنین و امت اسلامی است. بدون شک چنین اتفاق و وحدت نظری به جز در اصل برخی از ضروریات دین مانند نماز و روزه، محال و غیر ممکن است. اما در مورد دلیل عقلی؛ هر چند اجماع عقلاً بر یک حکم بدون دلیل معمولاً محال است ولی ممکن است این متخصصین در تشخیص خود دچار اشتباه و یا غفلت شوند و یا عامل دیگری آنها را به این اجماع رسانده باشد. (۴) اما عالمان شیعه اولاً: اجماع را دلیل مستقلاً در ردیف سایر ادله نمی دانند بلکه آن را بخشی از سنت دانسته که در حقیقت، کاشف از قول معصوم علیه السلام است و به همین اعتبار نیز مورد توجه است. ثانیاً: اجماع دارای اقسام

ص: ۴۶

۱- (۱). وَ مَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ... النَّسَاء/ ۱۱۵.

۲- (۲). «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَىٰ خَطَا»

۳- (۳). الاحکام آمدی: ۱۷۰/۲؛ ایشان به صورت مفصل متعرض ادله حجیت اجماع شده است.

۴- (۴). مرحوم صاحب فصول مفصلاً ادله اهل سنت را مورد نقد قرار داده است. الفصول: ۲۴۸.

مختلفی است که برخی حجّت و معتبر و برخی غیر معتبر اند. ثالثاً: اجماع بما هو اجماع هیچ حجیت و اعتباری ندارد، آن اجماعی معتبر است که کشف از قول معصوم علیه السلام نماید و ما را به سنت برساند.

-اقسام اجماع: با توجه به تعریف علمای شیعه و اهل سنت از معنای اصطلاحی و ملاک حجیت و اعتبار و راه های تحقق اجماع، اقسام آن نزد هر گروه متفاوت خواهد بود. اهل سنت: ۱. اجماع امت؛ ۲. اجماع اهل حلّ و عقد؛ ۳. اجماع علمای هر عصر و زمان؛ ۴. اجماع اهل مدینه؛ ۵. اجماع خلفا؛ ۶. اجماع خلیفه اول و دوم؛ ۷. اجماع صحابه؛ ۸. اجماع تابعین؛ ۹. اجماع اکثریت؛ ۱۰. اجماع سکوتی. (۱) شیعه: انواع معروف اجماع نزد عالمان شیعه عبارت است از: ۱. اجماع بسیط؛ ۲. اجماع تشرفی؛ ۳. اجماع حدسی؛ ۴. اجماع دخولی؛ ۵. اجماع سکوتی؛ ۶. اجماع عملی؛ ۷. اجماع کشفی؛ ۸. اجماع لئی؛ ۹. اجماع لطفی؛ ۱۰. اجماع محصل؛ ۱۱. اجماع مدرکی؛ ۱۲. اجماع مرکب؛ ۱۳. اجماع منقول. توضیح هر کدام را در عنوان مربوط بیابید. البته ممکن است اقسام دیگری هم برای اجماع بر شمرده و یا نام دیگری را در مورد یکی از موارد ذکر شده استفاده کرد که این مختصر جای پرداختن تفصیلی به مطالب نیست.

اجماع بسیط

«اجماع بسیط» در دو صورت متصور و محقق است: ۱. در صورتی که فقها نسبت به حکمی اتفاق نظر پیدا کنند ولی این اتفاق مدلول مطابقی قول یکایک ایشان باشد؛ فرقی نمی کند که این اتفاق بر اثبات یک امر باشد یا نفی آن. مثل این که از مدلول مطابقی کلمات فقها اجماع و اتفاق ایشان بر جواز رجوع مکلف عامی به مجتهد استفاده می شود. ۲. در صورتی که اجماع و اتفاق، ماحصل و نتیجه مدلول التزامی اقوال علما باشد بدون این که از ابتدا به دنبال تولّد و پیدایش این مدلول التزامی بوده باشند. مثلاً: اقوال در حجیت خیر واحد از نظر توسعه و ضیق متفاوت است. گروهی خبر شخص مورد وثوق را معتبر می دانند و گروه دیگری، خبر عادل

ص: ۴۷

و برخی نیز خبر شیعه مورد ستایش قرار گرفته و... امّا مدلول التزامی این اقوال گوناگون، عدم حجیت و اعتبار خبر شخص دروغگو است. (۱)

اجماع تشرفی

آن اجماعی است که شخص به اعتبار تشرف به محضر امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف و اخذ حکم از ایشان، ادعای اجماع می نماید. علت ادعای اجماع در چنین مواردی، ترس مدعی از متهم شدن به دروغگویی و یا احساس وظیفه لزوم پنهان نگه داشتن تشرف و... می باشد. هیچ کدام از فقها چنین اجماعی را ادعا نکرده است. (۲)

اجماع حدسی

«اجماع حدسی» وقتی است که در یک حکم و مسئله ای اتفاق نظر بین فقها حاصل شده باشد و کسی از این وحدت نظر حدس بزند که قول امام معصوم علیه السلام نیز همین است. یعنی یک ملازمه عادی وجود دارد بین قول رهبر و فرمانروا و پیروان و زبردستان او. وقتی ملاحظه کنیم که همه پیروان بر یک امری اتفاق نظر دارند، نتیجه می گیریم که حاکم و رئیس نیز همین نظر را دارد. البته در این نوع از اجماع شرط است که اولاً: اتفاق نظر زیر مجموعه ناشی از تبانی آنها نباشد؛ ثانیاً: این اتفاق نظر شامل همه فقها در همه زمان ها باشد. (۳) گروهی از علمای شیعه این نوع از اجماع را حجّت و معتبر می دانند.

اجماع دخولی

توصیف اجماع به وصف «دخولی» در واقع بیان ملا-ک حجیت «اجماع محصل» است. یعنی آن چیزی که موجب اعتبار اتفاق و اجماع فقها در یک مسئله می شود، دخول معصوم علیه السلام به صورت ناشناس در میان جمع و یکی از مجمعین بودن بر این حکم

ص: ۴۸

۱- (۱). المعجم الاصولی: ۴۹/۱.

۲- (۲). المعجم الاصولی: ۵۰.

۳- (۳). مرحوم علامه حلی رحمه الله از طرفداران حجیت این قسم است. مبادی الوصول: ۱۹۰؛ مرحوم صاحب فصول رحمه الله در این مورد مفصل بحث کرده است. الفصول: ۲۴۳.

شرعی و بلکه رئیس ایشان بودن است. در این قسم از اجماع، شخص مجتهد اطمینان پیدا می کند که معصوم علیه السلام در بین مجمعین است. (۱) در حجیت و اعتبار اجماع دخولی (محصل) نسبت به کسی که خودش به چنین نتیجه ای رسیده است بحثی نیست؛ اما نسب به سایرین، این اجماع منقول خواهد بود که نقل آن یا به صورت متواتر است و یا به صورت واحد؛ اگر نقل اجماع دخولی (محصل) به صورت متواتر باشد، حجّت است ولی در حجیت اجماع دخولی (محصل) منقول به نقل واحد اختلاف است. گروهی معتقدند که در این قسم، چون هم سبب نقل می شود و هم مسبب، ادلّه اعتبار و حجیت خبر واحد شامل آن می گردد.

اجماع سکوتی

«اجماع سکوتی» وقتی است که گروهی از فقها فتوایی بدهند و فتوای ایشان به سمع و نظر سایر فقها برسد ولی آنها آن فتوا را تأیید یا رد نکنند بلکه سکوت نمایند. گویا برخی خواسته اند این سکوت را نشانه رضایت و تأیید آن فتوا تلقی نموده و نتیجه آن را تحقق اجماع بدانند. از نظر فقهای شیعه چنین اجماعی معتبر نیست. میان اهل سنت نیز در حجیت آن اختلاف است. (۲)

اجماع عملی

«اجماع عملی» در مقابل «اجماع قولی» است و در صورتی تحقق پیدا می کند که فقها همگی در مقام عمل، بر یک مسئله اصولی اتفاق نظر داشته باشند و به استناد آن فتوا بدهند هر چند در اعتبار آن مسئله اصولی اتفاق و اجماع قولی نداشته باشند. مثلاً فقها اجماع قولی بر حجیت و اعتبار یک قسم خاص و یا مطلق خبر واحد و استصحاب ندارند اما در مقام عمل فتوایی از ایشان مشاهده می شود که مستند و دلیل آن خبر واحد یا استصحاب است. این قسم از اجماع به مجتهدین اختصاص دارد و در مورد آن دسته از مسایل اصولی است که در طریق

ص: ۴۹

۱- (۱). المعجم الاصولی: ۵۲/۱.

۲- (۲). اصول الفقه خضری بک: ۲۷۳.

استنباط حکم شرعی قرار می گیرند و اما در مسایل فرعی فقهی، مجتهد و مقلد از نظر عمل مشترکند.

اجماع کشفی

«اجماع کشفی» آن هنگامی است که در یک عصر و زمان، فقها بر یک حکم شرعی اتفاق نظر داشته باشند و این اتفاق نظر هم مستندی از کتاب، سنت و یا موافقت با قاعده یا اصلی از اصول نداشته باشد. در چنین حالتی می توان نتیجه گرفت که حتماً فقها دلیل و مدرک شرعی معتبری بر این فتوای خود داشته اند ولی به دست ما نرسیده است. در حجیت و اعتبار اجماع کشفی اختلاف است. اجماع کشفی اختصاص به زمان حضور معصوم علیه السلام دارد. (۱)

اجماع لبی

«اجماع لبی» وقتی است که مجتهدین، علی رغم اختلاف و گوناگونی الفاظ، بر یک مضمون واحد اتفاق نظر داشته باشند. مثلاً: عده ای از فقها بگویند: شیرۀ انگور نجس است؛ عده دیگری بگویند: شیرۀ انگور جوش آمده محکوم به نجاست است؛ و گروه سوم بگویند: اگر شیرۀ انگور را در ظرفی بجوشانند ولی دو سوم آن تبخیر نشود، مکلف باید آن ظرف را تطهیر نماید. از این سه عبارت مختلف می توان نتیجه گرفت که فقها اجماع دارند بر نجس بودن شیرۀ انگور ولی بعضی عبارت ها مطلق است و برخی مقید. ثمرۀ اجماع لبی در جایی ظاهر می شود که فرد مشکوکی وجود داشته باشد؛ در این فرد مشکوک نمی توان اصاله الاطلاق یا عموم را جاری کرد و آن فرد مشکوک از شیرۀ را داخل در حکم دانست زیرا در دلیل لبی باید به قدر متیقن اکتفا نمود. (۲) به عنوان «دلیل» رجوع شود.

اجماع لطفی

«اجماع لطفی» یعنی به دست آوردن و پی بردن به رأی و نظر معصوم علیه السلام از اجماع و

ص: ۵۰

۱- (۱). فوائد الاصول: ۱۴۹/۳.

۲- (۲). المعجم الاصولی: ۵۴/۱.

اتّفاقی که ملائک و اساس آن قاعدهٔ لطف است. در واقع، از این جهت که مدرک اجماع در این فرض قاعده لطف است، آن را «اجماع لطفی» نامیده اند. به عنوان «قاعدهٔ لطف» رجوع شود. در حجیت و اعتبار اجماعی که اساس آن قاعدهٔ لطف باشد اختلاف است. اختلاف در اجماع لطفی، بیشتر از ناحیهٔ پذیرش یا عدم پذیرش ضرورت جریان قاعده لطف در احکام شرعی جزئی است.

اجماع محصل

«اجماع محصل» آن اجماعی را گویند که فقیه شخصاً تمام اقوال فقها را تتبع نماید و فتوای ایشان را به دست آورد. چنین اجماعی قطعاً در حقّ به دست آورندهٔ آن حجّت و معتبر خواهد بود اما نسبت به سایرین، این اجماع منقول خواهد بود. به عنوان «اجماع منقول» رجوع شود.

اجماع مدرکی

«اجماع مدرکی» در صورتی است که فقها در مسئله ای اجماع و اتّفاق نظر دارند ولی در آن مسئله، دلیل یا اصلی وجود دارد که معلوم است یا احتمال دارد مبنا و مستند اتّفاق نظر فقها، همان دلیل یا اصل باشد. این اجماع در مقابل «اجماع تعبدی» قرار دارد که در آن هیچ دلیل و مدرکی به دست فقیه نرسیده است. اجماع مدرکی حجّت نیست زیرا شخص فقیه باید آن مدرک را بررسی نماید. ممکن است اعتبار آن مدرک و استنباط فقیه از آن مدرک منجر به صدور فتوا طبق نظر و فتوای سایرین گردد و ممکن است استنباط او منجر به فتوایی غیر از فتوای سایرین شود. از نظر عالمان شیعه، ملائک حجیت و اعتبار اجماع، کشف نمودن از قول معصوم علیه السلام است و در اجماع مدرکی، قول معصوم علیه السلام کشف نمی شود.

اجماع مرکب

اگر گروهی از فقها به حرمت چیزی و گروه دیگری به کراهت آن حکم بدهند، از مجموع این دو حکم نتیجه گرفته می شود که آن چیز واجب یا مستحب نیست و اگر کسی فتوا بر وجوب یا استحباب آن بدهد، مخالفت با اجماع و در اصطلاح، «خرق اجماع» نموده است.

به عنوان «اجماع مدرکی» رجوع شود.

اجماع منقول

اگر برای مجتهد اجماع معتبر که کاشف از قول معصوم علیه السلام است محقق شد، این اجماع نسبت به او «اجماع محصل» خواهد بود. اگر همین اجماع برای دیگران نقل شود، «اجماع منقول» خواهد بود. آیا اجماع منقول نیز مانند اجماع محصل معتبر است؟ اگر نقل اجماع محصل به صورت متواتر باشد حجّت است؛ آیا اگر به صورت نقل واحد باشد اختلاف است؛ گروهی آن را داخل در دایره شمول ادله حجیت خبر واحد دانسته و معتقدند که حجّت است؛ گروهی نیز آن را معتبر نمی دانند و گروه سوم، با شرایطی آن را معتبر می دانند. مرحوم شیخ انصاری رحمه الله به صورت مفصل متعرض بحث اجماع منقول به خبر واحد شده است. (۱)

اجمال

اشاره

«اجمال» در لغت و اصطلاح یعنی مشتبه و غیر واضح و در مقابل «بیان» به معنی واضح، روشن و غیر مشتبه است. اجمال ممکن است در لفظ باشد و ممکن است در فعل باشد. برخی از عوامل اجمال در لفظ عبارتند از: اشتراک لفظی؛ اگر یک لفظ مشترک بین دو یا چند معنی باشد و قرینه ای بر استعمال لفظ در یکی از آن معانی وجود نداشته باشد، آن لفظ مجمل خواهد بود مانند لفظ «قرء» که مشترک است بین طهر و حیض. اشتراک معنوی: در صورتی است که یک لفظ دارای مصادیق متعدّد باشد و در کلام گوینده قرینه ای نباشد که مقصود او را روشن نماید مانند لفظ «انسان» و «بنده» که شامل مؤمن، کافر، مرد، زن، سیاه پوست و سفید پوست می شود. اعلال: ممکن است برخی کلمات به واسطه اعمال قواعد صرف، ظاهری یکسان پیدا کنند مانند لفظ «مختار» که شکل فاعلی و مفعولی آن تفاوتی نمی کند و لفظ «تذهبان» که در صیغه های پنج، هشت و ده یکسان است. قرینه: گاهی در کلام

ص: ۵۲

گوینده قرینه ای بوده که مقصود او از لفظ مشترک لفظی یا معنوی و یا... را روشن می کرده ولی آن قرینه به مخاطب نرسیده و در نتیجه، موجب مجمل شدن لفظ گردیده است. قطعه قطعه شدن کلام: گاهی ممکن است قسمتی از کلام گوینده نقل شود و سبب اجمال شود در حالی که اگر همه کلام او نقل می شد، مقصود او روشن بود. اجمال در فعل: اجمال در فعل هنگامی است که شخص عملی را انجام دهد ولی به دلیلی، مقصود واقعی او روشن نباشد؛ مانند این که معصوم علیه السلام در حضور کسی که از او تقیه می کند و یا احتمال می رود که تقیه نماید، وضو بگیرد. در چنین فرضی روشن نیست که معصوم علیه السلام وضوی واقعی گرفت یا وضوی تقیه ای. اعتبار و عدم اعتبار لفظ و فعل مجمل: اصولیین معتقدند که اجمال، موجب سقوط لفظ یا فعل از حجیت و اعتبار می شود.

نکته: لفظ مجمل ممکن است مفرد باشد مانند «قرء» و «عین» و ممکن است مرکب باشد مثل این که در کلام ضمیری ذکر شده باشد و مرجع آن ضمیر مشخص نباشد. از شخصی سؤال شد: «برترین اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله کیست؟» آن شخص (شاید در حالت تقیه بوده) جواب داد: «کسی که دخترش در خانه ی اوست». این کلام مجمل است زیرا: هم دختر پیامبر صلی الله علیه و آله در خانه حضرت علی علیه السلام بود و هم دختر ابوبکر در خانه ی پیامبر صلی الله علیه و آله.

اجمال مخصّص لّبی

«اجمال مخصّص لّبی» در جایی است که عام به وسیله مخصّص غیر لفظی تخصیص بخورد. مثلاً عالم با تقوایی به خدمتگزار خود بگوید: «یک لیوان نوشیدنی برای من بیاور». در این فرض، به طور یقین روشن است که مقصود گوینده نوشیدنی غیر الکلی است. پس مشروب الکلی تخصّصاً صافاً خارج است. این قسم مخصّص لّبی است زیرا از غیر لفظ استفاده شده است. البته این نوع از تخصیص، از قبیل مخصّص ص متصل خواهد بود. هم چنین است در مورد مخصّص لّبی منفصل. مثلاً: مولا بگوید: «هر طوافی مشروط به طهارت است». اما اجماع حاصل شود که در طواف مستحبی طهارت شرط نیست.

اجمال ممکن است در مصداق مخصّص لثبی باشد که آن را «اجمال مصداقی در مخصّص لثبی» می نامند مانند این که مولا بگوید: از ادله ای که علم آور نیستند پیروی نکن؛ اما اجماع، خبر واحد راوی شیعه را از این حکم عمومی خارج کرده باشد ولی روشن نیست فقط شیعه دوازده امامی مورد نظر است یا سایر فرقه های شیعی مذهب را نیز شامل می شود. در تصویر اجمال مفهومی در مخصّص لثبی اختلاف است. آیا در جایی که مخصّص لثبی باشد، در شبهه مصداقی می توان به عام تمسک نمود؟ بعضی مانند مرحوم شیخ انصاری رحمه الله قول به جواز را برگزیده اند و برخی مانند مرحوم آخوند خراسانی رحمه الله تفاوت قائل شده اند بین جایی که مخصّص لثبی قابل اعتماد و تکیه باشد و جایی که تخصیص ضروری نباشد و متکلم نتواند بر ضد مخاطب ادعا کند که خروج این فرد یا افراد از دایره شمول حکم عام خیلی روشن و بدیهی بود. مرحوم نائینی رحمه الله تفصیل دیگری را مطرح نموده است. (۱)

اجمال مخصّص لفظی

به عنوان «مخصّص مجمل» و «عام و خاص» رجوع شود.

اجمال نصّ

مجمّل بودن نصّ ممکن است از ناحیه مدلول تصوّری نصّ که ناشی از جهل نسبت به وضع لغوی لفظ و معنای آن است باشد؛ ممکن است مربوط به اراده استعمالی متکلم باشد و ممکن است ناشی از جهل به اراده جدی متکلم باشد.

۱. اجمال نصّ به جهت مجمل بودن مدلول تصوّری: آیا ممکن است موضوع له یک لفظ مجهول باشد به گونه ای که با استعمال آن لفظ هیچ معنایی به ذهن خطور نکند و در نتیجه، مدلول تصوّری لفظ مجهول باشد و باعث اجمال نصّ گردد؟ مرحوم آخوند خراسانی و مرحوم نائینی رحمهما الله معتقدند که: «اجمال و بیان، وصف اضافه هستند؛ ممکن است یک لفظ نسبت به کسی که وضع را نداند مجمل باشد و همین لفظ، نسبت به شخص دیگر که آگاهی به وضع دارد، مبین

ص: ۵۴

باشد.» (۱) در مقابل، مرحوم خوئی رحمه الله معتقد است که: «اجمال و بیان، از امور واقعی هستند نه وصف اضافه؛ زیرا اگر ملاک اجمال و بیان را جهل یا علم اشخاص به معنی لفظ بدانیم، باید تمام لغت های عربی نسبت به فارسی زبان ها و لغات فارسی نسبت به عرب زبان ها مجمل باشد، در حالی که چنین نیست.» (۲)

۲. اجمال ناشی از جهل به اراده استعمالی متکلم: این اجمال در صورتی است که لفظی دارای دو معنی یا بیشتر است ولی نمی دانیم متکلم آن لفظ را در کدام یک از معانی استعمال کرده است؛ یا این که کلام گوینده همراه با عبارت یا حالت و وضعیتی است که آن عبارت یا حالت و وضعیت، صلاحیت قرینه بودن را دارد ولی قرینه بودن آن قطعی و حتمی نیست. در هر دو صورت لفظ مجمل خواهد بود.

۳. اجمال ناشی از جهل به اراده جدی متکلم: این قسم از اجمال در صورتی است که هم مدلول تصویری لفظ روشن است و هم اراده استعمالی متکلم؛ ولی اراده جدی متکلم نامعلوم است. مثلاً - مولا - گفته: تمام علما را اکرام کن. سپس در جای دیگری گفته: زید عالم را اکرام نکن؛ اما دو نفر عالم هستند که اسم آنها زید است و ما نمی دانیم مقصود گوینده کدام یک از آن دو است. مرحوم خوئی رحمه الله این قسم را «مجمل حکمی» می داند در مقابل قسم دوم که آن را «مجمل حقیقی» نامیده است. (۳)

احترازی بودن قیود

ممکن است حکم یا متعلق آن به وسیله صفت، حال، تمیز، اضافه، شرط، غایت و امثال آن مقید شود و دایره شمول حکم یا متعلق حکم تنگ شود. امثال این قیود از دو حال خارج نیستند: ۱. متکلم، حکم یا متعلق آن را مقید به وجود یا عدم آن قید نموده به گونه ای که با نبودن قید، حکم نیز منتفی باشد. مثلاً مولا - نماز مشروط به طهارت را خواسته باشد. بنابراین، اگر نماز بدون طهارت بود، امر مولا امتثال نشده

ص: ۵۵

۱- (۱). الکفایه: ۳۹۸/۱؛ اجود التقریرات: ۴۵۵/۲.

۲- (۲). محاضرات فی اصول الفقه: ۳۸۷/۵.

۳- (۳). همان: ۳۸۶.

و اصلاً عنوان نماز بر این صورت خارجی صدق نمی کند. ۲. قصد متکلم از مقید نمودن، مثال زدن و یا توضیح دادن و یا اشاره به فرد کامل از مأموریه باشد به گونه ای که با منتفی شدن قید، اصل و ماهیت حکم هم چنان باقی است. مثلاً مولا بفرماید: نماز همسایه مسجد جز در مسجد، نماز نیست؛ و مقصود او فرد کامل نماز باشد و الاً، نماز او در منزل هم موجب سقوط تکلیف می گردد. اکنون اگر دلیل داشتیم که قید در کلام از کدام قسم است، بر همان اساس عمل می کنیم. اما اگر دلیلی بر تعیین یکی از دو قسم نداشتیم و شک کردیم در این که قید چگونه است، تکلیف چیست؟ مقصود از عنوان «احترازیه القیود» همین است که اصل وقاعدۀ اولی در قیود، احترازی بودن آن است. اکنون سؤال این است: بعد از روشن شدن احترازی بودن قیود در مرحله وضع، آیا همین وضع اولی در مرحله ارادۀ جدی متکلم نیز جریان دارد و هر کجا کلام گوینده دارای قید بود و قرینه ای هم وجود نداشت، باید ارادۀ جدی متکلم را نیز احترازی بودن قید دانست؟ اختلاف است. (۱)

احتمال و محتمل

«احتمال» در اصطلاح منطقی، مقابل ظنّ و شک است و در اصطلاح اصولیین، در مقابل یقین و اطمینان به کار می رود که در این صورت، شامل ظنّ و شک نیز می شود. اما «محتمل»، متعلق احتمال است یعنی آن چیزی که نسبت به آن احتمال وجود دارد.

احتیاط

اشاره

«احتیاط» در لغت به معنای دوراندیشی، پیش بینی و مواظبت از وقوع در مشکل است. در اصطلاح اصولیین نیز احتیاط به همین معنی است یعنی انجام احتمالات به منظور پرهیز از مخالفت با واقع و گرفتار شدن به عواقب ناگوار آن. آیا رعایت احتیاط در هر حال برای مکلف ضروری است؟ به عنوان «اصل احتیاط» رجوع شود.

ص: ۵۶

احتیاط در امور تعبدی

«احتیاط» به معنای عمل کردن مکلف است به گونه ای که مطمئن شود وظیفه اش را انجام داده. احتیاط در امور توصلی که غرض فقط تحقق متعلق آن در خارج است، ممکن و مشکلی هم متصور نیست. مثلاً شخصی از دنیا رفته و معلوم نیست مؤمن بوده تا دفن او واجب باشد، یا کافر بوده تا دفن او بر مکلف واجب نباشد؛ در این فرض، مقتضای احتیاط، دفن کردن این میت است. آیا در امور تعبدی که انجام آنها متوقف بر قصد وجه و امتثال امر مولوی است نیز احتیاط ممکن است یا خیر؟ ممکن است تصور شود که در امور تعبدی احتیاط ممکن نیست زیرا اگر مثلاً یک عمل عبادی مردّد شد بین وجوب و استحباب، یا بین اباحه و وجوب یا استحباب، اگر مکلف بخواهد آن عمل تعبدی را به قصد وجوب انجام دهد، ممکن است آن عمل در واقع مستحب باشد بنابراین، مکلف با انجام دادن عملی که واجب نبوده و او قصد وجوبش را نموده، مرتکب تشریح گردیده که حرام است و هم چنین، اگر آن را به قصد استحباب انجام دهد ولی آن عمل در واقع واجب بوده باشد. در دوران امر بین اباحه و وجوب و استحباب نیز این گونه است. بنابراین، احتیاط در امور تعبدی چون منجر به تشریح می گردد و تشریح نیز حرام است، ممکن نخواهد بود. این اشکال در صورتی وارد است که کسی «قصد وجه» را در امور تعبدی معتبر بداند. اما کسانی که قصد وجه را معتبر نمی دانند و در امتثال او امر تعبدی، قصد تقرّب یا قصد و امید محبوب بودن آن عمل نزد مولا را کافی می دانند، گرفتار چنین اشکالی نمی شوند. به عنوان «قصد وجه» رجوع شود.

احتیاط شرعی

«احتیاط شرعی» عبارت است از حکم شارع به لزوم انجام دادن تمام احتمالات تکلیف در شبهات وجوبی و ترک همه احتمالات در شبهات تحریمی در صورتی که انجام دادن یا ترک همه آن احتمالات ممکن باشد. در حجیت و عدم حجیت احتیاط شرعی اختلاف است. اکثر اصولیین احتیاط شرعی را مطلقاً (در شبهات وجوبی، تحریمی، حکمی و موضوعی) حجّت نمی دانند در مقابل، اخباریین آن را در شبهات تحریمی حجّت می دانند. دلیل اخباریین چیست؟

الف: آیات قرآن. ۱. خداوند می فرماید: «از آن چه بدان علم نداری پیروی نکن». (۱) چگونگی استدلال: قول به ترخیص در شبهات تحریمی، قول به غیر علم است که این آیه آن را نهی کرده است. ۲. قرآن می فرماید: «آن چنان که حق تقوا است، از خدا بپرهیزید»؛ (۲) و در آیه دیگر می فرماید: «تا آن جا که در توان دارید تقوای الهی پیشه کنید». (۳) این آیات ما را به رعایت حداکثر تقوا فرا می خواند در حالی که شتاب کردن در اجرای ترخیص و براءت در شبهات تحریمی، با تقوای مورد نظر منافات دارد. در پاسخ گفته شده که: ۱. قول به ترخیص در شبهات تحریمی، قول به علم است به استناد ادله براءت. پس ترخیص در شبهات تحریمی از دایره موضوع آیه خارج است زیرا ادله براءت بر موضوع آیه حکومت دارند. به عنوان «حکومت» رجوع شود. ۲. اجرای اصل براءت در صورتی که به پشتوانه مجوز شرعی باشد، هیچ گاه با تقوا منافات ندارد و ادله براءت همان مجوز شرعی هستند.

ب: روایات. در احادیث وارد شده از معصوم علیه السلام بسیار تأکید شده بر اجتناب از ارتکاب شبهه و لزوم رعایت احتیاط. در پاسخ گفته شده که اولاً: روایات مورد استناد شامل ما نحن فیه نمی شود؛ ثانیاً: اگر ادله شما برای ضرورت رعایت احتیاط تمام بود، قبول نداریم که تنها احتیاط در شبهات تحریمی را شامل می شود؛ و ثالثاً: جمع بین این ادله و ادله براءت نهایت چیزی را که ثابت می کند، لزوم رعایت احتیاط در شبهات قبل از جست وجو و شبهات در اطراف علم اجمالی است که رعایت احتیاط در این مورد، حکم عقل است و چه بسا اوامر شرعی ارشاد به همان حکم عقل است. (۴) البته تفصیل مطلب خارج از حوصله کتاب است. علاقه مندان به منابع مورد اشاره در این عنوان و عنوان «اصل احتیاط» مراجعه نمایند.

احتیاط عقلی

«احتیاط عقلی» عبارت است از حکم عقل به لزوم انجام دادن یا ترک همه احتمالات و

ص: ۵۸

۱- (۱). وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ الْاَسْرَاءُ/۳۶.

۲- (۲). اِتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ آل عمران/۱۰۲.

۳- (۳). فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ التَّغَابِنُ/۱۶.

۴- (۴). الاصول العامة: ۴۹۵ به بعد.

اطراف تکلیف در صورتی که انجام دادن یا ترک همه احتمالات ممکن باشد. مکلف می داند روز جمعه یک نماز بر او واجب است ولی نمی داند نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه؟ عقل حکم می کند که مکلف هر دو نماز را بخواند تا اطمینان حاصل کند که امر مولا را امتثال نموده است؛ و یا چون می داند که ترک نماز موجب عقوبت و ضرر اخروی است، به حکم عقل باید این ضرر احتمالی را با خواندن هر دو نماز از خود بر طرف نماید. هم چنین است در جایی که مثلاً می داند مایع موجود در یکی از دو ظرفی که در مقابل او قرار دارد شراب است و اگر شراب بنوشد، مخالفت با امر مولا نموده و مستوجب عقوبت خواهد بود. در این جا عقل حکم می کند که از نوشیدن هر دو مایع خودداری نماید.

-ملا-ک حکم عقل در احتیاط عقلی چیست؟ دو قاعده به عنوان ملا-ک و مستند احتیاط عقلی بیان شده: ۱. قاعده «دفع ضرر محتمل»؛ ۲. قاعده «اشتغال یقینی، فراغ یقینی» می طلبد. به عنوان هر قاعده رجوع شود.

-مجرای احتیاط عقلی کجاست؟ ۱. در شبهه بدوی (ابتدایی) قبل از جست وجو از حکم و وظیفه. در این قبیل موارد، انسان اجمالاً می داند که تکالیف الزام آوری متوجه او گردیده است ولی جزئیات و مصادیق آنها را به صورت مشخص نمی داند؛ پس به حکم عقل باید احتیاط کند. به عنوان «شبهه بدوی» رجوع شود. ۲. در مواردی که علم اجمالی منجز شده باشد به وجود تکلیف الزامی و انجام دادن یا ترک تمام اطراف علم اجمالی نیز ممکن باشد. به عنوان «علم اجمالی» رجوع شود. ۳. در صورتی که مکلف علم تفصیلی به تکلیف دارد ولی نمی داند با انجام دادن یا ترک این عمل، فرمان مولا را امتثال نموده و تکلیف از عهده او ساقط گردیده یا خیر؟ مثلاً می داند هنگام صبح، دو رکعت نماز بر او واجب است ولی نمی داند این نمازی که به جا آورد دارای تمام اجزا و شرایط بود و با آن تکلیف از عهده اش ساقط گردید یا خیر؟ البته در جایی که اصل یا اماره معتبری وجود نداشته باشد تا به استناد آن حکم به عمل انجام شده و وظیفه واقعی کند. (۱)

ص: ۵۹

اگر انسان در اصل وجوب یا حرمت چیزی شک کند، باید از وجود ادله احتمالی جست و جو نماید، اگر بعد از جست و جوی لازم و کافی دلیلی پیدا نکرد، نوبت به ادله اجتهادی می رسد و متناسب با موضوع مبتلا به، مثلاً یکی از اصول عملی را جاری نماید. اما سخن قبل از جست و جو است؛ در آن مرحله به حکم عقل، انسان باید احتیاط کند تا دفع ضرر احتمالی نموده باشد. در مقدار جست و جو سه صورت متصور است: ۱. به میزانی که علم پیدا کند به عدم وجود دلیل؛ ۲. به میزانی که ظن حاصل شود به عدم وجود دلیل؛ ۳. به میزانی که اطمینان پیدا کند به عدم وجود دلیل. به نظر می رسد میزان جست و جوی لازم، همین صورت سوم باشد؛ یعنی مکلف باید مطمئن شود که دلیل وجود ندارد. بعد از حصول اطمینان از عدم وجود دلیل، وظیفه چیست؟ اصولیین معتقدند که اصل برائت جاری می شود ولی اخباریین معتقدند که اگر شبهه حکمی تحریمی باشد، احتیاط شرعی جاری می شود. (۱)

اخباریین

(۲)

«اخباریین»، گروهی از فقهای بزرگ و نامدار شیعه هستند که کتاب و سنت را تنها منابع معتبر استنباط احکام شرعی می دانند و در مقابل اصولیین قرار دارند که کتاب، سنت، اجماع و عقل را دلیل حکم شرعی می دانند. حضور پر رنگ فقهای اخباری در صحنه علمی و عملی جامعه اسلامی به سه دوره تقسیم می شود: دوره اول: این دوره از قرن چهارم هجری قمری شروع می شود که پرچمدار آن بزرگانی هم چون صدوقین (۳) و شیخ کلینی (۴) بودند. در این دوره عواملی همانند: نزدیک بودن به دوران حضور امام معصوم علیه السلام، دسترسی آسان تر فقها به منابع علمی احکام، عدم نیاز گسترده به مباحث

ص: ۶۰

۱- (۱). المعجم الاصولی: ۸۳/۱.

۲- (۲). الحدائق الناضرة: ۱۶۷/۱؛ الفوائد الحائریه: ۴۰؛ الاجتهاد: ۱۶۸؛ دائره المعارف الاسلامیه الشیعیه: ۱/۹۴؛ الموسوعه الفقهیه المیسره: ۴۷۱/۱.

۳- (۳). محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی معروف به شیخ صدوق صاحب کتاب ارزشمند «من لایحضره الفقیه» از کتب روایی اصلی شیعه و پدر ایشان، علی بن الحسین.

۴- (۴). محمد بن یعقوب بن اسحاق، ابو جعفر کلینی صاحب کتاب شریف «اصول کافی».

اصولی و به عبارت دیگر: باز بودن باب علم در تحصیل احکام شرعی فرعی و هم چنین؛ عدم گستردگی مسایل فقهی مبتنی بر استنباط با تکیه بر اصول فقه، زمینه را برای میدان داری این بزرگان مساعد می ساخت. دوره دؤم: این دوره از قرن دهم شروع می شود. رهبری اخباریین در این دوره با مرحوم میرزا محمد امین بن محمد شریف استرآبادی است. مرحوم استرآبادی در دفاع از مسلک اخباری، سرسخت تر از سایر اخباریین بوده و ظاهراً اولین کسی است که باب طعن بر اصولیین را گشوده است. دوره سؤم: دوره سؤم از قرن یازدهم شروع شده است. بعد از تندروی های مرحوم استرآبادی در دفاع از روش اخباریین در استنباط احکام شرعی، نوبت به دوره حضور و حیات اعتدالی اخباریین در عرصه فقه و فقاہت می رسد. پرچمدار اخباریین در این زمان محدث عالیقدر، مرحوم شیخ یوسف بحرانی رحمه الله (۱) است. (۲) ایشان با مطالعه دقیق نظر اخباریین و اصولیین و به دور از تعصبات ناشی از اقدام های تند مرحوم استرآبادی و پس از مباحث علمی با اصولی بزرگ زمان خود، مرحوم وحید بهبهانی رحمه الله، (۳) راه میانه ای را در پیش گرفت. مرحوم بحرانی رحمه الله نظرات خود را در مقدمه کتاب نفیس الحدائق الناظره بیان کرده است.

- موارد اختلاف میان اصولیین و اخباریین: مرحوم بحرانی رحمه الله معتقد است که هر چند برخی از علما تا چهل و سه مورد اختلاف بین اخباریین و اصولیین بر شمرده اند لیکن، اکثر و بلکه همه آنها بدون فایده و ثمره هستند. ایشان برای صحت ادعای خود به چند مورد از موارد فرق میان دو طایفه اشاره و دلایلی را به منظور نادرست بودن آنها بیان می کند. (۴) صاحب الاجتهاد هشت مورد را به عنوان مهم ترین موارد مورد ادعای اختلاف بین اصولیین و اخباریین ذکر کرده که عبارتند از: ۱. ادله احکام نزد اخباریین فقط کتاب و سنت است ولی اصولیین، کتاب، سنت، اجماع و عقل را ادله احکام می دانند. ۲. اصولیین معتقدند که اشیاء، یا حلال هستند و یا حرام؛ اما اخباریین، می گویند: اشیاء، یا

ص: ۶۱

۱- (۱). یوسف بن احمد بن ابراهیم الدارزی البحرانی متوفای ۱۱۸۶ هـ. ق صاحب کتاب «الحدائق الناظره».

۲- (۲). الاجتهاد: ۱۷۰.

۳- (۳). محمد باقر المولی محمد اکمل معروف به وحید بهبهانی متوفای ۱۲۰۶ هـ. ق.

۴- (۴). الحدائق الناظره: ۱/۱۶۷.

حلال بین اند؛ یا حرام بین؛ یا مشتبهات بین این دو. ۳. فقهای اخباری فقط ادله علمی را جهت استنباط و به دست آوردن حکم شرعی معتبر می دانند ولی اصولیین، به ادله ظنی نیز استناد می کنند. ۴. در حالی که اجتهاد از نظر اصولیین واجب عینی و یا تخییری است، اخباریین آن را حرام می دانند. ۵. اخباریین، حدیث را شامل دو قسم صحیح و ضعیف می دانند ولی اصولیین، حدیث را به چهار قسم صحیح، حسن، موثق و ضعیف تقسیم می کنند. ۶. حدیث صحیح از نظر اصولیین غیر از حدیث صحیح از دیدگاه اخباریین است. ۷. اصولیین افراد غیر معصوم علیه السلام را شامل دو صنف مجتهد و مقلد می دانند ولی اخباریین، همه را مقلد معصوم علیه السلام می دانند. ۸. اصولیین معتقدند که در زمان حضور معصوم علیه السلام باید علم را از ایشان به دست آورد هر چند با واسطه و در زمان غیبت، از طریق اجتهاد ولی اخباریین، تفاوتی بین زمان حضور و غیبت قائل نمی شوند. (۱)

اختیار

لفظ «اختیار» چهار کاربرد و مفهوم دارد: ۱. اختیار در مقابل جبر. در این حالت، اختیار به معنای عدم وجود هر گونه عامل اجبار کننده و خارج از خواست فاعل در انجام دادن یا ترک فعل است. ۲. اختیار در مقابل اضطرار. مانند جایی که انسان به جهت حفظ جان خود ناچار است از گوشت حیوان مرده (مردار) بخورد. ۳. اختیار در مقابل اکراه. در این حالت، انسان به جهت رعایت مصلحت قوی تر، کاری را انجام می دهد و یا ترک می کند. البته وجود چنین حالتی مغایر با اختیار نیست. مثلاً انسان می بیند انجام دادن یک عمل به ضرر او تمام می شود و دوست ندارد آن عمل را انجام بدهد، اما اگر آن عمل را انجام ندهد، ضرر بزرگ تر و مهم تری متوجه او خواهد شد بناچار، آن عمل را به اختیار خود ولی با اکراه انجام می دهد. ۴. اختیار به معنی انتخاب. این قسم در جایی است که چند گزینه در مقابل انسان قرار گیرد و او با اختیار و اراده خودش یکی را انتخاب کند. (۲) مثلاً- انسان در مقابل آب سردکن می ایستند تا آب بنوشد، آب سردکن دارای چند شیر خروج آب است، انسان یکی از شیرها را برای پر کردن لیوان انتخاب می کند.

ص: ۶۲

۱- (۱). الاجتهاد: ۱۷۶.

۲- (۲). المعجم الاصولی: ۸۶/۱.

«ادله احکام»، آن مستندات و منابع حکم شرعی هستند که شامل: ۱. کتاب، سنت، اجماع و عقل است و آنها را دلیل «اجتهادی» می نامند؛ ۲. اصول عملیه مانند: براءت، تخیر، احتیاط و استصحاب که آنها را دلیل «فقهتی» می نامند. ادله احکام، منبع و مستند همه احکام اعم از واقعی اولی، ثانوی و ظاهری است. به عنوان «دلیل»، «اجزاء»، «اصول عملی»، «دلیل اجتهادی» و «دلیل فقهتی» رجوع شود.

اراده

اشاره

(۱)

«اراده» در لغت و اصطلاح عبارت است از صفتی نفسانی که به ایجاد یا ترک یک عمل تعلق می گیرد. بحث «اراده» و «طلب» از مباحث فلسفی و کلامی است که اصولیین در قسمت مباحث الفاظ، در معنای «امر» به آن پرداخته اند. مرحوم آخوند خراسانی رحمه الله می گوید: طلب و اراده از جهت مفهوم، انشایی بودن و وجود خارجی یکی هستند و تفاوت شان در این است که طلب مطلق، به طلب انشایی منصرف است و اراده مطلق، به اراده حقیقی. (۲)

برای حصول اراده، چند مقدمه لازم است: ۱. تصوّر انجام دادن یا ترک فعل؛ ۲. پیدا شدن میل و رغبت؛ ۳. تصدیق به نیکو بودن آن؛ ۴. جزم و عزم نسبت به آن؛ ۵. شوق مؤکد یا اراده که موجب تحریک به سوی اقدام عملی می گردد و آن را «معلول» اراده می گویند. (۳) در واقع و در مرحله آخر، این نفس است که در حرکت عضلات به سوی مطلوب مؤثر است. با توجه به این که نسبت دادن صفات حاکی از انفعال و تأثیر پذیری به ذات مقدّس خداوند صحیح نیست، معنی اراده خداوند چیست؟ در تفسیر اراده خداوند چهار نظریه وجود دارد: ۱. اراده خداوند همان داعی بر فعل است. خداوند در ازل علم داشت به این که فلان عمل در فلان مرحله

ص: ۶۳

-
- ۱- (۱) الکفایه: ۹۵/۱؛ درر الفوائد: ۷۲/۱؛ فوائد الاصول: ۱۳۰/۱؛ اجود التقریرات: ۱۳۵/۱؛ المحاضرات: ۱۵/۲؛ اصطلاحات الاصول: ۲۸؛ کشف المراد: ۲۸۸؛ المستصفی: ۳۰۱/۱.
 - ۲- (۲) الکفایه: ۹۵/۱؛ عنایه الاصول: ۱۸۶/۱.
 - ۳- (۳) اصطلاحات الاصول: ۲۸.

مصلحت دارد و همین علم باعث شد که ممکنات را در زمان و مکان های مختلف بیافریند. بنابراین، اراده خداوند، علم به مصلحت است که آن علم، داعی بر ایجاد گردیده است. بزرگان معتزله و عالمان شیعه این نظریه را پذیرفته اند. بر اساس این نظریه، اراده یک صفت ثبوتی کمالی است. ۲. اراده یک صفت سلبی است. وقتی می گوییم که خداوند مرید است، یعنی خداوند مغلوب کسی یا چیزی نیست. این قول برخی از علمای معتزلی است. ۳. وقتی می گوییم که خداوند مرید است، یعنی نسبت به افعال خویش عالم و نسبت به افعال بندگان، آمر است. ۴. اراده، صفتی زاید بر علم است و مانند سایر صفات الهی، قدیم و زاید بر ذات است. این قول مشهور اشاعره است.

اراده استعمالی

«المعجم الاصولی» پنج معنی برای اراده استعمالی ذکر کرده است: ۱. اراده استعمالی یعنی این که متکلم خواسته است به واسطه استعمال لفظ، معنی را بفهماند. ۲. اراده استعمالی وقتی است که قصد متکلم از استعمال لفظ، ایجاد معنی در عالم اعتبار به صورت تنزیل است؛ پس گویا متکلم به وسیله لفظ، معنا را ایجاد نموده و قصد او از ایجاد لفظ، ایجاد معنا است. ۳. اراده استعمالی یعنی متکلم ملتزم می شود که هرگاه خواستم این معنای معین را بفهمانم، این لفظ مخصوص را استعمال می کنم. این معنای از اراده، مناسب با روش تعهد در وضع است. ۴. در اراده استعمالی، متکلم فنای لفظ در معنا را قصد می کند؛ بنابراین، اراده لحاظ لفظ از سوی متکلم به صورت لحاظ لفظ به عنوان آلت فانی در معنا است. ۵. اراده استعمالی یعنی قصد تلفظ به چیزی که اهلیت و صلاحیت اخطار معنی را دارد از سوی متکلم. پس در اراده استعمالی، متکلم می خواهد آن لفظ صلاحیت دار را بیاورد تا معنا را کشف کند. صاحب «المعجم الاصولی» سپس اشکالاتی را بر چهار معنی اول از قول مرحوم سید صدر رحمه الله نقل می کند و معنی پنجم را مورد قبول و پذیرش ایشان می داند. (۱)

ص: ۶۴

اراده استقبالی

«اراده استقبالی» به اراده ای گویند که به انجام دادن یا ترک کردن چیزی در آینده تعلق گیرد مانند این که مکلف اراده کند روز اول ماه بعدی را روزه بگیرد.

اراده الهی

«اراده الهی» یعنی اراده خداوند. بحث پیرامون اراده الهی از مباحث علم کلام است که معرکه آرای مختلف معتزله، اشاعره و شیعیان واقع شده است. به عنوان «اراده» رجوع شود.

اراده انشایی

«اراده انشایی» همان «طلب انشایی» است بنابراین که اراده و طلب مترادف باشند؛ اما اگر کسی اراده را صفتی از صفات نفس و طلب را بر انگیختن و تحریک فعلی بداند که در این صورت، طلب و اراده متباین خواهند بود، تقسیم اراده به انشایی و حقیقی موضوعیت ندارد.

اراده تشریحی

«اراده تشریحی» عبارت است از تصمیم بر انجام دادن یا ترک کردن کاری توسط شخص دیگری غیر از اراده کننده ولی با اختیار و اراده خود او مانند اراده خداوند بر انجام دادن عبادت و ترک گناهان توسط مکلفین با اراده و اختیار خود آنها.

اراده تفهیمی

«اراده تفهیمی» یعنی این که متکلم خواسته تا به واسطه لفظ، معنی را بفهماند. (۱) اراده تفهیمی یکی از معانی پنج گانه «اراده استعمالی» است. به عنوان «اراده استعمالی» رجوع شود.

اراده تکوینی

«اراده تکوینی» عبارت است از اراده بر کاری بدون دخالت اراده غیر مانند اراده خداوند بر آفرینش انسان و سایر موجودات و اراده انسان بر نوشیدن آب در وضعیت و شرایط عادی.

ص: ۶۵

اراده جَدی

«اراده جَدی» یعنی این که قصد متکلم از استعمال لفظ، واقعاً و حقیقتاً قصد حکایت یا انشا است و نه این که قصد شوخی، مسخره و یا دروغ داشته باشد. بر این اساس، هر گاه گوینده لفظی را به کار برد ولی شنونده شک کند که آیا گوینده واقعاً و حقیقتاً همان معنایی که از لفظ فهمیده می شود را اراده کرده یا خیر؟ به عبارت دیگر: آیا اراده جَدی گوینده با اراده استعمالی مطابقت دارد یا خیر؟ در این موارد، به اصلی به نام «اصل مطابقت بین دو اراده» استناد می شود و اراده جَدی را مطابق با اراده استعمالی می دانند. مثال: مولا گفته: هر کس عمداً روزه خود را افطار نماید، باید یک بنده آزاد کند یا... لفظ «بنده» هیچ قیدی ندارد و شامل بنده کافر و مسلمان می شود. اکنون مکلف شک می کند که آیا مقصود و اراده جَدی مولا همان چیزی است که از لفظ بنده استفاده می شود (خواه مسلمان باشد و خواه کافر) و یا این که مقصود جَدی او غیر از اراده استعمالی است و واقعاً می خواهد که یک بنده مسلمان آزاد شود؟ در این جا به استناد اصل «تطابق بین دو اراده» آزاد کردن هر بنده ای، اعم از مرد، زن، مسلمان، کافر، کوچک و بزرگ و... کافی بوده و امثال امر مولا صورت گرفته است.

اراده حقیقی

«اراده حقیقی» همان صفت نفسانی است که بر ایجاد امری تعلق می گیرد و در مقابل «اراده انشایی» قرار دارد. به عنوان «اراده» رجوع شود.

اراده فعلی

«اراده فعلی» اراده ای است که بر ایجاد امری در حال حاضر تعلق گیرد و در مقابل «اراده استقبالی» قرار دارد. مثلاً انسان تصمیم می گیرد به مسجد برود و به دنبال آن، به سمت مسجد حرکت می کند. البته اراده خداوند با اراده انسان متفاوت است. اراده الهی همان وجود آن چیزی است که اراده فرموده است و متوقف بر تحقق هیچ شرط و مقدمه ای نیست، بر خلاف اراده انسان. به عنوان «اراده» رجوع شود.

صاحب کتاب «الاصول العامّه» می گوید: این اصطلاح توسط برخی از اساتید اصول فقه در عصر حاضر رایج شده و ظاهراً مقصود ایشان این است که علاوه بر وجود سیره بر انجام دادن یا ترک چیزی، احساس عمیقی نسبت به نوع حکم وجود داشته باشد؛ گرچه مصدر و منشأ آن ناشناخته باقی بماند. تفاوت ارتکاز متشرّعه با سیره عقلا و سیره متشرّعه در این است که چون سیره دلیل لثبی است، از جهت تعیین نوع حکم مجمل است اما ارتکاز متشرّعه، نوع حکم را از جهت وجوب حرمت و... مشخص می کند. ارتکاز متشرّعه وقتی حجت است و معتبر که صدور آن در زمان معصوم علیه السلام ثابت و اقرار ایشان پشتوانه آن باشد؛ چنین امری بسیار نادر است. (۱)

استثنا

(۲)

«استثنا» عبارت است از خارج کردن بعض افراد موضوع از حکم به وسیله یکی از ادات استثنا مانند «الّا». از این جهت که استثنا یکی از اقسام تخصیص عام است، اصولیین متعزّض تعریف، شرایط، اقسام و... آن شده اند. استثنا یا متّصل است و یا منقطع. استثنای متّصل آن است که مستثنی از جنس مستثنی منه باشد مانند: مردم آمدند، مگر خالد. «جاء القوم الاً خالداً». استثنای منفصل آن است که مستثنی از جنس مستثنی منه نباشد مانند: مردم را دیدم، غیر از ماشین. «رأيت الناس الاً السّياره». بعضی معتقدند که استثنای متّصل؛ حقیقتاً استثنا است و استثنای منفصل، استثنای مجازی. (۳)

- شرایط استثنا: ۱. بین مستثنی منه و استثنا اتصال باشد. اگر بگوید: مشرکین را بزن و ساعتی بعد بگوید: مگر زید را؛ این درست نیست؛ ۲. مستثنی از جنس مستثنی منه

ص: ۶۷

۱- (۱). الاصول العامّه: ۲۰۰.

۲- (۲). الدرّيعه: ۲۱۹/۱ و ۲۴۴؛ العده: ۳۱۳/۱؛ تمهيد القواعد: ۱۹۲؛ معارج الاصول: ۹۲؛ مبادئ الوصول: ۱۳۲؛ اصول الفقه

مظفر: ۱۴۷/۱؛ النّحو الوافی: ۲۹۳/۲؛ المعجم الاصولی: ۱۰۷/۱؛ مبادئ العربيه: ۳۲۳/۴؛ المستصفی: ۷۴/۲؛ الاحکام آمدی: ۴۹۲/۲.

۳- (۳). مبادئ الوصول: ۱۳۳.

باشد؛^۳ مستثنی در بر گیرنده مستثنی منه (مستغرق) نباشد، پس اگر بگویید: من ده درهم به فلان شخص بدهکارم غیر از ده درهم، این استثنا نیست. (۱)

حکم استثنای بعد از جملات متعدّد چیست؟ اگر در یک کلام چند جمله بر یک دیگر عطف شوند و بعد از این جملات، یک استثنا آورده شود، میان اصولیین اختلاف است که استثنا فقط به آخرین جمله بر می گردد؛ یا به تمام جملات؛ یا مجمل است و باید توقّف کرد و دنبال دلیل برای رجوع به جمله آخر و یا تمام جملات بود و تفصیل های دیگر. مثال: خداوند می فرماید: وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ^۲ در این آیه شریفه برای کسانی که به زنان پاکدامن نسبت ناروا بدهند و شاهد بر این ادعا نداشته باشند، مجازات شلاق، نپذیرفتن شهادت و متّصف شدن به فسق ذکر شده و در پایان کسانی را که توبه نمایند استثنا نموده؛ آیا هر کس توبه کند، فقط از فاسق بودن رها می شود، یا شهادتش هم پذیرفته می شود و شلاق هم نمی خورد؟

استحباب

«استحباب» یکی از احکام پنج گانه حکم تکلیفی است و عبارت است از: طلب چیزی همراه با اذن و اجازه در ترک آن؛ یا: طلب غیر الزامی. اما در مقام ثبوت، استحباب عبارت از آن حکم تکلیفی است که ملاک انجام دادن یا ترک به حدی نیست که اراده الزام آور منشأ آن باشد. به عنوان «حکم تکلیفی» رجوع شود.

استحسان

(۲)

«استحسان» در لغت یعنی نیکو شمردن؛ خواه در امور حسی باشد یا در امور معنوی، و در اصطلاح، تعاریف مختلفی بیان شده است از جمله: ۱. عمل به دلیل قوی تر؛ یا

ص: ۶۸

۱- (۱). المستصفی: ۷۴/۱.

۲- (۳). الاصول العامه: ۳۶۱؛ کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱۴۵/۱؛ المعجم الاصولی: ۱۱۴/۱؛ الاحکام آمدی: ۳۹۲/۲؛ الموافقات: ۱۴۸/۴؛ المحرر: ۱۴۸/۲؛ اصول الشرحسی: ۲۰۱/۲؛ الاحکام ابن حزم: ۱۹۶/۲؛ المستصفی: ۲۵۴/۱.

عدول از قیاسی به قیاس قوی تر؛ (۱) ۲. دلیلی که در ذهن مجتهد خطور می کند ولی نمی تواند آن را بیان نماید؛ (۲) ۳. اخذ مصلحت جزئی در مقابل دلیل کلی؛ (۳) ۴. عدول از حکم دلیل به عادت به خاطر مصلحت مردم. (۴)

- آیا استحسان دلیل مستقلاً در ردیف سایر ادله است؟ میان قائلین به استصحاب اختلاف است. حنفی ها و حنبلی ها آن را دلیل می دانند ولی سایرین آن را دلیل نمی دانند. (۵)

- آیا استحسان حجّت است و معتبر؟ علمای اهل سنت در حجیت و عدم حجیت استحسان اختلاف دارند. گروهی از ایشان مانند مالک، استحسان را نه قسمت از ده قسمت علم و ستون علم می دانند. (۶) گروه دیگر مانند شافعی و ظاهریه، عمل بر اساس استحسان را تشریح و حرام دانسته و آن را پیروی از هوای نفس و گمراهی قلمداد کرده اند. (۷) ابن حزم ظاهری می گوید: «حق، حق است اگر چه مردم آن را زشت شمارند و باطل، باطل است اگر چه مردم آن را نیکو شمرند؛ پس صحیح است که استحسان را میل و پیروی از هوای نفس و گمراهی بدانیم». (۸)

- دلیل طرفداران اعتبار استحسان چیست؟ این گروه از علمای اهل سنت که استحسان را حجّت و معتبر می دانند، به کتاب، سنت، اجماع و عقل استناد کرده اند. از قرآن به آیاتی مانند: الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ۗ وَ أَمْرٌ قَوْمِكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا ۗ ۱۰. از سنت به روایاتی مانند حدیث نبوی «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»؛ (۹) و در اجماع هم معتقدند که همه مجتهدین اتفاق نظر دارند بر اعتبار استحسان

ص: ۶۹

۱- (۱). الاحکام آمدی: ۳۹۲/۲.

۲- (۲). الموافقات: ۱۴۸/۴.

۳- (۳). همان.

۴- (۴). همان.

۵- (۵). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱۴۵/۱.

۶- (۶). همان: ۱۵۱.

۷- (۷). الاحکام آمدی: ۳۹۰/۴.

۸- (۸). الاحکام ابن حزم: ۱۹۶/۲.

۹- (۱۱). بحار الانوار: ۴۹/باب ۱۵/حدیث ۲.

به معنایی که بیان شد؛ اما بیان دلیل عقل: چون احکام شرعی مبتنی بر مصلحت و مفسده اند، عمل کردن به قیاس درست است ولی ممکن است احیاناً نتیجه قیاس نامطلوب باشد، در چنین مواردی عقل حکم می کند که قیاس را رها کرده و به قیاس دیگر و یا بر اساس مصلحت عمل کنیم.

- عقیده علمای شیعه: به نظر اصولیین و فقهای شیعه، اگر استحسان عبارت از عمل کردن به دلیل قوی تر باشد، این صحیح است که در باب تعادل و تراجیح مطرح شده؛ هم چنین اگر مقصود ذوق فقهی باشد؛ ولی در هر دو صورت، استحسان دلیل مستقلی نیست. اما اگر استحسان عبارت از نیکو شمردن مبتنی بر وهم و خیال و بدون برخوردارگی از پشتوانه دلیل معتبر شرعی یا عقلی باشد، این همان تفسیر به رأی و اعمال سلیقه در دین است که تشریح و حرام می باشد. کلام امام صادق علیه السلام که می فرماید: «انّ دین الله لا یصاب بالعقول»؛ (۱) ناظر به همین معنی است. (۲).

استصحاب

اشاره

(۳)

«استصحاب» مصدر باب استفعال از ماده «صحب» در لغت به معنای همراه داشتن است و در اصطلاح، عبارت است از حکم به بقا و استمرار آن چه که بوده. اگر مکلف به چیزی (حکم یا موضوع دارای حکم) یقین داشت و در زمان حال نسبت به آن شک پیدا کرد، به استمرار آن یقین سابق حکم می کند که این را «استصحاب» می گویند. مثال: مکلف می داند که برای نماز ظهر و عصر وضو گرفت؛ اکنون وقت نماز مغرب است و شک می کند که آیا حدثی از او سرزده و وضویش باطل شده، یا حدثی از او سرزده؟ در چنین فرضی، حکم می کند به باقی بودن وضو و در واقع، وضوی سابق را که به آن یقین داشت استصحاب می کند. استصحاب، یکی از «اصول عملی» است که موضوع آن

ص: ۷۰

۱- (۱). مستدرک الوسائل: ۱۷/باب ۶ ابواب صفات قاضی/۲۵.

۲- (۲). الاصول العامة: ۳۶۱.

۳- (۳). الذریعه: ۲/۸۲۹؛ مبادئ الوصول: ۲۵۰؛ العده: ۲/۷۵۵؛ المعالم: ۲۲۷؛ الوافیه: ۲۰۰؛ الکفایه: ۲/۲۷۳؛ الرسائل: ۳۱۸؛ الفصول الغریبه: ۳۶۶؛ الاصول العامة: ۴۴۵؛ اصطلاحات الاصول: ۳۳؛ اصول الفقه: ۲/۲۷۵؛ فوائد الاصول: ۴/۳۰۶؛ کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱/۱۵۳؛ المعجم الاصولی: ۱/۱۴۰؛ المستصفی: ۱/۲۳۸؛ اصول الفقه خضری بک: ۳۵۵.

شک است. در این که استصحاب از مسایل اصولی است یا از قواعد فقهی، اختلاف است. مرحوم نائینی رحمه الله معتقد است که استصحاب اگر در شبهه حکمی باشد، از مسایل اصولی و اگر در شبهه موضوعی باشد، از قواعد فقهی است. (۱)

- مقومات استصحاب: استصحاب هفت عنصر دارد: ۱. یقین به حالت سابق؛ یعنی چیزی را که می خواهیم در آن استصحاب جاری کنیم، باید به وجود آن در سابق یقین داشته باشیم مانند: یقین به وضو در مثال قبل؛ ۲. شک لاحق: چیزی را که قبلاً یقین به آن داشتیم، اکنون مشکوک باشد؛ ۳. اجتماع یقین و شک در یک زمان. در حال حاضر هم یقین داشته باشیم که قبلاً وضو داشتیم و هم شک داشته باشیم که آن وضو هم چنان باقی هست یا خیر؛ ۴. تعدد زمان متیقن و مشکوک. در مثال قبلی، زمان یقین به وضو گذشته و زمان شک در وضو حال حاضر است؛ ۵. وحدت متعلق یقین و شک؛ یعنی همان چیزی که به آن یقین داشتیم اکنون به آن شک داریم؛ ۶. تقدم زمان متیقن بر زمان مشکوک. در مثال وضو، زمان یقین مقدم بر زمان شک است؛ ۷. فعلیت هم زمان شک و یقین؛ یعنی یقین و شک نباید تقدیری باشد.

- تقسیمات استصحاب: استصحاب به سه اعتبار تقسیم می شود: الف) به اعتبار مستصحاب. استصحاب به اعتبار مستصحاب دارای اقسامی است از جمله: ۱. استصحاب تعلیقی؛ ۲. استصحاب تنجیزی؛ ۳. استصحاب جزئی؛ ۴. استصحاب حکم تکلیفی؛ ۵. استصحاب حکم وضعی؛ ۶. استصحاب حکمی؛ ۷. استصحاب عدمی؛ ۸. استصحاب غیر مثبت؛ ۹. استصحاب کلی؛ ۱۰. استصحاب مثبت؛ ۱۱. استصحاب موضوعی؛ ۱۲. استصحاب وجودی. توضیح هر کدام را در عنوان مربوط بیابید. ب) به اعتبار دلیل. استصحاب به اعتبار دلیل سه قسم است زیرا دلیل یا: ۱. شرعی لفظی است؛ یا ۲. اجماع است؛ و یا ۳. دلیل عقلی است. ج) به اعتبار شک. استصحاب به اعتبار منشأ شک لاحق هفت قسم است: ۱. استصحاب در شبهه موضوعی؛ ۲. استصحاب در شبهه حکمی؛ ۳. استصحاب در صورت ظنّ به بقا؛ ۴. استصحاب در صورت ظنّ به ارتفاع؛ ۵. استصحاب در صورت شک مساوی در بقا و ارتفاع؛ ۶. استصحاب در صورت شک در مقتضی؛ ۷. استصحاب در صورت شک در رافع.

ص: ۷۱

-استصحاب اصل است یا اماره؟ مرحوم شیخ انصاری رحمه الله معتقد است که اگر مبنای اعتبار استصحاب اخبار و روایات باشد، از اصول خواهد بود ولی اگر مبنای اعتبار آن عقل باشد، جزو امارات است. (۱) مرحوم مظفر رحمه الله بر خلاف ایشان معتقد است که مبنای اعتبار استصحاب روایات باشد یا عقل، در هر دو صورت استصحاب از اصول عملی است. (۲)

-حجیت استصحاب: مرحوم شیخ انصاری رحمه الله در حجیت و عدم حجیت استصحاب یازده قول نقل کرده است که عبارتند از: ۱. مطلقاً حجّت است؛ ۲. مطلقاً حجّت نیست؛ ۳. استصحاب عدمی معتبر است ولی استصحاب وجودی معتبر نیست؛ ۴. استصحاب در امور خارجی مطلقاً حجّت نیست اما در احکام شرعی حجّت است مطلقاً؛ ۵. در حکم شرعی کلی حجّت نیست مگر در عدم نسخ، و در غیر حکم شرعی کلی حجّت است؛ ۶. در حکم جزئی معتبر است و در غیر حکم جزئی معتبر نیست؛ ۷. در احکام وضعی و احکام تکلیفی که تابع آنها باشند حجّت است و در سایر احکام شرعی حجّت نیست؛ ۸. در آن چه با اجماع ثابت شده حجّت نیست؛ ۹. فقط در صورتی حجّت است که از دلیل مستصحب یا از خارج، استمرار مستصحب ثابت شود و شک هم در رافعیّت غایت باشد؛ ۱۰. همان تفصیل قبل ولی شک در وجود غایت باشد؛ ۱۱. همان تفصیل قبل ولی شک در مصداق غایت از جهت اشتباه مصداق باشد که در این صورت حجّت است. (۳)

-ادله حجیت استصحاب: الف) روایات از جمله: ۱. زاره از امام باقر علیه السلام درباره شخصی سؤال می کند که وضو داشته و می خوابد ولی نمی داند خواب او به گونه ای بوده که موجب بطلان وضو شود یا نه؟ امام علیه السلام در پاسخ می فرماید: «وضوی او باطل نشده زیرا او یقین به وضو داشته و این یقین با شک از بین نمی رود». (۴) ۲. امام کاظم علیه السلام می فرماید: «هرگاه شک کردی، بنا را بر یقین قبلی بگذار». عمّار سؤال

ص: ۷۲

۱- (۱). الرّسائل: ۳۱۹.

۲- (۲). اصول الفقه: ۲/۲۸۵.

۳- (۳). الرّسائل: ۳۲۸.

۴- (۴). وسائل الشّیعه: ۱/ کتاب الطّهارة؛ باب ۱؛ حدیث ۱. فقال علیه السلام: فانه علی یقین من وضوئه ولا- تنقض الیقین ابداً بالشّک وانما تنقضه بیقین آخر.

می‌کند: آیا این یک اصل است؟ حضرت می‌فرماید: «بلی». (۱) حکم عقل در جایی که انسان به چیزی یقین داشته باشد و سپس نسبت به همان چیز تردید پیدا کند، عقل حکم می‌کند به رجحان بقای آن چیز و چون بین حکم عقل و شرع ملازمه است، پس حکم شرع نیز موافق با حکم عقل خواهد بود. مرحوم مظفر رحمه الله دو اشکال بر این دلیل نموده است: ۱. در بسیاری موارد با این که نسبت به حالت سابق علم و یقین هست ولی با شک در آن، فقط به دلیل این که سابقاً متیقن بوده، عقل به رجحان بقای آن حکم نمی‌کند. یعنی ملازمه بین یقین به حالت سابق و رجحان بقا را قبول نداریم. ۲. بر فرض هم که حکم عقل بر رجحان به بقا را قبول کنیم، این فقط ظنّ به بقا خواهد بود و حکم شرعی با ظنّ ثابت نمی‌شود و بنابراین، باید دلیل معتبر شرعی بر اعتبار این ظنّ وجود داشته باشد و اگر هم دلیل معتبری بر اعتبار ظنّ بر بقا وجود داشته باشد، آن دلیل را باید دلیل حجیت و اعتبار استصحاب دانست و نه حکم عقل را. (۲) بنای عقلا - روش عملی عقلا - در جوامع و با سلیقه‌های متفاوت بر این است که به منظور حفظ نظام زندگی اجتماعی در ابعاد گوناگون، بر یقین سابق تکیه و اعتماد می‌کنند و شارع نیز از جمله عقلا و بلکه رئیس عقلاست پس با ایشان هم مسلک است زیرا منع و خدشه‌ای از ناحیه شارع نسبت به این روش مشاهده نشده است، چون اگر روش دیگری را اختیار می‌کرد و این شیوه عقلا را نمی‌پسندید، حتماً آن را آشکار می‌کرد و به مردم اعلام می‌نمود. این دلیل را هم مخدوش می‌دانند زیرا اولاً: بنای عقلا همان طور که مرحوم نائینی رحمه الله گفته، در جایی است که شک در رافع باشد و اما اگر شک در مقتضی باشد، چنین مبنایی وجود ندارد. ثانیاً: وقتی از بنای عقلا می‌توان اعتبار شرعی استصحاب را نتیجه‌گیری کرد که: ۱. منشأ بنای عقلا، تعبد به حالت سابق از ناحیه ایشان باشد، یعنی عقلا، حالت سابق که متیقن است را فقط به خاطر حالت سابق بودنش اخذ کنند. ۲. اگر هم بگوییم که اخذ به حالت سابق از سوی عقلا تعبدی است، باز هم این کشف از حکم شارع نمی‌کند مگر زمانی که رضایت شارع را احراز کنیم و

ص: ۷۳

۱- (۱). همان: ۳/ کتاب الصّلاه، باب ۸، حدیث ۲. «اذا شککت فابن علی الیقین. قال: قلت: هذا اصل؟ قال: نعم.»

۲- (۲). اصول الفقه: ۲/ ۲۹۴.

صرف عدم ردع از شارع کافی نیست، علاوه بر این که آیات و روایات نهی کننده از عمل به غیر علم، برای ثبوت ردع شارع کافی است. (۱) د) اجماع. علامه حلی رحمه الله ادعای اجماع کرده است بر حجیت استصحاب. (۲) مرحوم آخوند خراسانی رحمه الله می گوید: «ادعای اجماع در مثل این مسئله که دارای مبانی مختلف است، بسیار مشکل است به خصوص با توجه به این که اقوال در حجیت و عدم حجیت استصحاب بسیار متفاوت است. (۳)

-تعارض استصحاب با اماره و سایر اصول: در صورتی که استصحاب از اصول عملی باشد، در مقابل اماره و با وجود اماره، نوبت به آن و سایر اصول نمی رسد؛ اما در مقام تعارض استصحاب با سایر اصول همانند برائت، احتیاط و تخیر، همیشه مقدم است. جمله معروفی هست که می گوید: استصحاب، عرش اصول و فرش امارات است.

-تقدم استصحاب بر سایر اصول، از باب ورود است یا از باب حکومت؟ مرحوم خوئی رحمه الله تقدم استصحاب بر اصول عقلی را از باب ورود می داند زیرا موضوع اصول عقلی با تعبد استصحاب برداشته می شود؛ اما تقدم آن بر اصول شرعی را از باب حکومت می داند. (۴)

استصحاب استقبالی

«استصحاب استقبالی» یعنی جایی که مکلف در حال حاضر به چیزی یقین دارد ولی نسبت به استمرار و بقای آن در آینده مردد است. مثلاً- مکلف در حال حاضر یقین دارد که نمی تواند وضو بگیرد اما تردید دارد که این عجز و ناتوانی از وضو تا آخر وقت ادامه دارد یا خیر؟ مرحوم خوئی رحمه الله معتقد است که اگر بر حالت یقین به وجود مانع اثر شرعی مترتب باشد، استصحاب وجود مانع نسبت به زمان آینده جاری می شود. (۵) مثلاً مکلف می تواند ناتوانی کنونی (اول وقت) را تا پایان وقت استصحاب کند و اول وقت با تیمم نماز بخواند.

ص: ۷۴

۱- (۱). الکفایه: ۲/۲۸۰.

۲- (۲). مبادی الوصول: ۲۵۱.

۳- (۳). الکفایه: ۲/۲۸۱.

۴- (۴). مصباح الاصول: ۳/۲۵۳.

۵- (۵). المعجم الاصولی: ۱/۱۴۷؛ مصباح الاصول: ۳/۸۹.

«استصحاب تعلیقی» در جایی است که مستصحب حکم تعلیقی باشد در مقابل تنجیزی. منشأ شک در استصحاب تعلیقی انتفای خصوصیتی است که اولاً: احتمال دارد در موضوع حکم دخالت داشته باشد؛ ثانیاً: هنگام انشای حکم موجود بود؛ ثالثاً: قبل از این که آن شرط و خصوصیت دخیل در موضوع که حکم بر آن معلق بود حاصل شود، خصوصیت مشکوک و احتمالی منتفی شد. در چنین حالتی مکلف شک می کند که آیا با تحقق و حصول شرطی که حکم بر آن معلق شده بود، در حالی که یکی از اوصاف موضوع که احتمال دارد در موضوع حکم دخالت داشته باشد و از بین رفته است، باز هم آن حکم تعلیقی به قوت خود باقی است؟ مثال: فرض کنیم نفقه همسری واجب است که مطیع باشد. اما احتمال می دهیم که فقیر بودن او هم در وجوب نفقه تأثیر دارد. اگر همسری مطیع و فقیر بود، بدون شک نفقه او بر شوهر واجب است. اما اگر مطیع نبود، می توان گفت: اگر این همسر مطیع بود، نفقه او واجب بود. این حکم (وجوب نفقه) معلق است بر مطیع بودن. پس مطیع بودن صفت و خصوصیتی است که می دانیم در فعلیت یافتن حکم نقش دارد. اکنون اگر این همسر ثروتمند شد و صفت فقر از بین رفت و سپس مطیع شد. در این صورت شک می کنیم که آیا آن حکم معلق (وجوب نفقه در صورت مطیع بودن) هنوز هم به قوت خود باقی است یا خیر؟ منشأ شک نیز از بین رفتن و منتفی شدن آن خصوصیتی است که احتمال می دادیم در موضوع دخالت داشته باشد (فقر).

(۱)

استصحاب تنجیزی

«استصحاب تنجیزی» در مقابل استصحاب تعلیقی قرار دارد و در جایی است که مستصحب، حکم منجز بوده و منشأ شک، توسعه دایره حکم باشد. مثال: اگر معلوم شود که آب به واسطه ملاقات با چیز نجس مانند خون، در صورتی که رنگ آن عوض شود، نجس است. اتفاقاً آبی با خون مخلوط شد و رنگ آب تغییر کرد و نجس شد. اما

ص: ۷۵

همین آب مدّتی ماند و به خودی خود، مجدّداً رنگ آن به وضعیت طبیعی بازگشت. این جا شک حاصل می شود که آیا نجس بودن آب متغیر به واسطه ملاقات با نجاست، علی رغم از بین رفتن تغییر، هم چنان باقی است؟ در چنین حالتی بقای نجاست استصحاب می شود.

استصحاب جزئی

«استصحاب جزئی» در مقابل استصحاب کلی قرار دارد و در جایی است که مستصحاب، یک فرد جزئی باشد. مثال: من صبح وضو گرفتم و اکنون که هنگام ظهر است، در عین حال که یقین دارم صبح وضو گرفتم، ولی نمی دانم وضوی من باقی است یا خیر؟ استصحاب بقای وضو در این صورت را «استصحاب جزئی» گویند. اما وقتی می گوئیم: هر کس (اگر کسی) یقین دارد که وضو گرفته ولی نمی داند که وضوی او باقی است یا نه، بقای وضو را استصحاب کند، این استصحاب را «استصحاب کلی» می گویند زیرا این صورت دوّم، یک مفهوم کلی است که افراد فراوان دارد.

استصحاب حال شرع

«استصحاب حال شرع» در جایی متصوّر است که انسان به ثبوت حکم تکلیفی یا وضعی؛ کلی یا جزئی از ناحیه شارع یقین دارد ولی شک می کند در این که حکم شرع منتفی شده یا خیر؟ مقتضای قاعده استصحاب، بقای حکم شرعی است.

استصحاب حال عقل

مقتضای قاعده عقلی، براءت ذمه از حکم شرعی الزام آور است تا وقتی که وجود چنین حکمی ثابت و معلوم نشده باشد. این قاعده عقلی را «براءت اصلی» می گویند. اگر مکلف می داند که از سوی شارع برای فلان موضوع مشخص حکم تکلیفی الزام آوری وضع نشده بود؛ یا چنین حکمی برای او معلوم نشده بود، ولی اکنون شک دارد که آیا حکم شرعی الزام آور برای این موضوع وضع شده است یا خیر؛ مقتضای استصحاب حال عقل (براءت اصلی) عدم وضع حکم الزام آور و عمل به یقین سابق است.

«استصحاب حکم تکلیفی» در جایی است که انسان به اصل حکم در زمان گذشته یقین دارد ولی اکنون جهت پدید آمده که موجب تردید مکلف در بقای آن حکم شده است. مثال: نفقه پدر فقیر بر فرزند واجب است. مکلف پدری دارد که به واسطه فقر، نفقه اش بر او واجب بود. اکنون فرزند احتمال می دهد فقر پدرش از بین رفته و به این علت، شک می کند در بقای وجوب نفقه پدر. مقتضای اجرای استصحاب حکم تکلیفی، ادامه و استمرار یقین سابق (وجوب نفقه پدر) است. به عنوان «استصحاب در شبهات حکمی» رجوع شود.

استصحاب حکم مخصّص در عموم زمانی

این استصحاب در جایی مطرح است که تخصیص بعضی از افراد عام در یک زمان معین، محرز است. پس از گذشت آن زمان معین، شک می کنیم بین باقی بودن فرد یا افراد تخصیص خورده تحت آن حکم مخصّص و بین بازگشت فرد تخصیص خورده تحت حکم عام زمانی. مثال: شارع مقدّس وفای به پیمان ها را خواسته است. از عموم یا اطلاق کلام شارع نتیجه می گیریم که همه عقدها از جمله عقد بیع (خرید و فروش) در طول زمان لازم است. اگر دلیل خاصی بگوید: در صورت معیوب بودن کالا، مشتری از زمانی که آگاهی به عیب پیدا کرد، اختیار دارد معامله را فسخ کند. البته باید فوراً این کار را بکند و به فروشنده هم خبر دهد. اما مشتری پس از پی بردن به عیب کالا، معامله را فسخ نکرد و مدّتی گذشت به گونه ای که از نظر عرف، آن فوریت معتبر در اعمال فسخ سپری شد. اکنون شک می کنیم که آیا این معامله با سپری شدن فوریت اعمال حق اختیار، هنوز معامله ای خیاری است و آن حقّ اختیار که می دانیم برای مشتری ثابت شده بود باقی است، یا این معامله برگشت تحت عموم یا اطلاق لزوم وفا به عقد و بنابراین، عقودی لازم است؟ مرحوم آخوند خراسانی رحمه الله صورت های متفاوتی برای این قسم از استصحاب تصویر کرده و تفصیل قائل شده در جریان و عدم جریان استصحاب حکم مخصّص. (۱)

ص: ۷۷

استصحاب حکم وضعی

«استصحاب حکم وضعی» در مقابل «استصحاب حکم تکلیفی» قرار دارد و در جایی است که مستصحب از احکام وضعی باشد. مثال: انسان می داند که این خانه قبلاً در مالکیت حسن بود. اکنون شک دارد که هنوز هم حسن مالک خانه هست یا خیر؟ منشأ شک هم این است که مثلاً شنیده حسن از این شهر رفته. مقتضای جریان استصحاب حکم وضعی (مالکیت)، بقای مالکیت (حکم وضعی) است.

استصحاب حکمی

به عنوان «استصحاب حکم تکلیفی» رجوع شود.

استصحاب در اطراف علم اجمالی

این استصحاب در حالتی موضوعیت پیدا می کند که مکلف اجمالاً علم به تکلیف مردّد بین دو تکلیف دارد و هر یک از دو طرف علم اجمالی دارای یک حالت یقینی سابق است. مثال: مکلف می داند یک نماز بر او واجب است، اما نمی داند نماز طواف بر او واجب است یا نماز آیات؟ از سوی دیگر، مکلف می داند که قبلاً نه نماز آیات بر او واجب بود و نه نماز طواف. با این وضعیت، آیا مکلف می تواند همان یقین به عدم وجوب نماز آیات و نماز طواف را استصحاب کند؛ یا فقط در یکی از این دو نماز می تواند استصحاب عدم وجوب را جاری کند؛ و یا در هیچ یک از دو نماز نمی تواند استصحاب جاری کند و باید به اصل و قاعده دیگری رجوع نماید؟ اجرای استصحاب در دو طرف علم اجمالی، قطعاً موجب وقوع در مخالفت عملی می شود که ترخیص در معصیت را به دنبال خواهد داشت. اجرای استصحاب در یکی از دو طرف علم اجمالی، ترجیح بلامرجح خواهد بود. به عنوان «ترجیح بلامرجح» رجوع شود. بنابراین، استصحاب در هیچ یک از اطراف جاری نمی شود. (۱)

استصحاب در امور تدریجی

به عنوان «استصحاب در زمان» رجوع شود.

ص: ۷۸

آیا در زمان هم استصحاب جاری می شود؟ مثال: مکلف یقین به داخل شدن در وقت مخصوص نماز عصر دارد ولی اکنون تردید دارد که هنوز وقت نماز عصر باقی است یا خیر؟ در جواز و عدم جواز استصحاب بقای زمان، دو قول است: ۱. عدم جواز؛ طرفداران این قول می گویند: زمان از امور تدریجی است که از لحظه های مختلف تشکیل شده: وجود هر یک از این لحظه ها، متوقف بر از بین رفتن لحظه قبلی است. در چنین حالتی، وحدت متیقن و مشکوک که از مقومات استصحاب بود وجود ندارد تا بتوان استصحاب جاری کرد زیرا متیقن، آن لحظه ای از زمان است که فعلاً وجود ندارد و مشکوک، آن لحظه ای از زمان است که یقین به حدوث آن نداریم. ۲. جواز؛ طرفداران این قول می گویند اولاً: زمان نیز مانند سایر موجودات، وحدت وجود دارد و اجزای آن در عرض یکدیگرند، نه در طول هم که وجود یک جزء متوقف بر معدوم شدن جزء قبلی باشد؛ بلی! وجود زمان یک وجود سیال و روان است. ثانیاً: بر فرض هم که جزء جزء بودن زمان از نظر دقت عقلی را بپذیریم، اما آن چه ملاک وحدت موضوع است، نظر عرف است و نه دقت عقلی. بنابراین، وحدت لازم برای اجرای استصحاب موجود است. در سایر امور تدریجی (زمانیات) مانند حرکت نیز همین بحث مطرح است.

استصحاب در زمانیات

به عنوان «استصحاب در زمان» رجوع شود.

استصحاب در شبهه حکمی

شک در حکم شرعی سه صورت دارد: ۱. شک در بقای حکم در مرحله جعل باشد و منشاء شک، احتمال نسخ باشد؛ در این صورت، استصحاب عدم نسخ جاری می شود. ۲. شک در بقای حکم جزئی باشد به علت احتمال تغییر در موضوع حکم. این قسم را «شبهه موضوعی» گویند. مثل این که مکلف به پاک بودن لباسش یقین دارد ولی احتمال می دهد مایع نجسی به آن پاشیده باشد و آن را نجس کرده باشد. در این صورت نیز

ص: ۷۹

استصحاب بقای طهارت جاری می شود. ۳. شک در باقی بودن حکم کلی شرعی باشد و منشاء شک، توسعه و ضیق موضوع حکم در مقام جعل حکم باشد. مثل این که مکلف می داند آبی که به واسطه ملاقات با چیز نجس تغییر رنگ بدهد، نجس است. ولی نمی داند که مقصود شارع از نجس بودن چنین آبی، حادث شدن تغییر است حتی اگر این تغییر بعد از مدتی به خودی خود از بین برود؛ یا تغییر فعلی مقصود است و بنابراین، اکنون که تغییر از بین رفته، از دایره شمول آن حکم کلی (نجس بودن) خارج شده است؟ آن چه میان اصولیین مشهور است، جریان استصحاب در صورت سوّم است؛ اما گروهی از اصولیین مانند مرحوم خوئی رحمه الله معتقدند که در قسم سوّم، استصحاب جاری نمی شود. (۱)

استصحاب در شبهه موضوعی

به عنوان «استصحاب در شبهه حکمی» رجوع شود.

استصحاب سببی

(۲)

استصحابی که باعث منتفی شدن موضوع (شک) در استصحاب دیگر شود را «استصحاب سببی» یا «اصول سببی» و شک در آن را «شک سببی» می نامند؛ و استصحاب دوّم را «استصحاب مسببی» یا «اصل مسببی»، و شک در آن را «شک مسببی» گویند. مثال: آبی هست که پاک و لباس نجسی در این آب شسته شد؛ شک می کنیم که آیا بعد از شستن این لباس نجس، هنوز هم این آب پاک است یا خیر؟ با اجرای استصحاب (استصحاب سببی) باقی بودن طهارت آب ثابت می شود؛ پس می توان با آن وضو گرفت. از سوی دیگر؛ بعد از شستن این لباس نجس، شک می کنیم (شک مسببی) که آیا این لباس پاک شد یا خیر؟ استصحاب (استصحاب مسببی) بقای نجاست، علاوه بر تثبیت نجاست لباس، نجس شدن آن آب را نیز به دنبال خواهد داشت. اگر

ص: ۸۰

۱- (۱). مصباح الاصول: ۱۳۷/۳.

۲- (۲). الکفایه: ۳۵۴/۲؛ اصطلاحات الاصول: ۱۵۲؛ اصول الاستنباط: ۲۹۴؛ عنایه الاصول: ۲۵۳/۵؛ المعجم الاصولی: ۱۵۴/۱.

استصحاب پاک بودن آب (استصحاب سببی) جاری شود، موضوع استصحاب نجس بودن لباس (که شک است) از بین می رود و نوبت به اجرای آن استصحاب نمی رسد. در این گونه موارد چه باید کرد؟ دو استصحاب با یکدیگر تعارض می کنند و هر دو از کاری می افتند؟ استصحاب مسببی مقدم است که با احتیاط هم سازگارتر است؛ و یا استصحاب سببی مقدم است و نوبت به استصحاب مسببی نمی رسد؟

طرفداران تقدیم استصحاب سببی بر استصحاب مسببی معتقدند که اولاً: تقدیم اصل سببی به این علت است که شارع مقدس فرموده: آب پاک است و پاک کننده، و پاکی و پاک کنندگی شامل صورتی که با استصحاب ثابت شود هم می شود. پس حکم به طهارت لباس نجسی که با آب پاک شسته و پاک شده است و چشم پوشی از استصحاب بقای نجاست (استصحاب مسببی) در واقع، به اعتبار امر شارع و دلیل شرعی است و عمل به این دلیل شرعی (استصحاب طهارت آب)، شک در بقای نجاست لباس را از بین می برد و موضوعی برای استصحاب دوّم نمی ماند. اما اگر استصحاب مسببی مقدم داشته شود، نجس بودن آب کُر نتیجه آن است و این از نتایج و آثار شرعی نیست بلکه از آثار و لوازم عقلی استصحاب است. ثانیاً: مفاد حدیثی که نماز با وضوی ثابت شده با استصحاب را کافی می داند، حاکی از تقدیم استصحاب سببی است. ثالثاً: اگر استصحاب مسببی مقدم داشته شود، اصولاً - استصحاب سببی که در روایات معتبر دانسته شده از آن جایگاه خود تنزل کرده و خالی از فایده خواهد بود.

استصحاب صحت هنگام شک در مانع

جریان یا عدم جریان «استصحاب صحت» در جایی است که مکلف یقین دارد عبادتی را که انجام می دهد صحیح است ولی در بین این عبادت، چیزی یا عملی حادث می شود که مکلف احتمال می دهد مانع صحت عبادت باشد. مثال: مکلف با رعایت همه مقدمات و شرایط لازم مشغول نماز می شود؛ یقین هم دارد که نماز در حال انجام صحیح است. در بین نماز، با حالتی شبیه سرفه کردن سینه اش را صاف می کند (تنحیح) و احتمال می دهد که این عمل از موانع صحت نماز باشد. آیا می تواند صحت یقینی قبل از تنحیح را استصحاب کند یا خیر؟ پس شک در بقای صحت نماز، ناشی از شک در

تحقق مانع (تنحیح) است. این قسم از شک ممکن است به صورت شبهه حکمی باشد مانند مثال نماز، و ممکن است به صورت شبهه موضوعی باشد. اگر شک ناشی از شبهه موضوعی باشد، دو صورت دارد: ۱. شک در تحقق مانع مانند این که مکلف می داند با صدا خندیدن موجب بطلان نماز می شود ولی شک دارد که آیا چنین خنده ای از او سر زده یا خیر؟ ۲. شک در مانع بودن موجود مانند این که مکلف می داند با صدا خندیدن موجب بطلان نماز است و می داند که در نماز خندید ولی شک دارد که خنده او همان خنده با صدا بود یا نه؟

استصحاب عدمی

«استصحاب عدمی» در مقابل «استصحاب وجودی» بوده و در جایی است که عدم و نبودن حکم یا موضوعی متیقن باشد و اکنون تردید حاصل شود که آن عدم از بین رفت و آن حکم یا موضوع وجود یافت یا خیر؟ مثال: مکلف یقین دارد که آب این مخزن کُر نبود. الآن شک کرده در باقی بردن آن عدم کُر؛ استصحاب عدم کُر می گوید که این آب هم چنان غیر کُر است.

استصحاب قهقرایی

«استصحاب قهقرایی» در صورتی است که زمان متیقن، متأخر و بعد از مشکوک باشد. در عنوان «استصحاب» گفته شد که یکی از مقومات استصحاب، تقدّم زمان متیقن بر مشکوک است اما در استصحاب قهقرایی، عکس این شرط وجود دارد. مثال: الآن یقین به عدالت زید داریم، ولی نمی دانیم دو هفته قبل هم او عادل بود تا نمازی را که به او اقتدا کردیم صحیح باشد یا خیر؟ آیا می توان این یقین فعلی را به زمان قبل سرایت داد و نسبت به گذشته استصحاب نمود؟ عدم حجیت استصحاب قهقرایی مورد قبول اصولیین است زیرا ادله حجیت استصحاب شامل این صورت نمی شود.

استصحاب کلی

(۱)

«استصحاب کلی» در مقابل «استصحاب جزئی» است. اگر مستصحب موضوع یا

ص: ۸۲

حکمی جزئی باشد، آن را «استصحاب جزئی» می نامند و اگر کلی باشد، آن را «استصحاب کلی» گویند.

استصحاب کلی سه قسم است که به «کلی قسم اول»؛ «کلی قسم دوم» و «کلی قسم سوم» معروف است. (۱)

۱. کلی قسم اول: مقصود از کلی قسم اول آن صورتی است که شک در بقای کلی، ناشی از شک در بقای آن فردی است که کلی در ضمن آن محقق بود. مثال: یقین داشتیم به وجود انسان در ضمن زید. اکنون شک داریم در بقای انسان و شک هم ناشی از تردید در بقای زید است. استصحاب بقای انسان و ترتیب آثار بر آن مورد قبول اصولیین است کما این که استصحاب بقای زید و ترتیب آثار بقا نیز بدون اشکال است؛ زیرا اثر کل، اثر فرد نیز هست.

۲. کلی قسم دوم: کلی قسم دوم آن صورتی است که شک در باقی بودن کلی، ناشی از تردید در آن فردی است که کلی در ضمن آن محقق بود ولی این فرد مردد است بین دو فرد که یکی قطعاً وجود ندارد و آن دیگری، قطعاً وجود دارد. به عبارت دیگر: به وجود کلی در ضمن یک فرد یقین داریم، ولی این فرد مردد است میان دو فرد که یکی یقینی الوجود است و دیگری، یقینی العدم؛ نمی دانیم کلی در ضمن کدام یک از این دو فرد تحقق یافته است. مثال: رطوبتی از انسان خارج می شود که یقین دارد حدث است ولی نمی داند این رطوبت موجب حدث اصغر شده یا حدث اکبر؟ اگر مکلف وضو بگیرد و حدث او اصغر بوده باشد، همین وضو برای رفع حدث اصغر کافی است؛ اما اگر حدث او اکبر بوده باشد، نیاز به غسل دارد و وضو برای رفع حدث اکبر کافی نیست. هم چنین اگر غسل کند، در صورتی غسل او رفع حدث می کند که حدث او اکبر بوده باشد؛ اما اگر حدث او اصغر (بول) بوده باشد، غسل برای رفع حدث اصغر کافی نیست و باید وضو بگیرد. در این صورت، نتیجه استصحاب بقای کلی (تحقق حدث)، لزوم رعایت آثار مشترک بین حدث اصغر و اکبر را به دنبال دارد مانند عدم جواز مسح آیات قرآن، عدم جواز نماز خواندن، جواز دخول و توقف در مسجد و....

ص: ۸۳

۱- (۱). مرحوم خوئی رحمه الله کلی را چهار قسم می داند. مصباح الاصول: ۱۰۳/۳.

۳. کلی قسم سوّم: کلی قسم سوّم دو صورت دارد: اوّل: یقین داریم به ارتفاع آن فرد اوّل که کلی ضمن آن محقق شده بود، اما احتمال می دهیم فرد دیگری وجود داشته باشد و کلی در ضمن آن فرد موجود باشد. مثال: می دانیم انسان در ضمن فردی به نام زید در منزل وجود داشت. هم چنین می دانیم که زید از خانه خارج شد؛ اما تردید داریم که شاید هم زمان با وجود زید در خانه، خالد نیز در خانه بوده باشد. دوّم: جایی است که یقین به تحقق کلی انسان ضمن زید در خانه داریم و می دانیم که زید از خانه خارج شد ولی احتمال می دهیم که هم زمان با خروج زید، خالد وارد خانه شده باشد. آیا در کلی قسم سوّم نیز استصحاب جاری می شود؟ اختلاف است.

استصحاب سببی

به عنوان «استصحاب سببی» رجوع شود.

استصحاب موضوعی

«استصحاب موضوعی» در جایی است که به چیزی یقین داشتیم ولی اکنون مورد تردید قرار گرفته است. مثال: می دانم مبلغی به فلان شخص بدهکار بودم. اکنون تردید دارم که آن مبلغ را پرداخته ام یا خیر؛ و طلبکار هم اظهار بی اطلاعی می کند؛ در این صورت، استصحاب بقای موضوع (بدهی) می گوید که من باید آن مبلغ را بپردازم.

استصحاب وجودی

«استصحاب وجودی» در مقابل «استصحاب عدمی» قرار دارد و آن در جایی است که به وجود حکم یا موضوعی در گذشته یقین داریم و اکنون نسبت به آن تردید پیدا کرده ایم. در این صورت، وجود آن حکم یا موضوع را استصحاب می کنیم. مثال: شخصی ناپدید شده، شک می کنیم که آیا زنده است و نمی توان اموال او را بین ورثه تقسیم کرد؛ یا مرده است و می شود اموال را بین ورثه اش تقسیم نمود. در این صورت، زنده بودن او را استصحاب می کنیم و بر این اساس، نمی توان اموال او را میان ورثه تقسیم کرد.

«استصلاح» در لغت به معنای مصلحت اندیشی و در اصطلاح عبارت است از استدلال مرسل یا مبتنی دانستن احکام فقهی بر مصالح مرسله. به عنوان «مصلح مرسله» رجوع شود.

استعمال

اشاره

«استعمال» یعنی به کار بردن لفظ از سوی متکلم به عنوان وسیله ای برای فهماندن معنایی که آن را اراده کرده است. آیا لفظ آن گونه که مرحوم صاحب کفایه رحمه الله معتقد است؛ [\(۱\)](#) فقط آلت و آینه ای برای نمایاندن معنا است و بس؛ به گونه ای که معنی به ملاحظه مستقل لحاظ می گردد و لفظ، لحاظ مستقل ندارد؟ یا آن گونه که مرحوم خوئی رحمه الله می گوید [\(۲\)](#)، لفظ علامتی است برای معنی، همانند مثلاً علامت هایی که از سوی اداره راهنمایی و رانندگی در جاده ها نصب می شوند و هر کدام معنای خاصی را به رانندگان می فهمانند؟

استعمال حقیقی

«استعمال حقیقی» در مقابل «استعمال مجازی» قرار دارد و به معنای استعمال لفظ برای دلالت و فهماندن معنای حقیقی آن است. معنای حقیقی لفظ، همان معنایی است که لفظ برای آن وضع شده است؛ پس در استعمال حقیقی، علاقه بین لفظ و معنا، از وضع لغوی نشأت می گیرد و دلالت لفظ بر آن معنا، متوقف بر چیز دیگری نیست، به خلاف استعمال مجازی که استعمال لفظ است در معنایی غیر از معنای حقیقی آن و در صورتی چنین استعمالی صحیح است که بین معنای حقیقی لفظ و آن معنای مجازی مناسبت و وجه شباهتی وجود داشته باشد مثل این که انسان شجاع را به اعتبار شجاعت که در شیر وجود دارد، شیر بگویند.

ص: ۸۵

۱- (۱). الکفایه: ۱۰/۱.

۲- (۲). اجود التقریرات: ۴۹/۱؛ پاورقی.

استعمال لفظ در بیش از یک معنی

آیا می توان یک لفظ را که دارای دو یا چند معنی است به کار برد و همه آن معانی را اراده کرد؟ مثلاً لفظ «عین» دارای چند معنی است از جمله: چشم، چشمه، طلا، جاسوس و...؛ متکلم بگوید: من عینی را دیدم؛ و مقصود او همه معانی آن باشد در حالی که هر کدام از این معانی، غیر از معنی دیگر است و هیچ قدر جامعی هم بین معانی گوناگون وجود ندارد که متکلم لفظ را در آن قدر جامع استفاده کرده باشد. به عبارت دیگر: مشترک از قبیل مشترک لفظی است که معانی گوناگون فقط دارای لفظ مشترکی هستند. اصولین اختلاف دارند در جواز و عدم جواز. مرحوم صاحب معالم رحمه الله تفصیل داده بین لفظ مفرد و لفظ مثنی و جمع و معتقد است که استعمال لفظ مفرد در بیش از یک معنی اگر چه جایز است اما چنین استعمالی مجاز است ولی اگر لفظ مثنی یا جمع باشد، چنین استعمالی حقیقت است. (۱)

استعمال مجازی

به عنوان «استعمال حقیقی» رجوع شود.

استلزامات عقلی

مدرکات عقل بر دو قسم است؛ مستقل و غیر مستقل. اگر عقل حکمی را مستقلاً و بدون بیان شرعی ادراک کند، آن را «عقلی مستقل» یا «مستقلات عقلی» گویند مانند حکم عقل به حسن و قبح و نتیجه گرفتن که شارع نیز حکم به حسن و قبح می کند. اما اگر ادراک عقل و حکم آن متوقف بر بیان شرعی باشد، آن را «استلزام عقلی» یا «غیر مستقلات عقلی» می نامند مانند حکم عقل به وجوب مقدمه آن عملی که شارع آن را واجب کرده باشد. مثال: شارع مقدس نماز را واجب کرده است. عقل حکم می کند به ملازمه بین وجوب یک عمل و وجوب مقدمه یا مقدمات آن؛ در نتیجه، مقدمات نماز نیز از نظر شارع واجب است و این نتیجه ای است که عقل آن را ادراک نموده ولی بعد از اطلاع از وجوب نماز از سوی شارع.

ص: ۸۶

استنباط

«استنباط» در لغت به معنای بیرون کشیدن و آشکار کردن بعد از اختفا و در اصطلاح اصولیین به معنی تلاش و جست و جو در ادله معتبر از نظر شارع به منظور دست یابی و رسیدن به حکم شرعی است. مجتهد را از این جهت که تلاش می کند تا احکام شرعی را از آیات و روایات به دست آورد و آشکار نماید، «مستنبط» و آن عملیات و تلاش او را «استنباط» می گویند.

اسم جنس

مفاهیم کلی را «اسم جنس» گویند مانند انسان، سنگ، سفیدی، مالکیت، زوجیت، علیت و....

موضوع له اسم جنس چیست؟ اختلاف است که موضوع له اسم جنس، ماهیت به شرط اطلاق است؛ یعنی طبیعت با لحاظ مجرد بودن از همه قیدها، و یا ماهیت مهمل و مجرد از همه قیدها و لحاظها حتی لحاظ مجرد بودن از قید؟ به عبارت دیگر: موضوع له اسم جنس، ماهیت به شرط اطلاق است (ماهیت به شرط لا)؛ یا ماهیت بدون شرط (ماهیت لا به شرط)؟ اگر ماهیت به شرط اطلاق را موضوع له اسم جنس بدانیم، استفاده اطلاق و فراگیری از طبیعت، به وضع خواهد بود. اما اگر ماهیت مهمل و مجرد از هرگونه قید (ماهیت لا به شرط) را موضوع له بدانیم، استفاده اطلاق و شمول از اسم جنس به واسطه مقدمات حکمت خواهد بود. (۱) به عنوان «مقدمات حکمت» رجوع شود.

اشتراک

اشاره

(۲)

«اشتراک» در مقابل «ترادف» است. اشتراک در غیر لفظ به معنای برخوردار بودن دو یا چند چیز از یک حکم است. اما اشتراک در لفظ بر دو قسم است: ۱. اشتراک لفظی. اگر یک لفظ برای معانی گوناگونی که با یکدیگر متباین هستند به صورت مستقل وضع شود، آن را «مشترک لفظی» گویند. مثلاً در زبان فارسی کلمه «شیر» بر سه معنی اطلاق

ص: ۸۷

۱- (۱). المعجم الاصولی: ۲۴۲/۱.

۲- (۲). نه‌ایه الاصول: ۵۹؛ فقه اللغه: ۳۰۲؛ تمهید القواعد: ۸۷؛ تهذیب الاصول: ۶۸/۱؛ المحاضرات: ۱۹۸/۱؛ اصول الفقه: ۳۱/۱؛ الکفایه: ۵۲/۱؛ ارشاد الفحول: ۱۸؛ اصول الفقه خضری بک: ۱۴۳.

می شود: اول: مایع سفید رنگی که از پستان انسان مؤنث یا حیوان ماده به دست می آید؛ دوّم: حیوان وحشی و درنده؛ سوّم: وسیله قطع و وصل جریان آب. ۲. اشتراک معنوی. اگر یک لفظ بر معنایی وضع شود که آن معنی و مفهوم دارای افراد و مصادیق متعدّد باشد و همه افراد یک قدر مشترک و جامعی داشته باشند که به اعتبار آن، این لفظ بر همه آنها صدق کند، «اشتراک معنوی» است. مثل لفظ انسان که بر مرد، زن، بزرگ، کوچک و... اطلاق می شود و لفظ درخت که بر همه انواع آن اطلاق می گردد.

- اسباب اشتراک: اشتراک عوامل گوناگونی دارد از جمله: ۱. اختلاف اقوام و قبیله ها در هر زبان. چه بسا قوم یا قبیله ای لفظی را برای معنایی وضع کرده اند و قبیله دیگر، لفظ دیگری را برای آن معنی و یا آن لفظ را برای معنی دیگری وضع کرده اند. ۲. وجود یک جهت مشترک و قدر جامع در افراد و مصادیق گوناگون. ۳. ممکن است یک لفظ برای معنایی وضع شود و به سبب وجود علاقه بین این معنی و معنایی دیگر، همین لفظ در آن معنی دوّم نیز به کار برده شود ولی به مرور زمان، علاقه بین دو معنی فراموش گردد یا از بین برود اما استعمال در معنی دوّم هم چنان باقی بماند و تصوّر شود که در ابتدا این لفظ برای هر یک از دو معنی وضع شده است.

اشتراک لفظی

«اشتراک لفظی» در مقابل «اشتراک معنوی» قرار دارد و در صورتی است که یک لفظ برای معانی گوناگون که هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند وضع شود. مانند لفظ «عین» در زبان عربی که برای چندین معنی از جمله: چشم، طلاء، جاسوس و... وضع شده است. به عنوان «اشتراک» رجوع شود.

اشتراک معنوی

«اشتراک معنوی» در مقابل «اشتراک لفظی» بوده و در جایی است که موضوع له لفظ یک معنی و مفهوم کلی باشد که دارای مصادیق متعدّد است و این لفظ را می توان در مورد هر یک از آن مصادیق به کار برد. مانند لفظ انسان که بر یکایک اشخاص اطلاق می شود. به عنوان «اشتراک» رجوع شود.

(۱)

«اصل» در لغت آن چیزی است که شیء دیگر بر آن بنا می شود یا به واسطه آن پایدار می ماند؛ (۲) و در اصطلاح بر چند معنی اطلاق می شود: ۱. دلیل. مثل این که گفته می شود: اصل این مسئله کتاب یا سنت است، یعنی دلیل مسئله کتاب یا سنت است. ۲. رجحان. در مقام تردید بین حمل کلام بر معنی حقیقی یا مجازی، اصل، حمل کلام بر معنای حقیقی است. یعنی حمل بر حقیقت، رجحان دارد بر حمل بر مجاز. ۳. اصل در برابر فرع. مثلاً گفته می شود: خمر، اصل نیز است یعنی حکم نیز از خمر گرفته شده. در این مثال، موضوع حکم ثابت از سوی شارع (خمر) را اصل، و موضوع دیگر را که از طرف شارع مشخص نشده (نیز)، فرع می نامند. ۴. قاعده، وقتی گفته می شود: اصل در اشیا اباحه است، یا اصل در معاملات لزوم است، یعنی قاعده، مباح بودن اشیا و لازم بودن بیع است. ۵. آن چه برای تشخیص وظیفه فعلی مکلف قرار داده شده است مانند استصحاب، تخییر، براءت و احتیاط. اگر مکلف برای دست یافتن به حکم واقعی شرعی تلاش کند و نتواند حکم شرع را به دست آورد، برای رهایی از بلا تکلیفی و سرگردانی در مقام عمل، برای او حکم ظاهری وضع شده که به آن «اصل» می گویند. صاحب «الاصول العامه» بعد از بیان این پنج معنی می گوید: بعید نیست که تمام این معانی به معنای لغوی کلمه «اصل» برگردد و تعدد معانی را ناشی از اختلاط بین مفهوم و مصداق بدانیم. (۳)

اصل اباحه

(۴)

«اصل اباحه» به معنای حکم به مباح، حلال بودن و جواز است. اگر حلال یا حرام بودن چیزی مورد تردید قرار گیرد، اصل اباحه جاری کرده و حکم به حلال بودن آن می کنیم

ص: ۸۹

۱- (۱). مصباح المنیر ماده اصل: تمهید القواعد: ۳۲؛ الاصول العامه: ۳۹؛ اصطلاحات الاصول: ۵۶؛ المعجم الاصولی: ۲۵۸/۱.

۲- (۲). مصباح المنیر.

۳- (۳). الاصول العامه: ۴۰.

۴- (۴). الذریعه: ۸۰۸/۲؛ العده: ۷۴۱/۲؛ مبادی الوصول: ۸۷؛ معارج الاصول: ۲۰۲؛ فوائد الاصول: ۳۲۸/۳؛ الفصول

الغرویه: ۳۵۱؛ المستصفی: ۷۷/۱؛ الاحکام فی اصول الاحکام: ۸۱/۱؛ المحصول رازی: ۴۷/۱؛ ارشاد الفحول: ۲۸۴؛ اصول الفقه خضری

بک: ۳۵۲.

زیرا الزام شرعی نیازمند نصّ شارع است و فرض این است که در مورد مشکوک، نصّی از شارع وارد نشده است. این نظریه جمعی از اصولیین است. برخی قائل به اجرای اصل منع (حظر) شده و برخی توقّف کرده اند. دلیل اصل اباحه چیست؟ به آیات قرآن و احادیث معصومین علیهم السلام استناد شده است. ۱. آیات قرآن از جمله: خداوند می فرماید: «او کسی است که تمام آن چه را روی زمین است برای شما آفریده» (۱). در آیه شریفه خداوند منت نهاده و امتنان وقتی صدق می کند که همه نوع بهره مندی جایز و مباح باشد مگر در موارد استثنایی که دلیل داشته باشیم بر عدم جواز. ۲. احادیث: عبدالله بن سنان از امام صادق علیه السلام نقل کرده که ایشان فرمودند: «هر چیزی که حرام و حلال دارد، تا وقتی به صورت مشخص حرام آن را نشناخته ای، برای تو حلال است». (۲) شیخ صدوق رحمه الله از آن حضرت نقل کرده که فرمودند: «در هر چیزی آزادی تا وقتی که نهی وارد شود». (۳)

- آیا اصل اباحه در همه شبّهات حکمیّه و موضوعیه جاری می شود؟ اختلاف است. برخی معتقدند که فقط در شبّهات موضوعیه معتبر است. (۴)

- آیا اصل اباحه با اصل حلیت مترادف است؟ آن چه معروف است، مترادف بودن اصل اباحه با اصل حلیت است، اما بعضی اصولیین بین آن دو فرق قائل شده اند. (۵)

- اقسام اباحه: ۱. اخص؛ ۲. اضطراری؛ ۳. اقتضائی؛ ۴. اعم؛ ۵. شرعی؛ ۶. ظاهری؛ ۷. عقلی؛ ۸. غیر اقتضائی؛ ۹. واقعی. به عنوان «اباحه» و هر کدام از عناوین رجوع شود.

- چه فرقی هست بین اصل اباحه و اصل برائت؟ عمده ترین تفاوت این دو اصل: ۱. در اصل اباحه بحث درباره جواز یا منع تصرّف در اشیا است از این جهت که شرع چه حکمی مقرر داشته است اما در اصل برائت، شک در حکم واقعی موضوع معین از نظر شرع است یعنی در مورد معین، حکم شرع برای مکلف مورد تردید است. به همین

ص: ۹۰

۱- (۱). وسایل الشّیعه: ۱۲/باب ۴ ابواب ما یکتسب به، حدیث ۱.

۲- (۲). من لا یحضره الفقیه: ۳۱۷/۱، حدیث ۹۳۷.

۳- (۳). الوافیّه: ۱۸۳.

۴- (۴). الحدائق النّاضره: ۱/۱۴۲.

۵- (۵). الوافیّه: ۱۸۳.

علمت ممکن است کسی قائل به اصل اباحه باشد ولی در عین حال، اصل احتیاط را اختیار کند و به عکس ۲. در اصل اباحه، بحث راجع به جواز بهره برداری و انتفاع از اشیاء خارجی به عنوان تصرف در ملک خداوند است و در اصل براءت، بحث از تریخص در فعل مکلف از این جهت که فعل اوست می باشد، هر چند این فعل به اشیاء خارجی هم مرتبط نباشد. ۳. در اصل اباحه، حکم اشیاء با قطع نظر از بیان شرع مورد بحث است، اما اصل براءت، ناظر به حکم اشیاء با ملاحظه بیان شرع است. (۱)

اصل اباحه شرعی

به عنوان «اباحه» و «اباحه شرعی» رجوع شود.

اصل اباحه عقلی

به عنوان «اباحه» و «اباحه عقلی» رجوع شود.

اصل اجتهادی

«اصل اجتهادی» یا «دلیل اجتهادی» در مقابل دلیل فقهاتی قرار دارد و عبارت است از دلیلی که برای استخراج احکام واقعی مورد استناد قرار می گیرد. ادله اجتهادی عبارتند از قرآن، سنت، اجماع و عقل. به عنوان «اصول فقهاتی» و «اصل عملی» رجوع شود.

اصل احتیاط

(۲)

«اصل احتیاط» یکی از اصول عملی است که برای تعیین وظیفه فعلی مکلفی که دچار تردید در مصداق مکلف به است، جعل شده و آن را «اصل اشتغال» یا «قاعده اشتغال» نیز می گویند. اصل احتیاط عبارت است از حکم عقل یا شرع به لزوم انجام دادن یا ترک نمودن همه احتمالات تکلیف در جایی که ترک نمودن یا انجام دادن همه اطراف و احتمالات، ضرر اخروی احتمالی را به دنبال داشته باشد. و انجام دادن یا ترک همه

ص: ۹۱

۱- (۱). فوائد الاصول: ۳/۳۲۹.

۲- (۲). الرسائل: ۹۰؛ الکفایه: ۲/۲۰۸؛ فوائد الاصول: ۴/۴؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۲/۱۷۴؛ الاصول العامه: ۴۹۵؛ ۵۲۱؛ اصطلاحات الاصول: ۴۲.

اطراف ممکن باشد. به عبارت دیگر: در جایی که اصل تکلیف فی الجمله ثابت و مسلم است ولی نوع یا فرد آن مشکوک است، اصل احتیاط می گوید مکلف به گونه ای عمل کند که مطمئن شود امر مولا را امتثال نموده و وظیفه اش را انجام داده است؛ مثلاً مکلف می داند روز جمعه یک نماز بر او واجب است اما نمی داند آن واجب، نماز ظهر است یا نماز جمعه؛ رعایت احتیاط اقتضا می کند که هر دو نماز را به جا آورد؛ هم چنین اگر می داند مایع موجود در یکی از دو ظرفی که مقابل او قرار دارد شراب است، به مقتضای اصل احتیاط باید از هر دو اجتناب نماید. این اصل غالباً در شبهات مقرون به علم اجمالی کاربرد دارد اما منحصر در شبهه مقرون به علم اجمالی نیست.

- آیا اصل احتیاط در همه اقسام شبهه (تحریمی، وجوبی، حکمی، موضوعی، ابتدایی، مقرون به علم اجمالی، همراه با علم تفصیلی و شک در تحقق امتثال، محصوره، غیر محصوره، مفهومی، مصداقی) جاری می شود؟ جواب منفی است.

اصل احتیاط دو قسم است: ۱. عقلی؛ ۲. شرعی. به عنوان هر کدام رجوع شود.

اصل اشتغال

«اصل اشتغال» را «قاعده اشتغال» و «اصل احتیاط» نیز می گویند. به عنوان «اصل احتیاط» رجوع شود.

اصل اطلاق

«اصل اطلاق» از اصول لفظی است در مقابل «اصول عملی». به عنوان «اصل لفظی» و «اصل عملی» رجوع شود. اگر لفظی در حالی که صلاحیت مقید شدن به قید را دارد ولی مطلق و بدون قید استعمال شده باشد و مخاطب تردید پیدا کند که مقصود گوینده همان مطلق است یا مقصود او مقید بوده اما قید به مخاطب نرسیده است، به اصل اطلاق استناد می کند و به احتمال وجود قید اعتنا نمی کند. مثلاً در قرآن آمده: خداوند بیع را حلال کرده. (۱) اگر انسان شک کند که آیا حلال بودن بیع مطلق است و شامل بیع نقد و نسیه، بیع با لفظ عربی و غیر عربی و... می شود، یا

ص: ۹۲

۱- (۱). أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ الْبَقْرَه/ ۲۷۷.

مقید به نقدی بودن و خواندن آن با لفظ عربی و... است؟ در این صورت، با اجرای اصل اطلاق، این قبیل قیده‌ها را منتفی دانسته و بیع نسبه ای و غیر عربی را نیز جایز و مشروع می‌داند. به عنوان «اتلاق» رجوع شود.

اصل براءت

(۱)

«اصل براءت» یکی از اصول عملی است در مقابل «اصول لفظی» و مورد آن جایی است که اصل تکلیف مورد تردید قرار گرفته باشد. اگر انسان در حکمی شرعی تردید کند و پس از مراجعه به ادله احکام، دلیلی بر آن تکلیف پیدا نشود، اصل براءت تکلیف را منتفی می‌داند. پس موضوع اصل براءت، تکلیف مشکوک است و محمول آن، اباحه و جواز ترک یا انجام دادن آن فعل. مثلاً انسان شک می‌کند که آیا هنگام دیدن هلال، دعا واجب است یا نه؟ در منابع ادله احکام نیز دلیلی بر وجوب دعا نمی‌یابد. به استناد اصل براءت، دعا واجب نیست.

براءت دو قسم است: ۱. براءت عقلی: حکم عقل به براءت از تکلیف و در امان بودن از مؤاخذه و عقاب را «براءت عقلی» گویند.

- دلیل اعتبار براءت عقلی: دلیل براءت عقلی قاعده «قبح عقاب بلا بیان» است. توضیح: به مقتضای این قاعده، عقل حکم می‌کند که اگر در موردی مشکوک، حکم و بیان الزام آوری از سوی شارع نرسیده باشد، ترک یا انجام دادن آن مؤاخذه و مجازات نخواهد داشت. به عنوان «قاعده قبح عقاب بلا بیان» و «براءت عقلی» رجوع شود. ۲. براءت شرعی: حکم شارع به براءت از تکلیف و عدم لزوم احتیاط را «براءت شرعی» گویند. به عنوان «براءت شرعی» رجوع شود.

اصل تأخر حادث

(۲)

اصل «تأخر حادث» شبیه استصحاب عدمی است. شک در حادث شدن هر چیزی چند

ص: ۹۳

۱- (۱). الزمائل: ۱۹۲؛ الکفایه: ۱۶۷/۲؛ تقریرات مجدّد شیرازی: ۵/۴؛ تهذیب الاصول: ۲۰۶/۲؛ حقایق الاصول: ۲۲۴/۲؛ نهاییه الافکار: ۲۰۱/۳؛ نهاییه الاصول: ۵۳۶؛ علم اصول الفقه: ۲۵۶؛ الاصول العامه: ۵۱۳.۴۸۱؛ اصطلاحات الاصول: ۴۶؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۱۶۲/۲؛ اصول الاستنباط: ۲۰۹.

۲- (۲). تهذیب الاصول سبزواری: ۲۷۸/۲؛ علم اصول الفقه: ۳۸۳؛ اصول الاستنباط: ۲۸۴.

صورت دارد: ۱. فقط شک در حدوث چیزی باشد. در این صورت، استصحاب عدم جاری می شود؛ البته با وجود شرایط و ارکان استصحاب. ۲. فی الجمله علم به حدوث چیزی در خارج داشته باشیم ولی در زمان حدوث آن شک داشته باشیم. در این صورت، استصحاب عدم حدوث تا زمان علم به حدوث آن شیء جاری می شود. ۳. فی الجمله علم به حدوث دو چیز در خارج داشته باشیم ولی شک داریم که آیا یکی از آنها زودتر حاصل شده یا این که با هم محقق شده اند و اثر شرعی نیز بر نبودن یکی از آنها در زمان وجود دیگری مترتب است. در این صورت، استصحاب عدم یا اصل تأخر حادث در هر طرف جاری شود، با جریان آن در طرف دیگر معارض خواهد بود و در نتیجه، موجب ساقط شدن این اصل در هر دو طرف می شود. مثل این که می دانیم پدر و پسر در روز جمعه زنده بوده اند و روز شنبه هر دو فوت کرده اند، و می دانیم که یکی زودتر از دیگری فوت کرده است، ولی نمی دانیم کدام یک از آنها زودتر فوت کرده است. در این جا اگر اصل تأخر حادث را در مورد پدر جاری کنیم و بگوییم: فرزند زودتر فوت کرده است، و بنا بر این پدر از او ارث می برد، در مورد فرزند نیز این اصل جاری می شود و در نتیجه دو اصل با هم تعارض می کنند و ساقط می شوند. ۴. تاریخ حدوث یکی از دو حادث را می دانیم ولی تاریخ دیگری را نمی دانیم و اثر شرعی نیز بر نفس نبودن آن شیء مجهول التاریخ در زمان وجود شیء دیگر مترتب است. در این صورت، اصل تأخر حادث در مورد شیء مجهول التاریخ جاری می شود. مثلاً اگر پدر و پسر فوت کنند و بدانیم پدر روز جمعه ساعت هفت صبح فوت کرده، ولی نمی دانیم پسر قبل از ساعت هفت فوت کرده، یا همان ساعت یا بعد از ساعت هفت؟ در این صورت اصل تأخر حادث در مورد پسر جاری می شود و می گوییم: پسر بعد از ساعت هفت فوت کرده و در نتیجه، چون بعد از پدر فوت کرده، از پدر ارث می برد.

اصل تخییر

(۱)

«اصل تخییر» از اصول عملی عقلی است و به معنای حکم عقل به مخیر بودن مکلف در انجام دادن یا ترک نمودن فعل است در جایی که مکلف به مردّد واحد باشد و بین

ص: ۹۴

۱- (۱) الکفایه: ۲/۲۰۳؛ الرّسائل: ۴۳۹؛ اصول الاستنباط: ۲۳۳؛ الاصول العامه: ۵۰۵، ۵۴۱؛ اصطلاحات الاصول: ۵۰؛ فوائد الاصول: ۳/۴۴۲؛ نهاییه الافکار: ۴/جزء دوم، ۱۷۰.

انجام دادن یکی از دو یا چند فعل در صورتی که مکلف به مردّد متعدّد باشد به شرط این که: ۱. اصل تکلیف محرز باشد؛
۲. جمع بین هر دو به صورت احتیاط ممکن نباشد؛ ۳. هیچ یک از دو طرف یا دو فعل بر دیگری رجحان نداشته باشد.

-مورد جریان اصل تخییر: ۱. جایی که عمل واحد مردّد بین وجوب و حرمت باشد. یعنی مکلف می داند یک تکلیف الزام آور نسبت به یک عمل بر عهده اوست اما نمی داند این تکلیف الزامی وجوب است یا حرمت و هیچ یک از وجوب و حرمت نیز بر دیگری رجحان ندارد و مکلف هم نمی تواند بین هر دو جمع کند. مثلاً: می دانیم نماز جمعه در زمان غیبت معصوم علیه السلام یا واجب است، یا حرام. در چنین وضعیتی عقل حکم می کند به مخیر بودن بین عمل کردن به طرف وجوب و خواندن نماز جمعه و طرف حرمت و نخواندن آن. ۲. جایی که عمل متعدّد باشد و تردید در تعلق وجوب یا حرمت به هر کدام از آن عمل های متعدّد است. مثلاً: مکلف در مقابل دو عملی قرار دارد که یکی واجب و دیگری حرام است ولی نمی داند واجب کدام است و حرام کدام؟ در چنین وضعیتی، اگر هر دو را انجام دهد، به طور قطع مرتکب حرام شده و اگر هر دو را ترک کند، واجب را ترک کرده؛ بنابراین عقل حکم می کند به مخیر بودن او بین انجام دادن هر کدام و ترک نمودن دیگری. (۱) این دو صورت را «دوران امر بین وجوب و حرمت» یا «دوران امر بین محذورین» می گویند. ۳. در صورت تراحم بین دو حکم. مثلاً دو نفر در حال غرق شدن هستند در حالی که هیچ کدام از دو غریق بر دیگری ترجیح ندارد و مکلف هم توانایی نجات یک غریق را دارد. در چنین حالتی، هر چند دو حکم (وجوب نجات هر دو غریق) متوجه مکلف است اما او تنها یک غریق را می تواند نجات دهد. پس مخیر است هر کدام از دو حکم را امثال کند و یکی از دو نفر در حال غرق شدن را نجات دهد.

-صورت های گوناگون دوران امر بین محذورین: در دوران امر بین محذورین چهار صورت متصوّر است. ۱. واجب و حرام هر دو توصلی باشند؛ ۲. واجب و حرام تعبّدی باشند؛ ۳. یکی به صورت معین تعبّدی و دیگری توصلی باشد؛ ۴. یکی تعبّدی

ص: ۹۵

و دیگری توصیلمی باشد ولی تعبدی یا توصلی بودن معلوم نباشد. اقوال در دوران امر بین محذورین: در دوران امر بین محذورین پنج قول است. ۱. در هر دو طرف برائت شرعی و عقلی جاری می شود مانند شبهات بدوی؛ عمل به این قول موجب مخالفت قطعی با علم اجمالی می گردد. ۲. جانب حرمت بر جانب وجوب مقدم است زیرا دفع مفسده مهم تر از جلب منفعت است؛ این قول هم نمی تواند کامل باشد زیرا ممکن است موردی باشد که جلب منفعت مهم تر از دفع مفسده باشد به خصوص در جایی که مکلف از مصلحت و مفسده خبر ندارد. ۳. تخییر شرعی بین اختیار طرف وجوب یا طرف حرمت. ۴. تخییر عقلی بین فعل و ترک و حکم به اباحه شرعی. ۵. تخییر عقلی بین وجوب و حرمت و عدم جریان هر کدام از قواعد شرعی که حکم ظاهری یا واقعی به دنبال داشته باشد. این قسم از تخییر را «تخییر تکوینی» نامیده اند به این دلیل که در عالم تکوین، مکلف یا فاعل است یا تارک و هیچ نیازی هم به ارشاد و راهنمایی به این تخییر نیست. (۱)

-اقسام تخییر: تخییر به دو قسم شرعی و عقلی تقسیم می شود. به عنوان هر کدام رجوع شود.

اصل تطابق

اگر متکلم لفظی را به کار ببرد و مخاطب شک کند که آیا مقصود جدی او همان مفهومی است که از استعمال فهمیده می شود یا اراده جدی او غیر از اراده استعمالی است، اصل کلی که بنای عقلا بر آن است، مطابقت اراده جدی و اراده استعمالی است. اصولیین این اصل را «اصل تطابق» می نامند. (۲) مثلاً - مولا - می گوید: علما را اکرام کن. کلمه «علما» شامل همه علما می شود. اکنون مخاطب شک می کند که آیا واقعا قصد مولا اکرام همه علما بوده یا فقط علمای دینی مورد نظر او بوده اند؟ اصل تطابق بین اراده استعمالی و اراده جدی حکم می کند که همه علما مورد نظر مولا هستند. (۳)

ص: ۹۶

۱- (۱). الکفایه: ۲/۲۰۳؛ الاصول العامه: ۵۴۱.

۲- (۲). اصطلاحات الاصول: ۳۰.

۳- (۳). اصطلاحات الاصول: ۳۰.

(۱)

اگر مکلف تردید پیدا کند که آیا مأمور به «الف» به صورت معین بر او واجب است یا در انجام دادن مأمور به «الف» و «ب» و «یا الف» و «ب» و «ج» مخیر است؛ عقل حکم می کند که مأمور به «الف» را انجام دهد زیرا این گزینه هم در طرف محتمل التّعیین هست و هم در طرف محتمل التّخیر. یعنی با انجام دادن مأمور به «الف» اطمینان پیدا می کند که به وظیفه عمل نموده ولی در صورت امتثال گزینه «ب» یا «ج»، آن مورد محتمل التّعیین را رها کرده است. اصولیین این حکم عقلی را «قاعده تعیین» یا «اصل تعیین» نامیده اند. اصل تعیین ممکن است در یک مسئله فرعی جاری شود و ممکن است در مسئله ای اصولی. مثلاً کسی مردّد شود که کفاره افطار عمدی روزه واجب، دو ماه روزه گرفتن است یا مخیر است بین دو ماه روزه گرفتن و اطعام شصت نفر مسکین؟ یا این که مجتهد شک کند که آیا در صورت تعارض خبر عادل با خبر ثقه، خبر عادل معتبر است یا او مخیر است در عمل به خبر عادل و یا خبر ثقه؟ بر اساس اصل تعیین، در مثال اوّل روزه دو ماه به صورت معین واجب است و در مثال دوّم، عمل نمودن به خبر عادل.

اصل تنزیلی

اگر اصلی که برای بیان وظیفه شخص جاهل به واقع جعل شده، نظر به واقع داشته باشد و در مقام جعل احکام مماثل با واقع باشد، آن را «اصل تنزیلی» یا «اصل محرز» می گویند مانند «اصل صحّت» و «قاعده فراغ و تجاوز».

اصل ثبات

(۲)

اگر از یک لفظ معنایی متبادر باشد ولی شک کنیم که موضوع له اصلی این لفظ و آن چیزی که در ابتدا نیز از لفظ متبادر بوده همین معنای متبادر فعلی است، یا این که معنای متبادر اوّلیه لفظ یک معنای دیگر بوده و به مرور زمان آن معنی فراموش شده و معنای دوّم متبادر

ص: ۹۷

۱- (۱). همان: ۱۹۲.

۲- (۲). المعجم الاصولی: ۱/۵۹۵.

گردیده است، یک اصل عقلایی به نام «اصل ثبات در لغت» وجود دارد که می گویند: همین معنای متبادر فعلی، معنای متبادر اولیه لفظ است. یعنی آن چه را که فعلاً به آن یقین داریم، به عقب بر می گردانیم و استمرار می دهیم تا شک نسبت به گذشته را نیز پوشش دهد. اصل ثبات را «استصحاب قهقرایی» نیز می گویند. گروهی از علما معتقدند که استصحاب قهقرایی فقط در موارد مشابه که مربوط به لغت است معتبر می باشد.

اصل حسّی

(۱)

اعتبار خبر ثقه و بینه (شهادت دادن) مشروط به این است که خبر یا شهادت مبتنی بر یکی از ادراک های حسّی باشد. اگر خبر یا شهادت ناشی از حدس باشد، فقط می تواند برای مجتهد و مقلّدین او معتبر باشد زیرا خبر حدسی، اجتهاد و اعمال نظر است. مثلاً اگر کسی از مردن زید خبر دهد، در صورتی خبر او حسّی خواهد بود که خودش دیده باشد یا از کسی که دیده است شنیده باشد. اما اگر صدای گریه از منزل زید بشنود و گمان کند که زید مرده است و این صدای گریه برای مردن اوست و سپس بگوید زید مرده است؛ خبر او حدسی خواهد بود. اکنون اگر خبری به ما رسید و شک کردیم که این خبر حدسی است یا حسّی؛ بنای عقلا بر حسّی بودن آن خبر است و به شک در حدسی بودن آن اعتنا نمی کنند. این بنای مورد اعتماد و عمل عقلا را «اصل حسّی» می نامند. اجرای این اصل سه شرط دارد: ۱. هیچ قرینه ای بر حدسی بودن خبر وجود نداشته باشد. مثلاً اگر یک منجم خبر دهد که هلال در فلان ساعت و دقیقه و ثانیه متولد شد، اصل حسّی جاری نمی شود زیرا به دست آوردن مضمون این خبر از راه های حسّی ممکن نیست. اما اگر خبر دهد که امروز اول ماه قمری است، می توان اصل حسّی را جاری کرد چرا که احتمال دارد خبر او حسّی باشد. ۲. مضمون خبر چیزی باشد که تحصیل آن از راه حسّی ممکن باشد. ۳. خبر دهنده امکان و شأنت خبر حسّی دادن را داشته باشد. پس اگر کسی در مکانی حبس شده باشد به گونه ای که امکان ارتباط با بیرون را ندارد و در عین حال خبر دهد که امروز اول ماه قمری است، خبر او حدسی خواهد بود و اصل حسّی در چنین فرضی جاری نمی شود.

ص: ۹۸

آیا اصل در اشیا با قطع نظر از حکم شارع، حَظَر (منع) است یا اباحه (جواز)؟ مثلاً: اصل در بهره برداری و استفاده بردن از نعمت های خداوند ممنوعیت است مگر این که اذن و اجازه داده شده باشد؛ یا بر عکس، اصل در این نعمت ها اباحه و جواز تصرّف و بهره مندی است مگر این که منعی از شارع وارد شود؟ کسانی که طرفدار اصل حَظَر هستند معتقدند که همه چیز از آن خداوند می باشد و هر گونه تصرّف در مخلوقات و دایره تحت مالکیت او نیازمند اذن و اجازه است. در مقابل، طرفداران اصل اباحه معتقدند که هر چند همه چیز مخلوق خداوند و تحت حاکمیت و مالکیت اوست، ولی این نعمت ها برای بهره مندی انسان آفریده شده و می تواند از آنها استفاده کند مگر این که از تصرّف در چیزی منع شده باشد. سه قول وجود دارد: ۱. قول به حظر. تعداد زیادی از معتزله بغدادی و گروهی از فقها و برخی از علمای شیعه طرفدار این قول هستند. (۲) ۲. قول به توقّف و اظهار عدم علم به حظر یا اباحه. اشاعره از اهل سنت و تعدادی از محدّثین و علمای شیعه مانند شیخ طوسی رحمه الله و شیخ مفید رحمه الله این قول را برگزیده اند. (۳) ۳. قول به اباحه. مشهور میان علما همین قول سوّم است. (۴) ۴. به عنوان «اصل اباحه» رجوع شود.

فَرق بین اصل حظر و اباحه با اصل بَرَاءت و احتیاط: ۱. اصل حظر و اباحه ناظر به حکم واقعی متعلّق حکم از حیث عنوان اوّلی آن است که در نتیجه، دلیل آن اجتهادی است؛ اما اصل بَرَاءت و احتیاط، ناظر به حکم متعلّق حکم از حیث عنوان ثانوی (شک) است که در نتیجه، دلیل آن فقهاتی است. ۲. اصل بَرَاءت و احتیاط مربوط به عمل مکلف است؛ خواه به اعیان خارجی تعلّق گیرد و خواه به اعیان خارجی مربوط نباشد؛ اما اصل حظر و اباحه، ناظر به جواز و عدم جواز انتفاع از اعیان خارجی است از

ص: ۹۹

۱- (۱). العَدّه: ۷۴۱/۲؛ الذّریعه: ۸۰۸/۲؛ مطارِع الانظار: ۲۴۵؛ فَوَائِد الاصول: ۳/۳۲۸؛ الفصول الغرویه: ۳۴۶؛ الاصول العامّه: ۵۰۰؛ اصول الاستنباط: ۲۲۱؛ علم اصول الفقه: ۲۵۴؛ المحصول رازی: ۴۷/۱؛ المستصفی: ۷۷/۱؛ الاحکام فی اصول الاحکام: ۸۱/۱؛ ارشاد الفحول: ۲۸۴؛ المعتمد: ۳۱۵/۲.

۲- (۲). العَدّه: ۷۴۲/۲.

۳- (۳). همان؛ المستصفی: ۷۷/۱؛ الاحکام فی اصول الاحکام: ۸۱/۱؛ المعتمد: ۳۱۵/۲.

۴- (۴). العَدّه: ۷۴۲/۲.

آن جهت که تصرف در ملک خداوند است. ۳. اصل حظر و اباحه ناظر به حکم قضیه با قطع نظر از شرع و حکم شرعی است؛ اما اصل براءت و احتیاط، ناظر به قضیه با توجه به حکم شارع است.

اصل حقیقت

(۱)

«اصل حقیقت» یکی از اصول لفظی است و مورد جریان آن وقتی است که مخاطب احتمال دهد در کلام گوینده قرینه ای بر مجاز بودن کلام او وجود داشته ولی او از آن قرینه بی اطلاع است به همین علت، شک می کند که آیا کلام گوینده در معنای حقیقی استعمال شده یا در معنای مجازی؟ در این وضعیت، به استناد «اصل حقیقت» کلام را بر معنای حقیقی حمل می کند. مبنای اعتبار این اصل و استناد به آن بنای عقلا است مبنی بر اعتماد به ظاهر کلام و عدم توجه به احتمال مجاز بودن و....

اصل حلیت

به عنوان «اصل اباحه» رجوع شود.

اصل شرعی

آن قسم از احکام ظاهری که از سوی شارع مقدس جعل شده باشند را «اصل شرعی» می نامند. مانند: استصحاب شرعی، براءت شرعی، احتیاط شرعی، اصل طهارت، اصل صحت و.... به عنوان هر کدام رجوع شود.

اصل صحت

(۲)

«اصل صحت» از اصول عملی است که به آن «قاعده صحت» نیز می گویند. مورد جریان این اصل جایی است که در صحت عمل دیگران شک کنیم؛ براساس این اصل، عمل

ص: ۱۰۰

۱- (۱). اصول الفقه: ۲۹/۱.

۲- (۲). الرسائل: ۴۱۴؛ فوائد الاصول: ۶۵۳/۴؛ نهایه الافکار: ۷۸/۴؛ اصول الاستنباط: ۲۹۲؛ علم اصول الفقه: ۴۱۲؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۳۰۱/۲؛ القواعد الفقهیه: ۱۱۱/۱؛ اصطلاحات الاصول: ۵۳؛ المعجم الاصولی: ۲۴۳/۲؛ مصباح الاصول: ۳۲۱/۳؛ القواعد: ۱۴۹.

دیگران حمل بر صحت می شود و آثار صحت بر آن مترتب می گردد؛ خواه آن عمل مشکوک عبادت باشد؛ خواه معامله؛ خواه عقد باشد و خواه ایقاع. مثلاً: اگر دیدیم که کسی در حال غسل دادن یک میت است و شک کردیم که آیا غسل او صحیح است یا خیر؛ یا امام جماعت عادل را مشغول نماز دیدیم و شک کردیم که نماز او صحیح است یا خیر؛ و یا مشاهده نمودیم کسی چیزی را خرید یا فروخت یا حیوانی را ذبح نمود و یا عقد ازدواج جاری نمود و شک کردیم در صحیح بودن آن عمل، در تمام این موارد به اصل صحت تمسک می کنیم. بنابراین، لازم نیست آن میت را مجدداً غسل دهیم و در مثال دوم، می توانیم به آن امام جماعت اقتدا کنیم و هم چنین سایر موارد، هر کدام را به تناسب، منشاء اثر مخصوص به همان مورد قرار می دهیم. (۱)

-معنی صحت: صحیح بر دو معنی اطلاق می شود: ۱. صحیح در مقابل قبیح و ناروا. براساس این معنی، حمل عمل دیگران بر صحت، به معنای حمل عمل آنان بر مباح و نیکو است. صحت در این معنی، فاعلی است. ۲. صحت در مقابل فساد. در این معنی صحت، مقصود از حمل عمل دیگران بر صحت، ترتیب اثر دادن به آن اعمال و دارای اثر دانستن آنهاست بر خلاف عمل فاسد که اثری بر آن مترتب نمی گردد. این قسم را «صحت واقعی» می نامند که مورد بحث در عنوان «اصل صحت» است.

-ادله اعتبار اصل صحت: به قرآن، روایات، بنای عقلا، سیره متشرعه، اجماع قولی و عملی استناد شده است. الف) قرآن: خداوند می فرماید: «به مردم نیک بگوئید». (۲) در آیه دیگر می فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده اید از بسیاری گمان ها دوری کنید. همانا برخی از گمان ها گناه است». (۳) و در آیه دیگر می فرماید: «از قول باطل دوری کنید». (۴) ب) روایات: امیر المؤمنین علی علیه السلام در کلامی می فرماید: «کار برادرت را بر خوبی حمل کن تا وقتی که دلیل بر خلاف پیدا کنی و اگر کلامی از

ص: ۱۰۱

۱- (۱). اصطلاحات الاصول: ۵۳.

۲- (۲). قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا البقره: ۸۳.

۳- (۳). يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ. الحجرات/ ۱۲.

۴- (۴). وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ. الحج/ ۳۰.

او شنیدی، حمل بر بدی نکن در حالی که می توانی بر خوبی حمل کنی.» (۱ج) بنای عقلا: بنای عقلا در امور روزمره، بر اساس حمل افعال دیگران بر صحت و ترتیب آثار صحت استوار است. مگر این که دلیلی بر خلاف آن وجود داشته باشد. (د) سیره متشرعه و اجماع قولی و عملی: از تتبع کلمات و فتاوی علمای در ابواب گوناگون فقه و هم چنین سیره عملی مسلمانان به دست می آید که عمل دیگران حمل بر صحت می شود مگر آن که خلاف آن ثابت شود.

- اصل صحت اصل است یا اماره؟ در اصل یا اماره بودن آن اختلاف است اما در هر صورت، اصل صحت بر استصحاب مقدم است و هم چنین، اگر اماره معتبری وجود داشته باشد، نوبت به این اصل نمی رسد. بلی! این اصل بر همه اصول موضوعی و حکمی که بر فساد دلالت می کنند مقدم است. (۲)

- اجرای اصل صحت در عقود: اجرای این اصل در عقود شرایطی دارد از جمله: ۱. احراز موضوع که فعل به آن تعلق گرفته و اثر بر آن مترتب شود. ۲. موضوع قابلیت انصاف به صحت و فساد را داشته باشد. ۳. دو طرف معامله شرایط معتبر در معامله را دارا باشند و ثمن و مضمن قابل تملیک و تملک باشند.

- اجرای اصل صحت در اقوال: این اصل در اقوال نیز جاری می شود مگر جایی که شک در انطباق کلام متکلم بر واقع باشد. علت جاری نشدن اصل صحت در اقوال این است که هر خبری احتمال صدق و کذب دارد و هر رأیی ممکن است درست یا غلط باشد. ولی اجرای اصل صحت به معنای صادق و درست بودن هر کلام و رأی است.

اصل طهارت

از قواعد مشهوری که در باب طهارت مورد استفاده قرار می گیرد، «قاعده طهارت» است. بر اساس این قاعده، نسبت به هر چیزی حکم به طهارت می کنیم مادامی که نجاست آن ثابت نشود. دلیل این قاعده روایاتی است که از معصومین علیهم السلام وارد شده از جمله: ۱. فرمایش امام صادق علیه السلام که می فرمایند: هر چیزی پاک است تا علم به نجاست آن پیدا

ص: ۱۰۲

۱- (۱). اصول کافی: کتاب ایمان و کفر؛ باب ۱۵۲؛ حدیث ۳، ۲، ۱.

۲- (۲). تهذیب الاصول سبزواری: ۳۰۲/۲.

کنی. (۱) ۲. امیر المؤمنین علی علیه السلام می فرماید: اعتنا نمی کنم که آیا بول به من اصابت کرد یا آب، مادامی که علم پیدا نکنم. (۲) البتّه دلیل عمده در قاعده طهارت، حدیث اوّل است.

قاعده طهارت در احکام: آن چه مورد اتّفاق همه علمای اصولی و اخباری است، جریان این قاعده در موضوعات است. (۳) مانند شک در کافر و نجس بودن یا مسلمان و پاک بودن انسانی که از حال او اطلاع نداریم؛ و یا شک در تغییر یکی از اوصاف سه گانه آب، و یا شک در نجس شدن لباس و موارد فراوان دیگر، که در تمام آنها اصل طهارت جاری می شود. ولی اگر شک ناشی از شبهه حکمیه باشد مثل این که حیوانی از آمیزش دو حیوان پاک و نجس متولّد شود و شبیه به هیچ کدام از حیوانات موجود نباشد و چون شبیهی ندارد تا حکم آن مشابه را بر او مترتب کنیم، شک کنیم در پاک یا نجس بودن آن، در این گونه موارد که شک ناشی از شبهه حکمیه است، در جریان و عدم جریان اصل طهارت اختلاف است؛ مشهور، عدم جریان اصل طهارت در شبهات حکمیه است.

اصل ظهور

«اصل ظهور» یکی از اصول لفظی است و مورد جریان آن در جایی است که کمله یا کلامی را که گوینده گفته، در معنایی ظهور داشته باشد ولی ما احتمال می دهیم گوینده آن را در معنای دیگری به کار برده باشد؛ البتّه احتمال ما ضعیف است و بدون دلیل. توضیح: ظاهر در مقابل نصّ و اجمال است. «نصّ» آن عبارتی است که معنای آن کاملاً معلوم و روشن است و هیچ احتمال معنای دیگری در آن نیست. «ظاهر» آن عبارتی است که معنای آن معلوم است ولی در عین حال، احتمال معنای دیگری هم وجود دارد، اگر چه آن احتمال ضعیف است. «مجمّل» عبارتی است که معنای آن مردّد بین دو یا چند معنی باشد و ندانیم گوینده کدام یک از آن معانی را اراده کرده است. بر این اساس، اگر عبارت گوینده از قسم

ص: ۱۰۳

۱- (۱). عن ابی عبدالله علیه السلام قال: کلّ شیءٍ نظیف حتّی تعلم أنّه قدر، فاذا علمت فقد قدر، و ما لم تعلم فلیس علیک. الوسائل: ۲/ ابواب النّجاسات، باب ۳۷، حدیث ۴.

۲- (۲). عن علی علیه السلام قال: ما أبالی ابول اصابنی او ماء، إذا لم أعلم. همان: حدیث ۵.

۳- (۳). الحدائق النّاضره: ۱/ ۱۳۵-۱۳۴.

دوم (ظاهر) بود، اصل ظهور را جاری کرده، کلام گوینده را بر همان معنای ظاهر حمل می کنیم و به احتمال خلاف توجه نمی کنیم. اصل ظهور هم برای گوینده حجت است و هم برای شنونده. اصولیین معتقدند که سایر اصول لفظی مانند «اصل حقیقت»، «اصل اطلاق»، «اصل عموم» و... نیز به همین اصل ظهور برمی گردند. (۱)

اصل عدم

اشاره

امام باقر علیه السلام می فرماید: «كان الله عزَّوجلَّ ولاشئاً غيرَه» (۲) یعنی خداوند بود و هیچ چیز، غیر از او نبود. معنی این جمله این است که غیر از خداوند، هر چیزی ابتدا نبوده و بعد وجود پیدا کرده است. بنابراین؛ اصل، عدم هر چیزی است تا وقتی که وجود آن ثابت شود. بر اساس این اصل هر گاه در وجود فعلی امری تردید کنیم، حکم به عدم آن می کنیم. به همین دلیل هر گاه کسی ادعایی بکند و طرف دیگر انکار کند، قول منکر مقدم است و پذیرفته مگر این که مدعی، ادعای خود را ثابت کند.

- اصل عدم و استصحاب عدمی: اصل عدم با استصحاب عدمی در نتیجه یکسان است، ولی دلیل حجیت اصل عدم، عقلی و دلیل اعتبار استصحاب، شرعی است.

- اصل عدم و اصل برائت: اصل عدم در تکالیف و موضوعات جاری است، ولی اصل برائت در تکالیف. به عنوان «اصاله البرائه» رجوع شود.

اصل عدم استخدام

(۳)

ممکن است متکلم در کلام خود از یک کلمه معنایی را اراده کند و از ضمیری که به آن بر می گردد معنای دیگری را. چنین کاری را «استخدام» می گویند. مردم معمولاً در مکالمات خود چنین کاری را انجام نمی دهند و به عبارت دیگر: اصل در مکالمات مردم، عدم استخدام است. این اصل یکی از اصول عقلایی است که مردم در زندگی خود بر اساس آن با یکدیگر برخورد می کنند و مورد اعتبار و اعتماد عقلا است. اکنون

ص: ۱۰۴

۱- (۱). اصول الفقه مظفر: ۳۰/۱.

۲- (۲). اصول کافی: ۱۴۴/۱، حدیث ۲.

۳- (۳). الکفایه: ۳۶۲/۱؛ فوائد الاصول: ۵۵۱/۲؛ مناهج الوصول: ۲۹۱/۲؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۱۴۰/۱؛ علم اصول الفقه: ۱۸۴؛ مطارح النظر: ۲۰۷؛ المستصفی: ۸۴/۲.

اگر در جایی انسان شک کند که آیا متکلم از «استخدام» استفاده کرده است یا نه؟ با تمسک به اصل عقلایی عدم استخدام، به شک خود اعتنا نمی کند و بنا را بر عدم استخدام می گذارد. بلی! اگر قرینه و دلیلی بر استخدام باشد، جای بحث نیست.

یکی از مباحثی که در عام و خاص مطرح است، این است که اگر بعد از عام ضمیری بیاید که به برخی از افراد عام برگردد، آیا موجب تخصیص عام می شود یا نه؟ برخی گفته اند: اگر عام بر عموم خود باقی بماند، این استخدام بی مورد و بدون توجیه است؛ و به همین خاطر یا توقف کرده اند؛ یا قائل به تخصیص شده اند؛ (۱) و برخی دیگر معتقدند که اصل عدم استخدام و اصل عموم با یکدیگر تعارض دارند و آن گاه اصل عموم را مقدم دانسته اند. (۲) ولی حضرت امام خمینی رحمه الله و برخی دیگر از علما معتقدند که در چنین مواردی اصلاً بحث استخدام و عدم استخدام مطرح نیست. بلکه در این موارد عموم در همان عام اطلاق شده است و به حسب اراده استعمالیه، ضمیر نیز به عام برمی گردد، ولیکن ما از دلیل خارجی می دانیم که اراده جدی متکلم به برخی از افراد عام تعلق گرفته است. (۳) در این باب، معمولاً آیه شریفه ۲۲۸، سوره بقره به عنوان مثال بیان شده است. خداوند می فرماید: وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَ لَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمَنَّ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ بُعُو لَتْهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكِ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلِيهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ؛ «زنان مطلقه باید مدت سه مرتبه عادت ماهانه دیدن انتظار بکشند. و اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارند، نباید آن چه را که خدا در رحم آنها آفریده است کتمان کنند. و همسران آنها در این مدت انتظار برای رجوع به آنها سزاوارترند، در صورتی که خواهان اصلاح باشند.» در این آیه شریفه، کلمه «المطلقات» جمع دارای «الف و لام» است و افاده عموم می کند و شامل زنان مطلقه به طلاق رجعی و بائن می شود؛ ولی در ادامه آیه مسئله رجوع به زن در مدت عدّه مطرح می شود که اختصاص به طلاق رجعی دارد. بنابراین، ضمیر در «بعولتهن» به برخی از زنان مطلقه بر می گردد.

ص: ۱۰۵

۱- (۱). علم اصول الفقه مغنیه: ۱۸۴.

۲- (۲). فوائد الاصول: ۵۵۲/۲ و ۵۵۱؛ الکفایه: ۳۶۳/۱ و ۳۶۲.

۳- (۳). مناهج الوصول: ۲۹۵/۲.

اصل عدم اشتراك

«اصل عدم اشتراك» از اصول لفظی است و مورد جریان آن جایی است که می دانیم يك لفظ برای معنایی وضع شده است، اما تردید داریم که آیا این لفظ برای معنای دیگری هم وضع شده است تا بین دو معنی مشترك باشد یا خیر؟ در این صورت، اصل عدم اشتراك جاری می کنیم و به احتمال وضع آن لفظ برای معنای دوم توجه نمی کنیم. به عنوان «اشتراك» و «وضع» رجوع شود.

اصل عدم اضمار

«اصل عدم اضمار» یکی از اصول لفظی است و به معنای منتفی دانستن احتمال از قلم افتادن و یا در تقدیر بودن چیزی در عبارت گوینده است.

اصل عدم اعتبار ظن

(۱)

آیا در امور شرعی می توان به ادله غیر علمی عمل نمود یا خیر؟ به عبارت دیگر: اصل در ادله ظنی که علم آور نیستند، با قطع نظر از شارع، حجیت است یا عدم حجیت؟ آیا از نظر عقل، می توان دلیل ظنی را معتبر دانست و چنین اعتباری را به شارع نسبت داد یا خیر؟ اگر جواب مثبت باشد، ادله ظنی، حتی بدون اعلام اعتبار از سوی شارع، جنبه کاشفیت از واقع خواهند داشت و اگر هم موجب مخالفت با واقع گردند، مکلف معذور است. اما اگر جواب منفی باشد، نه تنها کشف از واقع نمی کنند، موجب معذور بودن مکلف هم نمی گردند. عقل حکم می کند که نسبت دادن چیزی به کسی، بدون علم قبیح است. سیره عملی عقلا دلیل این مطلب است. بنابراین، آیات و روایات و حتی اجماع مورد ادعا (۲) بر عدم اعتبار و حجیت ظن، ارشاد و راهنمایی به همان حکم عقل است. به عنوان «ظن» رجوع شود.

اصل عدم تزکیه

(۳)

مقصود از «اصل عدم تزکیه»، «استصحاب عدم تزکیه» است. «تزکیه» به معنای گرفتن جان با

ص: ۱۰۶

۱- (۱). الکفایه: ۵۵/۲.

۲- (۲). الفوائد الحائریه: ۱۳۶.

۳- (۳). المعجم الاصولی: ۲۵۰/۱.

وسایل خاص و رعایت شرایط شرعی است. شک در حرام یا حلال بودن گوشت به دو صورت ممکن است: ۱. شک به صورت شبهه موضوعی باشد. مثلاً می دانیم که این حیوان قابل تزکیه است. و می دانیم از حیواناتی است که می توان گوشت آن را خورد. اما تردید داریم که آیا مردن آن ناشی از ذبح شرعی بود یا به واسطه خفگی جان داده؟ در این صورت، اصل عدم تزکیه جاری می شود. زیرا هر گاه شک در تحقق و عدم تحقق تزکیه باشد، اصل، عدم تزکیه است. ۲. شک به صورت شبهه حکمی باشد. مثلاً در حالی که می دانیم این گوسفند به صورت صحیح ذبح شده، اما تردید داریم که آیا شیعه بودن نیز از شرایط ذابح است یا خیر؟ مرحوم خوبی رحمه الله معتقد است که در این صورت نیز اصل عدم تزکیه جاری می شود، زیرا شک در اعتبار شرط شیعه بودن، مساوی است با شک در تحقق تزکیه توسط ذابح غیر شیعه و اصل، عدم تزکیه است. (۱) شبهه موضوعی و حکمی در حلال یا حرام بودن گوشت، صورت های گوناگونی دارد که جریان یا عدم جریان اصل عدم تزکیه در هر یک از آنها محل اختلاف است. علاقه مندان به منبع مورد اشاره مراجعه نمایند.

اصل عدم تقدیر

«اصل عدم تقدیر» یکی از اصول لفظی است. اگر کلامی از گوینده به ما برسد و احتمال دهیم که چیزی در عبارت او مقدر است، با اجرای اصل عدم تقدیر، احتمال تقدیر را منتفی می دانیم.

اصل عدم قرینه

اگر کلامی از گوینده به ما برسد و احتمال دهیم در کلام او قرینه ای بوده که به ما نرسیده است، «اصل عدم قرینه» وجود چنین قرینه احتمالی را منتفی می کند. آیا پایه و اساس اصول لفظی، اصل عدم قرینه است یا اصل ظهور؟ اختلاف است. مرحوم شیخ انصاری رحمه الله بازگشت همه اصول وجودی لفظی مانند اصل حقیقت، اصل عموم، اصل اطلاق و... را به اصل عدم قرینه می داند. (۲) اما مرحوم آخوند خراسانی رحمه الله معتقد است

ص: ۱۰۷

۱- (۱). المعجم الاصولی: ۲۵۶.

۲- (۲). الرسائل: ۳۴.

که مرجع همه اصول لفظی، اصل ظهور است. (۱) مرحوم مظفر رحمه الله پس از نقل مختار این دو بزرگوار می گوید: اصلاً دو یا چند اصل وجود ندارد تا بگوییم کدام یک به دیگری بر می گردد؛ نزد عقلا، یک اصل بیش نیست؛ اصل ظهور. (۲)

اصل عدم نقل

«اصل عدم نقل» از اصول لفظی است و در جایی به کار می رود که می دانیم لفظی برای معنایی وضع شده، اما احتمال می دهیم آن لفظ به معنای دیگری انتقال پیدا کرده باشد. با اجرای این اصل، احتمال انتقال منتفی خواهد بود.

اصل عقلی

«اصل عقلی» در مقابل «اصل شرعی» قرار دارد و عبارت است از هر حکم ظاهری که عقل و بنای عقلا آن را معتبر دانسته باشد. مانند براءت عقلی، تخیر، احتیاط عقلی و اصول لفظی.

اصل عملی

(۳)

«اصل عملی» عبارت است از دلیلی که وظیفه فعلی مکلف را در جایی که حکم واقعی مشکوک بوده و دلیلی بر آن وجود نداشته باشد و یا مکلف به آن دست نیافته باشد تعیین می کند. اصل عملی ناظر به واقع نیست و فقط برای رفع حیرت و سرگردانی مکلف در مقام عمل است. اصولیین، اصل عملی را «قاعدۀ اصولی» و «دلیل فقاهتی» نیز می نامند (۴) در مقابل «دلیل اجتهادی» یعنی کتاب، سنت، اجماع و عقل. توضیح: هر مسلمانی اجمالاً می داند که خداوند احکام الزام آوری را برای

ص: ۱۰۸

۱- (۱). الکفایه: ۵۸/۲.

۲- (۲). اصول الفقه: ۱۵۱/۲.

۳- (۳). الزمائل: ۱۹۰؛ الکفایه: ۱۶۵/۲؛ فوائد الاصول: ۳۲۵/۳؛ نهاییه الافکار: ۱۹۵/۳؛ اصول الفقه مظفر: ۲۶۷/۲؛ مصباح

الاصول: ۲۴۶/۲؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۱۵۹/۲؛ اصطلاحات الاصول: ۵۶؛ المعجم الاصولی: ۲۶۰/۱.

۴- (۴). اصول الفقه مظفر: ۲۶۹/۲.

مکلفین قرار داده است. همین علم اجمالی به وجود تکالیف الزام آور، باعث منجز شدن آن تکالیف می گردد. پس به حکم عقل مبنی بر ضرورت انجام دادن دستورات الزامی شارع، بر مکلف واجب است که برای به دست آوردن و شناختن آن دستورات، تلاش کند و جست و جو نماید؛ البته مکلف باید برای رسیدن به آن احکام واقعی، راه هایی را طی کند که قطعی و علم آور باشند، یا این که شارع آن را معتبر دانسته باشد. اگر این مرحله طی شد و مکلف تلاشگر توانست احکام واقعی را به دست آورد، مطلوب حاصل شده است. اما اگر تمام تلاش و کوشش خود را به کار بست و در عین حال، در برخی موارد نتوانست حکم واقعی موضوع مشکوک را به دست آورد، وظیفه چیست؟ در چنین وضعیتی، عقل یا شرع راه هایی برای نجات مکلف از حیرت و سرگردانی نشان داده اند که «اصول عملی» نام دارند.

-تعداد اصول عملی: مهم ترین و فراگیرترین (۱) اصول عملی عبارتند از: ۱. اصل برائت؛ ۲. اصل تخییر؛ ۳. اصل احتیاط؛ ۴. اصل استصحاب.

توضیح: وقتی مکلف در موردی شک نمود، از دو حالت خارج نیست؛ یا مشکوک همراه با علم اجمالی است یا خیر؛ اگر مشکوک همراه با علم اجمالی باشد، در صورتی که امثال تمام اطراف علم اجمالی ممکن باشد، جای اجرای «اصل احتیاط» است و در غیر این صورت، «اصل تخییر» جاری می شود. و اما اگر مشکوک همراه با علم اجمالی نبوده و شبهه ابتدایی باشد، از دو حالت خارج نیست؛ اول: مشکوک حالت سابق ندارد. این صورت محل جریان «اصل برائت» است. دوم: مشکوک دارای حالت سابق است که در این وضعیت، «اصل استصحاب» جاری می شود. مثال: ۱. احتیاط: مکلف می داند یک نماز از او قضا شده است، اما تردید دارد که نماز ظهر بوده یا نماز عصر؟ باید احتیاط کند و هر دو را به جا آورد. ۲. تخییر: دو نفر در حال غرق شدن هستند که هیچ کدام بر دیگری ترجیح ندارند. مکلف هم وظیفه دارد غریق را نجات دهد، اما فقط یک نفر را می تواند نجات دهد. او مخیر است هر کدام را که خواست نجات دهد. ۳. برائت: مکلف نمی داند روز اول ماه با دیدن هلال، نماز بر او واجب است یا خیر؟ اصل برائت

ص: ۱۰۹

جاری می کند و وجوب نماز اوّل ماه که دلیلی بر آن ندارد را منتفی می داند. ۴. استصحاب: مکلف برای خواندن نماز ظهر و عصر وضو گرفت. اکنون مغرب شده و او تردید دارد که آیا وضوی او باقی است یا خیر؟ با اجرای استصحاب، حکم به باقی بودن وضو می کند و نماز را به جا می آورد.

- اصل عملی و اصل لفظی (۱): بین اصول عملی و اصول لفظی وجوه اشتراک و موارد افتراقی وجود دارد. اشتراکات: ۱. موضوع هر دو شک است. ۲. هر دو حکم ظاهری هستند و فقط وظیفه فعلی کسی که در مقام عمل متحیر مانده است را بیان می کنند. ۳. در هر دو مورد، وقتی می توان به اصل عمل نمود که جست و جوی لازم و کافی صورت گرفته باشد ولی واقع موضوع به دست نیامده باشد و به عبارت دیگر: ابتدا نمی توان به اصل مراجعه نمود.

افتراق: ۱. اصل لفظی در باب الفاظ جریان دارد و اصل عملی، مربوط به عمل است و تعیین کننده وظیفه مکلف در مقام عمل. ۲. در اصل عملی جست و جوی از اصل دلیل و حجّت است، اما در اصل لفظی، جست و جوی از چیزی است که مزاحم و معارض حجّت است. به عبارت دیگر: در اصل عملی، به دنبال مقتضی برای جریان اصل می گردیم، اما در اصل لفظی، برای یافتن مانع تلاش می کنیم که مثلاً عام تخصیص خورده تا نتوان آن را بر عموم حمل نمود یا خیر؟

اصل عموم

«اصل عموم» از اصول لفظی است و مورد جریان آن در جایی است که لفظ عامی به کار برده شود ولی شنونده شک کند که آیا مقصود گوینده عام بوده یا خاص؟ مثلاً در عبارتی گفته شده: «همه علماء را اکرام کن» اما شنونده شک می کند که گوینده علمای همه رشته ها را اراده کرده یا فقط عالمان دینی را؟ در این صورت، با اجرای اصل عموم، اکرام همه علماء با تخصّص های گوناگون لازم است، و گوینده یا شنونده نمی توانند عذری بر ضدّ طرف مقابل بیاورند. به عبارت دیگر: اصل عموم، هم برای

ص: ۱۱۰

گوینده حجّت است در برابر شنونده، و هم برای شنونده در مقابل گوینده حجّت است. آیا عموم دارای الفاظ خاصّی است؟ به عنوان «عام و خاص» رجوع شود.

اصل غیر تنزیلی

اگر اصلی که برای بیان وظیفه شخص جاهل به واقع وضع شده فقط در مقام جعل حکم ظاهری باشد بدون این که نظر به واقع داشته باشد، آن را «اصل غیر تنزیلی» یا «اصل غیر محرز» می گویند مانند «اصل برائت» و «اصل تخیر».

اصل غیر مثبت

به عنوان «اصل مثبت» رجوع شود.

اصل غیر محرز

به عنوان «اصل محرز» رجوع شود.

اصل لفظی

(۱)

حکم ظاهری که مجرای آن الفاظ باشد، «اصل لفظی» نام دارد. بنابراین، «اصل» گفته می شود به این دلیل که فقط حکم ظاهری جعل می کند برای کسی که دچار شک و تردید است، و «لفظی» است به این دلیل که مجرای آن لفظ است.

توضیح: شک در لفظ دو گونه است: ۱. شک در وضع: یعنی انسان شک کند در وضع لفظ خاصی برای معنای خاصی و نداند که آیا استعمال لفظ در این معنا به صور حقیقت است تا نیاز به نصب قرینه نباشد، یا به صورت مجاز است تا نیاز به نصب قرینه باشد؟ برای تعیین حقیقت و مجاز راه هایی ذکر شده که مهم ترین آنها عبارتند از: تبادر، عدم صحّت سلب و صحّت سلب، صحّت حمل و عدم صحّت حمل و اطراد و عدم اطراد. به عنوان «حقیقت و مجاز» رجوع شود. ۲. شک در مراد: یعنی با فرض علم به وضع، انسان شک کند که آیا متکلم معنای حقیقی لفظ را اراده کرده یا معنای مجازی

ص: ۱۱۱

آن را؟ مثلاً انسان می داند که لفظ اسد وضع شده برای حیوان درنده شجاع ولی اکنون که متکلم گفت: رأیت اسداً. شک می کند که آیا مراد متکلم معنای حقیقی لفظ (اسد) یعنی حیوان درنده و شجاع است، یا مقصود وی از اسد، مرد شجاع است که معنای مجازی آن است؟ در چنین مواردی که شک در مراد متکلم است، اصولی جاری می شوند که اصول لفظی نام دارند. در اصول لفظی دو بحث وجود دارد: ۱. مهم ترین اصول لفظی. مهم ترین اصول لفظی عبارتند از: اصل حقیقت، اصل عموم، اصل اطلاق، اصل عدم تقدیر و اصل ظهور. به عنوان هر کدام رجوع شود. ۲. دلیل اعتبار اصول لفظی. دلیل اعتبار همه اصول لفظی تبانی عقلا مبنی بر اخذ به ظهور کلام است. در مکالمات عقلا مشاهده می کنیم که بر ظاهر کلام اعتماد و بر اساس آن عمل می کنند و به احتمال خلاف ظاهر، غفلت، خطا، شوخی، اهمال و اجمال اعتنا نمی کنند. شارع نیز باید همین روش عقلا را امضا نموده باشد و به همین شیوه عمل نموده باشد و الا نسبت به خطاب های خود این بنای عقلا را ممنوع و روش خاص مورد نظرش را اعلام می کرد. چون چنین منع و اعلام روش خاص از سوی شارع را نداریم، به طور قطعی پی می بریم که روش شارع با روش و بنای عقلا یکسان است.

اصل مثبت

(۱)

هر گاه با اجرای اصل، عملی مانند استصحاب اثری عقلی، یا عادی، یا شرعی با واسطه اثر عقلی و عادی را بر موضوعی مترتب کنیم، اصل را «مثبت» گویند.

توضیح: هر موضوعی که اثر شرعی دارد و بخواهیم آن اثر را بر آن موضوع مترتب کنیم، باید موضوع را از طریق قطع یا اماره معتبر و یا اصل احراز کنیم. برای هر موضوعی نیز چهار جهت مترتب است؛ ۱. لازم؛ ۲. ملزوم؛ ۳. ملازم؛ ۴. مقارن. مثلاً حیات خالد ملزوم است و تنفس و تغذیه و لباس پوشیدن و روئیدن ریش از لوازم عقلی و عادی و تنفس نسبت به روئیدن ریش ملازم و اگر علم اجمالی به مرگ خالد و بکر حاصل شود، مرگ هر کدام در مقایسه با حیات دیگری، مقارن است.

ص: ۱۱۲

اکنون اگر موضوع از طریق قطع احراز شود، تمام جهات فوق بر آن مترتب می شوند، زیرا شکی نیست که قطع به هر چیز، مستلزم قطع به تمام لوازم آن است. بنابراین، هر کدام از این جهات چهارگانه که دارای اثر شرعی باشند، آن اثر مترتب می شود؛ به عبارت دیگر: همان گونه که نفس موضوع بالوجدان محرز است، جهات چهارگانه نیز بالوجدان محرزند. ولی اگر حیات خالد که موضوع است مشکوک باشد، جهات چهارگانه نیز مشکوک هستند، زیرا شک به ملزوم، مستلزم شک در لازم است همان گونه که قطع به ملزوم، مستلزم قطع در لازم بود. در این حال که موضوع مشکوک است، اگر اماره معتبری پیدا شد که بر تحقق موضوع دلالت کند، مثل این که بینه بگوید خالد زنده است؛ در این صورت نیز فی الجمله تمام جهات فوق مترتب می شوند؛ مثلاً با قیام بینه بر زنده بودن خالد، هم حرمت تصرف در مال وی و حرمت تزویج همسر او که آثار شرعی ملزوم هستند ثابت می شود و هم آثار شرعی مترتب بر لوازم آن؛ مثل این که کسی نذر کرده باشد اگر خالد نفس می کشید، صد تومان صدقه بدهد، این وجوب صدقه اثری است شرعی که به واسطه امری عقلی یعنی تنفس ثابت شده. مراد اصولیین که می گویند: مثبتات امارات حجت است، همین مطلب است. ولی اگر اماره معتبر وجود نداشت و ما اصل جاری کردیم، مثلاً زنده بودن خالد را استصحاب کردیم، در این صورت تنها آثار شرعی ثابت می شوند، ولی آثار غیر شرعی و یا آثار شرعی با واسطه آثار عقلی یا عادی مانند وجوب نذر در مثال فوق، ثابت نمی شوند. این منظور اصولیین است که می گویند: مثبتات اصول حجت نیست. مثلاً اگر زنده بودن خالد را استصحاب کردیم، فقط حرمت تصرف در مال او و حرمت تزویج همسر او و آثار شرعی مانند اینها ثابت می شوند، ولی امور عقلی و عادی مانند تنفس و روئیدن ریش و لباس پوشیدن و امور شرعی با واسطه این امور، مانند وجوب نذر متوقف بر تنفس او ثابت نمی شوند.

- به چه دلیل مثبتات اصل معتبر نیست؟ استصحاب یعنی عدم نقض یقین سابق. مراد از این عبارت چیست؟ مسلماً مقصود ابقای خود یقین نیست، زیرا فرض این است که شخص شک دارد و یقین هم قابل جعل شرعی نیست.

هم چنین مراد ابقای واقعی متیقن نیست، زیرا ابقای واقعی متیقن خارج از اختیار مکلف است، بلکه مراد ترتیب آثار یقین سابق است، آثاری که به واسطه یقین برای متیقن ثابت هستند و این ترتیب آثار یقین سابق، امری است تعبّدی. در امور تعبّدی تنها به مقداری که دلیل دلالت کند اکتفا می شود. در مثال فوق، زنده بودن خالد مشکوک است و لوازم عقلی و عادی آن هم مشکوک؛ اکنون دلیل استصحاب به ما اجازه می دهد که در خود حیات استصحاب جاری کرده و آثار یقین را بر آن مترتب کنیم و لا- غیر. اما آثار عقلی و عادی، هر کدام برای اثبات خود و یا ترتیب آثار مربوطه، نیاز به استصحابی جداگانه و دلیلی مستقل دارند که فرض ما عدم وجود آن است. بنابراین، آثار عقلی و عادی و آثار شرعی مترتب بر این آثار، مشکوک باقی می ماند. به عبارت دیگر: وقتی حیات خالد و لوازم آن مشکوک بود، هیچ اثری بر حیات و لوازم آن مترتب نمی شود مگر در جایی که دلیل خاصّی بگوید اثر مترتب می شود و در استصحاب، دلیل تنها بر حجیت آثار شرعی بدون واسطه یا با واسطه امر شرعی در مستصحب دلالت می کند. و به بیان دیگر: اعتبار مثبتات از سنخ دلالت های التزامیه ای است که فقط در صورت دلالت دلیل و کشف و ظهور موضوع حجّت هستند. مرحوم آخوند خراسانی رحمه الله معتقد است که اصل مثبت در دو مورد حجّت است. ۱. هر گاه واسطه خفی باشد. مانند این که چیز نجس مرطوبی با چیز دیگری که خشک است برخورد کند و ما باقی بودن رطوبت را استصحاب کنیم و حکم به نجاست آن چیزی که خشک بوده و هست بکنیم. مثال دیگر: در روز اوّل ماه شوال شک کنیم و بقای رمضان را استصحاب کنیم. اکنون این استصحاب باقی بودن رمضان نسبت به روز مشکوک، ثابت نمی کند که روز بعد اوّل شوال است و باید اعمال آن را به جا آورد ولی عرف، جز این مطلب چیزی نمی فهمد که اگر امروز مشکوک است، پس روز بعد عید است و باید اعمال عید را به جا آورد. ۲. هر گاه واسطه و مستصحب لازم و ملزوم یکدیگر باشند. مانند نور برای خورشید. (۱)

ص: ۱۱۴

برای کسی که جاهل به واقع باشد، اصولی قرار داده شده تا وظیفه او در مقام عمل را معین نماید. این اصول از دو حال خارج نیستند: ۱. آن اصول ناظر به واقع بوده و در مقام جعل حکم مماثل با واقع باشند. که در این صورت اصل را «محرز» یا «تنزیلی» می نامند. اصولی مانند اصل صحت، قاعده فراغ و تجاوز از این قبیل اند. ۲. آن اصول ناظر به واقع نباشد و فقط وظیفه فعلی مکلف را بیان نماید بدون این که آن عمل را به منزله واقع تلقی کند. در این صورت اصل را «غیر محرز» یا «غیر تنزیلی» نامند. اصل براءت، اصل تخیر و... از این گروه هستند.

اصل موضوعی

(۱)

«اصل موضوعی» یا «اصل سببی»، آن اصلی است که هر گاه جریان یابد، موضوع اصل دیگر را از بین می برد. به همین دلیل که چنین اصلی موضوعی یک اصل دیگر را از بین می برد، آن را «موضوعی» یا «سببی» می گویند زیرا سبب منتفی شدن موضوع اصل دیگری می گردد. مثلاً مایعی هست مشکوک به شراب بودن. اصل حلیت می گوید که این مایع حلال است. اما اگر قبلاً می دانستیم که این مایع شراب است و اکنون تردید داریم در شراب بودن آن، استصحاب شراب بودن، مانع از اجرای اصل حلیت می شود؛ به عبارت دیگر با اجرای استصحاب شراب بودن این مایع، شک در شراب بودن که موضوع اصل حلیت است از بین می رود و جایی برای اجرای اصل حلیت باقی نمی ماند، زیرا اجرای استصحاب بقای شراب بودن، ما را تعجباً ملزم می کند که این مایع را خمر بدانیم نه مایع مشکوک و برای اجرای اصل حلیت، شک در شراب بودن لازم است که بعد از جاری شدن استصحاب، شکی باقی نمی ماند. به عنوان «استصحاب سببی» رجوع شود. اصل موضوعی هم در شبهه موضوعی جاری می شود و هم در شبهه حکمی.

اصل نفی

«اصل نفی» را «براءت اصلی» و «اصل براءت» نیز می گویند و به معنای براءت ذمه از

ص: ۱۱۵

تکلیف است در جایی که اصل تکلیف مورد تردید واقع شود و پس از تفحص و جست و جوی لازم، دلیلی بر آن پیدا نشود. به عنوان «اصل برائت» رجوع شود.

اصل وقف

اصل در اشیا، (قبل از ورود شرع) اباحه است یا حظر (منع)؟ هر یک از دو قول طرفدارانی دارد. گروه سومی هستند که معتقدند در هر موردی که حکم شرعی را ندانیم، باید توقف کنیم و نظری ندهیم، اگر چه در مقام عمل، یا عامل هستیم و یا ترک کننده. به عنوان «اصل اباحه» و «اصل حظر» رجوع شود. مرحوم شیخ طوسی رحمه الله (۱) از علمای بزرگ شیعه و هم چنین عالمان اخباری از جمله طرفداران «اصل توقف» به شمار می روند.

اصول فقهاتی

«اصل فقهاتی» یا «اصل عملی» و یا «دلیل فقهاتی» در مقابل «اصل اجتهادی» یا «دلیلی اجتهادی» قرار دارد و عبارت است از اصلی که برای مکلف شاک جعل حکم ظاهری می کند تا در مقام عمل او را از حیرت و سرگردانی نجات دهد. به عنوان «اصل عملی» رجوع شود.

اصول فقه

(۲)

«اصول فقه» به دو اعتبار تعریف می شود: ۱. به اعتبار دو کلمه «اصول» و «فقه» که در این اعتبار، هر کدام از دو کلمه جداگانه معنی می شوند. ۲. به اعتبار مرکب و علم بودن عبارت «اصول فقه» و کاربرد مجموع دو کلمه به عنوان اسمی برای بیان و تعریف یک معنای اصطلاحی. تعریف مستقل دو کلمه «اصول» و «فقه» را در عناوین مربوط بیابید.

- تعریف علم اصول فقه به اعتبار دوم: تعبیرات مختلفی در تعریف این علم بیان شده است. مرحوم آخوند خراسانی رحمه الله می گوید: اصول فقه، صنعتی است که به وسیله

ص: ۱۱۶

۱- (۱). العده: ۷۴۲/۲.

۲- (۲). الکفایه: ۹/۱؛ الفصول: ۹؛ تمهید القواعد: ۳۲؛ اصول الفقه مظفر: ۵/۱؛ الاصول العامه: ۴۱؛ علم اصول الفقه: ۱۵؛ المعالم الجدیده: ۱۳؛ المستصفی: ۹/۱؛ ارشاد الفحول: ۳؛ الاحکام آمدی: ۷/۱.

آن قواعدی که ممکن است در طریق استنباط احکام واقع شوند، یا در مقام عمل منتهی به احکام شوند، شناخته می شوند (۱). مرحوم مظفر رحمه الله می گوید: علم اصول فقه، علمی است که در آن از قواعدی بحث می شود که نتیجه آنها در طریق استنباط حکم شرعی قرار می گیرد. (۲) مثلاً وجوب نماز از آیه شریفه ۷۲ سوره انعام وَ أَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ و آیه ۱۰۳ سوره نساء إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا استفاده می شود. ولی دلالت آیه اول بر ظهور صیغه امر (اقیموا) در وجوب، و حجیت ظاهر قرآن و صحّت استدلال به ظاهر قرآن متوقف است. این ظهور و حجیت آن و صحّت استدلال، در علم اصول فقه ثابت می شود.

-موضوع اصول فقه: موضوع هر علم، چیزی است که در آن علم از عوارض ذاتی آن بحث می شود مانند شکل و عدد که موضوع علم ریاضی هستند؛ یا بدن انسان از حیث صحّت و مرض که موضوع علم طبّ است. در تعیین موضوع علم اصول اختلاف است؛ در حالی که برخی موضوع علم اصول را نفس ادله چهارگانه یعنی کتاب، سنت، اجماع و عقل می دانند و برخی دیگر این چهار منبع را به اعتبار این که دلیل اند و به وصف دلالت موضوع علم اصول می دانند و به عبارت دیگر: موضوع را ادله می دانند و معتقدند که ادله منحصر در همین چهار مورد است، گروه دیگر مانند مرحوم مظفر رحمه الله معتقدند که علم اصول موضوع خاصی ندارد، بلکه هر چیزی که در طریق استنباط حکم شرعی قرار گیرد موضوع علم اصول است. ایشان معتقد است: لازم نیست ما ملزم شویم که هر علمی باید موضوع مشخصی داشته باشد. (۳) مرحوم شهید صدر رحمه الله معتقد است که موضوع علم اصول عناصر مشترکی است که در طریق استنباط عملی قرار دارند. (۴)

-فایده علم اصول: از آن چه گفته شد معلوم می شود که فایده علم اصول، یاری جستن جهت استنباط احکام از ادله آنها است.

ص: ۱۱۷

۱- (۱). الکفایه: ۹/۱.

۲- (۲). اصول الفقه مظفر: ۵/۱.

۳- (۳). اصول الفقه مظفر: ۶/۱.

۴- (۴). المعالم الجدیده: ۱۳.

-تقسیم مباحث علم اصول: مرحوم مظفر رحمه الله مباحث علم اصول را به چهار قسمت تقسیم کرده است. ۱. مباحث الفاظ: در این قسمت از مدلول و ظاهر الفاظ به صورت کلی بحث می شود؛ مانند بحث از ظهور صیغه «افعل» در وجوب و ظهور نهی در حرمت. ۲. مباحث عقلی: در مباحث عقلی از لوازم احکام بحث می شود، اگرچه این احکام مدلول لفظ هم نباشند؛ مانند بحث مقدمه واجب و ملازمه بین حکم عقل و شرع و... ۳. مباحث حجّت: در این بخش، از حجیت و دلالت بحث می شود؛ مانند بحث از حجیت خبر واحد و حجیت ظواهر قرآن و اجماع و عقل... ۴. مباحث اصول عملی: در این قسمت از مرجعی بحث می شود که مجتهد در صورت فقدان دلیل اجتهادی به آن رجوع می کند؛ مانند بحث از اصل برائت، احتیاط و استصحاب. (۱)

طریق شناخت حقایق اصولی: یکی از مقدمات استنباط و شناخت مسایل فقهی، علم اصول فقه است، ولی راه شناخت خود این مسایل اصولی چیست؟

علمای علم اصول، در اثبات مسایل اصولی بر کتاب، سنت، عقل، اجماع، تبادر اهل عرف، قول لغوی، بنای عقلا و سیره مسلمانان، البته با رعایت شرایط معتبر در هر کدام، تکیه می کنند. اینها راه های شناخت مسایل اصولی هستند. (۲)

اصول مؤمنه

(۳)

اصول عملی مانند اصل برائت، اصل حلیت، اصل طهارت و... که اجرای آنها باعث نفی تکلیف می شود را «اصول مؤمنه» گویند. علت نام گذاری این اصول به «مؤمنه» این است که احتمال تکلیف، مساوی با احتمال عقوبت است. اما هر گاه شرایط اجرای هر یک از این اصول فراهم بود، با اجرای آن اصل که منجر به نفی تکلیف احتمالی می شود، مکلف از حیث عقاب احتمالی در امان خواهد بود.

ص: ۱۱۸

۱- (۱). اصول الفقه مظفر: ۶/۱.

۲- (۲). علم اصول الفقه: ۱۸.

۳- (۳). المعجم الاصولی: ۲۷۸/۱.

«اضطرار» بر دو معنی اطلاق می شود. ۱. اضطرار به معنی ضرورتی که فاقد تمام مراتب اراده باشد مانند ناچاری های تکوینی. مثلاً. اگر چیزی از بلندی به پایین پرتاب شود، افتادن آن به پایین، اجتناب ناپذیر و ضروری است. در این مثال، اگر چه مقدمه عمل (انداختن) اختیاری است، ولی نتیجه آن (سقوط کردن) غیر اختیاری و ضروری است. معمولاً در قاعده «اضطرار به سوء اختیار، با اختیار منافات ندارد» همین معنی مورد نظر است.

۲. اضطرار به معنای انجام دادن یا ترک یک عمل، علی رغم میل باطنی و با وجود عدم رضایت، ولی با اراده، به منظور دست یابی به هدفی خاص. مثلاً. خوردن داروی تلخ و تزریق آمپول، اگر چه همراه با میل باطنی و رضایت نیست، اما بیمار با هدف پیش گیری از بیماری و یا به دست آوردن سلامت خود، با اراده و اختیار انجام می دهد. مقصود از اضطرار در آیه شریفه *فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصِهِ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ*. ۲ و حدیث نبوی که می فرمایند: «نه چیز از امت من برداشته شده است... و عملی که به آن اضطرار پیدا کردند.» (۲) همین معنی دوم است.

استعمال لفظ در معنی، به تنهایی نمی تواند دلیل بر حقیقت بودن آن استعمال و منتفی بودن استعمال مجازی باشد. برای تشخیص معنای حقیقی از معنای مجازی معیارهایی مشخص شده است که یکی از آنها «اَطْرَاد» است. بنابراین اَطْرَاد، علامت حقیقت و عدم اَطْرَاد، علامت مجاز است. «اَطْرَاد» یعنی چه؟ اَطْرَاد در لغت به معنی پیوستگی؛ پشت سر هم، عمومی و کلی است و در اصطلاح عبارت است از: ۱. صحیح بودن استعمال لفظ در تمام افراد یک معنای کلی به گونه ای که آن معنی کلی مجوز و مصحح استعمال لفظ در افراد و مصادیق باشد. مانند استعمال لفظ «دانشمند» برای عالمان

۱- (۱). همان.

۲- (۳). من لایحضره الفقیه: ۱/ حدیث ۱۳۲.

۳- (۴). المعجم الاصولی: ۱/ ۲۸۲.

رشته های گوناگون. وقتی لفظ دانشمند را بتوان در مورد عالم رشته فیزیک، شیمی، ریاضی، فلسفه، فقه، اصول و... به کار برد، نتیجه می گیریم که این لفظ در این معنا حقیقت است زیرا در تمام افراد و مصادیق آن معنی کلی (داشتن مرتبه بالایی از دانش) استعمال می شود. ۲. صحیح بودن استعمال یک لفظ معین در یک معنای خاص در تمام موارد و حالت ها، علی رغم تفاوت احکام و محمولات آن. مثلاً از کلمه «ماه» در جمالت: ماه طلوع کرد؛ ماه غروب کرد؛ ماه نورانی است؛ خداوند ماه را آفرید و...، یک معنی فهمیده می شود، اگر چه محمول جمالت و احکام مربوط به ماه در هر جمله متفاوت است. از این وحدت معنی مفهوم از کلمه ماه می توان نتیجه گرفت که استعمال کلمه «ماه» در این سیاره معین، به صورت حقیقت است.

اطلاق

اشاره

(۱)

«اطلاق» در لغت یعنی رها و شایع و در مقابل تقييد است. در اصطلاح نیز همین معنای لغوی اطلاق به کار می رود. اطلاق و تقييد دو صفت نسبی معنا هستند که به اعتبار اتحاد لفظ و معنی به لفظ نسبت داده می شوند. نسبی بودن آنها به این علت است که لفظ ممکن است از جهتی مطلق و از جهت دیگر مقید باشد؛ مثلاً هر گاه لفظ «بنده» را به قید ایمان به کار ببریم، از جهت ایمان مقید است ولی از جهت زن یا مرد بودن، سفید پوست و سیاه پوست بودن، عالم و غیر عالم بودن و سایر خصوصیات، مطلق است.

-تلازم و تقابل اطلاق و تقييد: تقابل بین اطلاق و تقييد از باب تقابل ملکه و عدم ملکه است زیرا اطلاق، یعنی عدم تقييد در چیزی که شأن آن تقييد است. پس امکان و عدم امکان اطلاق، تابع تقييد است، یعنی هر کجا تقييد ممکن باشد، اطلاق ممکن است و هر کجا تقييد ممکن نباشد، اطلاق نیز ممکن نخواهد بود. به عبارت دیگر: در جایی می توان گفت اطلاق وجود دارد که قابل قید خوردن باشد ولی قید نخورده باشد؛ ولی اگر جایی اصلاً قابل قید خوردن نیست، نمی توان گفت مطلق است یا نیست.

ص: ۱۲۰

۱- (۱). الکفایه: ۳۸۷/۱؛ مطارح الانظار: ۲۱۵؛ فوائد الاصول: ۵۸۵/۱؛ اصول الفقه مظفر: ۱۷۱/۱؛ مناہج الوصول: ۳۱۳/۲؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۱۶۲/۱؛ مبادی اصول الفقه: ۶۶؛ اصطلاحات الاصول: ۲۴۶؛ بدایه الحکمه: ۶۱ و ۱۱۲.

-اطلاق در جملات: اطلاق اختصاص به الفاظ مفرد مانند اسم جنس و علم جنس و نکره ندارد، بلکه در جملات نیز اطلاق جریان دارد مانند اطلاق صیغه «افعل» که وجوب عینی، تعیینی و نفسی از آن استفاده می شود، هم چنین اطلاق «جمله شرطیه» که انحصار شرط از آن استفاده می شود. (۱)

-اطلاق به وضع است یا از مقدمات حکمت استفاده می شود؟ در «عَلَم» و در جملات گفته شده که اطلاق از مقدمات حکمت استفاده می شود؛ اما در اسم جنس و امثال آن اختلاف است. برخی گفته اند: اطلاق آنها به وضع است؛ یعنی اطلاق در معنای لفظ اخذ شده و جزء موضوع له است؛ و برخی گفته اند: اطلاق در آنها نیز از مقدمات حکمت استفاده می شود. اگر اطلاق در اسماء اجناس و امثال آن وضعی باشد، در این صورت استعمال لفظ مطلق در مقید مجاز خواهد بود ولی اگر اطلاق از مقدمات حکمت استفاده شود، استعمال لفظ مطلق در مقید نیز حقیقت است.

-الفاظ مطلق: برخی از الفاظی که بر ذات ماهیت بدون هر قیدی، حتی قید اطلاق دلالت می کنند عبارتند از: الف: اسم جنس، مانند سفید، سیاه و انسان که هر کدام لفظی است وضع شده برای ذات مهمل از هر قیدی. ب: علم جنس، مثل اسامه و ثعالبه. اسم جنس و عَلَم از دو جهت با یکدیگر فرق می کنند. ۱. اسم جنس نکره است، به خلاف علم جنس که معرفه لفظی است ولی از حیث معنا معرفه نیست. ۲. اسم جنس وضع شده است برای ذات معنی مهمل از هر قیدی؛ اما علم جنس وضع شده است برای ذات معنی در حالی که آن معنی متمایز از غیر است، ولی تمایز قید نیست. (۲) ج: نکره، که لفظی مفرد و فی الجملة مبهم است؛ مانند رجل و کتاب. د: مفردی که «ال» غیر زاید بر سر آن آمده باشد؛ مانند الرجل و الكتاب. (۳)

-اقسام اطلاق: اطلاق یا در حکم است، یا در موضوع حکم و یا در متعلق موضوع. مثلاً در جمله: «یجب اکرام العالم». هم وجوب (حکم) مطلق است و هم فعل اکرام

ص: ۱۲۱

۱- (۱). اصول الفقه: ۱/۱۵۸.

۲- (۲). تهذیب الاصول سبزواری: ۱/۱۵۳.

۳- (۳). خواه عهدی باشد، خواه جنسی و خواه استغراقی. البته این مبنای مرحوم سبزواری رحمه الله است؛ ولی برخی دیگر معتقدند که تنها «ال» جنس افاده اطلاق می کند.

(موضوع). یعنی این اکرام، مقید به علنی یا سری بودن و امثال اینها نیست؛ و هم عالم (متعلق) مطلق است.

-مقدمات حکمت: الفاظ برای ذات معنی، بدون هر گونه قید، حتی قید اطلاق وضع شده اند. بنابراین، اگر بخواهیم لفظی را بر معنای مطلق حمل کنیم، باید شروطی محقق شوند تا حمل لفظ بر معنای مطلق صحیح بوده و حکم شامل تمام افراد و مصادیق شود. این شروط را «مقدمات حکمت» گویند. مقدمات حکمت با وجود و تحقق خود، موجب تحقق قرینه عامی می شوند که کلام را، فی نفسه ظاهر در اطلاق می نمایند. در تعداد مقدمات حکمت اختلاف است؛ در حالی که برخی اصولیین آنها را چهار مقدمه و برخی سه مقدمه را دانسته اند، مرحوم بروجردی رحمه الله تنها یک مقدمه را برای استفاده اطلاق کافی می داند. (۱) آن چه مورد توافق اکثر قریب به اتفاق علمای اصولی است، دو مقدمه می باشد. ۱. متکلم در مقام بیان باشد. یعنی نه در مقام اهمال باشد و نه در مقام اجمال. ۲. قرینه متصل یا منفصلی بر تقیید نباشد. به عنوان «مقدمات حکمت» رجوع شود.

-حمل مطلق بر مقید: اگر در عبارت های مربوط به احکام شرعی، مطلق و مقیدی وارد شود که با یکدیگر منافات داشته باشند و وحدت تکلیف هم احراز شود، یعنی معلوم شود که شرع، از بیان مطلق و مقید تنها یک تکلیف می خواهد، در این صورت، مطلق بر مقید حمل می شود. یعنی از اطلاق مطلق دست برداشته و در آن تصرّف کرده و با قید مذکور در مقید، به آن عمل می کنیم. مثلاً: اگر شارع در باب کفّاره قتل بفرماید: اعتق رقبه، و در جایی دیگر در مورد همین کفّاره قتل بفرماید: اعتق رقبه مؤمنه؛ از اطلاق رقبه که هم شامل مؤمن و هم شامل کافر می شود دست برداشته و آن مطلق را حمل بر مقید یعنی بنده مؤمن می کنیم. ولی اگر وحدت مطلوب احراز نشود، یعنی معلوم شود که مطلوب یکی نیست و یا

ص: ۱۲۲

۱- (۱). نهاییه الاصول: ۳۸۴. ایشان تنها مقدمه اول را کافی می داند در حالی که مرحوم آخوند رحمه الله انتفاء قدر متیقن در مقام تخاطب را نیز از جمله مقدمات می داند. برخی اصولیین امکان اطلاق و تقیید را نیز از مقدمات شمرده اند و برخی، عدم انصراف ذهن به برخی از مصادیق و افراد را نیز جزء مقدمات حکمت دانسته اند. اصول الفقه: ۱/۱۶۸. ۱۷۳.

شک کنیم که مطلوب واحد است یا نه، نمی توانیم مطلق را بر مقید حمل کنیم، بلکه باید به مقتضای هر کدام جداگانه عمل نمود.

-مطلق و عام: بسیاری از احکام عام در مطلق نیز جریان دارند و تفاوتی بین آنها نیست مانند «اجمال عام»، «لزوم تفحص»، «صحت و عدم صحت تمسک به عام در شبهه مصداقیه» و....

-تفاوت مطلق و عام: مطلق و عام از حیث نتیجه، یعنی شمول حکم به جمیع افراد موضوع، تفاوتی ندارند، ولی در دلالت بر این شمول متفاوت هستند. دلالت عام بر شمول، با الفاظی مانند لفظ کل، جمیع و... محقق می شود، ولی دلالت مطلق بر شمول، از جریان مقدمات حکمت استفاده می شود. (۱) حضرت امام خمینی رحمه الله معتقدند که تفاوت مطلق و عام در این است که موضوع حکم در مطلق، نفس طبیعت بدون قید است ولی در عام، افراد طبیعت موضوع حکم هستند. (۲) به عنوان «مطلق و مقید» رجوع شود.

اطلاق بدلی

«اطلاق بدلی» در جایی است که خواسته مولا صرف وجود و ایجاد طبیعت باشد، اما از آن جا که ایجاد طبیعت حکم در قالب ایجاد یکی از افراد آن طبیعت ممکن است، امثال و ایجاد یکی از افراد به صورت بدل، باعث تحقق امثال حکم خواهد بود. یعنی دست مکلف باز است و می تواند هر کدام از افراد را امثال نماید. مثلاً اگر مولا بگوید: بنده ای آزاد کن. مکلف با آزاد کردن یک بنده اعم از مرد یا زن، کوچک یا بزرگ، مسلمان یا غیر مسلمان، سیاه پوست یا سفیدپوست و... تکلیف را امثال نموده است.

اطلاق شمولی

مقصود از «اطلاق شمولی»، شمول حکم نسبت به تمام افراد و مصادیق طبیعت در همه حالات است. به عبارت دیگر: در اطلاق شمولی، حکم به تعداد افراد و حالت های طبیعت منحل می شود و تنها وقتی فرمان مولا انجام شده است که همه افراد آن طبیعت

ص: ۱۲۳

۱- (۱). مبادی اصول الفقه: ۶۶.

۲- (۲). مناهج الوصول: ۲۳۲/۲؛ مرحوم شهید ثانی نیز همین نظر را دارند. تمهید القواعد: ۲۲۲.

در وضعیت های گوناگون امتثال شده باشند؛ به خلاف اطلاق بدلی که صرف وجود آن طبیعت مورد نظر بود و با امتثال یک فرد از آن طبیعت، امر مولا امتثال می شد. مثلاً وقتی مولا بگوید: ظلم نکن. این فرمان مولا زمانی امتثال شده که مکلف در هیچ حالتی و نسبت به هیچ کس ظلم نکند، ولی اگر یک مورد هم مرتکب ظلم شود، با فرمان مولا مخالفت کرده است.

اطمینان

«اطمینان» در لغت یعنی آرامش و سکون بعد از تشویش. [\(۱\)](#) اطمینان حالتی است نفسانی که پس از برطرف شدن تشویش و نگرانی حاصل می شود. توضیح: در امور عادی یا شرعی، احکام جزئی یا موضوعاتی برای انسان پیش می آید که هر چند از نظر عقل صحّت یا ترجیح یک طرف ثابت است، یعنی مقدمات برای رسیدن به نتیجه درست و تمام است، اما در ابتدا نوعی تردید و تشویش موهوم نسبت به این ادراکات ایجاد می شود تا این که آن مدرکات به حالت ثبات و دوام در نفس برسند و تشویش و نگرانی موهوم برطرف شده و سکون و آرامش حاصل شود. این سکون و آرامش بعد از تشویش «اطمینان» نام دارد. [\(۲\)](#) اطمینان، علمی است عادی که می تواند ملاک عمل باشد. برخی اصولیین معتقدند که ظنّ اطمینانی معتبر است. مرحوم شیخ انصاری رحمه الله می گوید: «من فکر نمی کنم تعداد ظنون اطمینانی که از روایات و سایر امارات حاصل می شود، کمتر از اخباری باشد که صحّت آنها مستند به دو نفر عادل از رجال حدیث است و شاید این ظنون اطمینانی بیشتر هم باشند. [\(۳\)](#)

اعتبار

[\(۴\)](#)

اموری که انسان تصوّر می کند یا اصیل هستند و یا غیر اصیل.

ص: ۱۲۴

۱- (۱). المفردات: ماده طعن.

۲- (۲). المیزان: ۱/ذیل آیه ۲۶۰ سوره بقره.

۳- (۳). الزّسائل: ۱۵۳.

۴- (۴). الاصول العامّة: ۶۹؛ اصطلاحات الاصول: ۸۵؛ شرح مصطلحات فلسفی: ۱۵۷.

-امور متصوّر اصیل: (مقصود از امور، مفاهیم است). امور اصیل عبارتند از آن چه در عالم خارج تحقّق عینی دارند و معلول علّت های خاص تکوینی می باشند و تنها با انشای لفظی و قصد و اراده محقّق نمی شوند بلکه باید علّت های خاص آنها موجود باشند، مانند تمام موجوداتی که در عالم مشاهده می کنیم. این قسم همان مفهوم حقیقی است و در علم اصول نیز هرگاه مفهوم حقیقی اطلاق شود، مراد همین معنی است.

-امور متصوّر غیر اصیل: امور غیر اصیل دو گونه اند: ۱. اعتباری (انشائی). اعتبار، اصطلاحات چهارگانه ای دارد که در فلسفه، منطق و اصول به کار می رود. ۱. مفاهیم اعتباری، برخلاف مفاهیم حقیقی، مفاهیمی غیر ماهوی هستند، و این قابلیت را ندارند که هم در ذهن بیابند و هم در خارج موجود شوند. در این مفاهیم، میان مفهوم و مصداق عینیت برقرار نیست، و حملشان بر مصداقشان به صورت حمل ماهیت بر افرادش نیست که یک مطالبقت ذاتی بینشان برقرار باشد و از طریق مفهوم بتوان به حقیقت مصداق راه یافت. این دسته از مفاهیم را «معقولات ثانوی» نیز می نامند که خود بر دو دسته اند: الف: مفاهیمی که حیثیت مصداقشان حیثیت در خارج بودن و منشأ آثار خارجی بودن است مانند: وحدت، فعلیت و وجوب که این امور هرگز بعینه در ذهن وارد نمی شوند. این دسته از مفاهیم را «معقولات ثانوی فلسفی» نیز می نامند. ب: مفاهیمی که حیثیت مصداقشان، بودن در ذهن است و در خارج تحقّق نمی یابند مانند مفهوم قضیه، حجّت و معرّف. این مفاهیم را «معقولات ثانوی منطقی» گویند. ۲. اعتبار در مقابل اصالت. یعنی: اعتباری چیزی است که تحقّق و منشأ اثر بودن آن بالعرض است، در برابر اصیل که تحقّق و منشأ اثر بودن آن بالذات است. ۳. اعتباری به معنای آن چه که وجود مستقل و فی نفسه ندارد بلکه وجودش یک وجود ربطی و وجود در غیر است مانند تمام نسبت ها و روابط. ۴. مفاهیمی که صرفاً برای دست یابی به اهداف و اغراض عملی در زندگی انسان، بر یک سری موضوعات خاص حمل و بر آنها تطبیق می شوند، مثلاً اگر مفهوم «رأس» بر سر انسان یا حیوان که از مصداق حقیقی آن است اطلاق شود، یک مفهوم حقیقی است، اما اگر بر یک فرد از انسان، به عنوان علامت و نشانه برای یک سری اعتبارات و قراردادهای دیگر مانند رئیس بودن و تسلط او بر

دیگران مثل تسلط سر بر بدن اطلاق شود، یک مفهوم اعتباری است. این قسم را «انشایی» نیز می گویند.

۲. امور انتزاعی: اموری هستند که وجودشان به وجود منشأ انتزاع آنها است و غیر از این، وجودی ندارند. به عبارت دیگر: همان معنای لغوی انتزاع، یعنی برگرفتن و کندن. انتزاع، به این اعتبار است که این امور از امور دیگری برگرفته و کنده شده اند. بنابراین، وجود آنها وابسته و متعلق و متوقف بر وجود آن منشأ انتزاع است. امور انتزاعی بر دو قسم اند: الف: قسمی که منشأ انتزاع آن در خارج است مانند: فوقیت، تحتیت، بُتوت و... ب: قسمی که منشأ انتزاع آن عالم اعتبار است مانند: سببیت، شرطیت، و مانعیت و....

- معنای اصطلاحی انتزاع در فلسفه: در فلسفه، «انتزاع» به یک عمل خاص ذهنی گفته می شود که ذهن پس از درک چند چیز مشابه و مقایسه آنها، از صفت مشترک بین آنها یک مفهوم کلی می سازد که قابل صدق بر همه افراد است؛ مانند مفهوم انسان که از ملاحظه حسن، حسین، علی، رضا و... انتزاع شده. در فلسفه به این عمل ذهنی «تجرید» نیز می گویند.

- دو نکته: ۱. در امور اعتباری، اعتبار کننده یا شرع است، یا عرف و عقلا. در برخی موارد، نظر شرع و عرف در امر اعتباری یکسان و در برخی موارد مختلف است. مثلاً ملکیت پسر بزرگ تر بر برخی اموال میت مانند شمشیر، غلاف آن، انگشتر، قرآن، جلد آن و لباس مصرف شده میت؛ و ملکیت فقرا و سادات در خمس و زکات، از اعتبارات ابداعی شرع است؛ و اموری مانند ملکیت شراب و خنزیر را عرف و عقلا معتبر می دانند در حالی که شرع آن را معتبر نمی داند. و در موارد بسیاری مانند ملکیت انسان نسبت به مال خود، هم شرع آن را معتبر می داند و هم عرف و عقلا. ۲. سبب جعل و منشأ اعتبار گاهی امری تکوینی است، مانند فوت انسان که منشأ ملکیت ورثه نسبت به اموال اوست و مردن، امری است تکوینی، و گاهی منشأ اعتبار، فعلی از افعال اختیاری است، مانند بیع معاطات و صید حیوانات وحشی که افعالی اختیاری و منشأ انتزاع ملکیت اند؛ و گاهی منشأ اعتبار، فعل غیر اختیاری است مانند قتل غیر عمد که فعلی غیر اختیاری است و موجب ثبوت دیه می شود؛ و گاهی منشأ

اعتبار، صیغه ای از افعال است مانند صیغه امر و نهی و سایر الفاظ که منشأ احکام تکلیفی و وضعی هستند؛ و گاهی منشأ اعتبار، مجرد قصد و اراده است مانند این که شارع بعضی از چیزها را برای مکلفین مباح دانسته، و مانند اباحه تصرف در اموال، با رضایت صاحبان آنها.

اقتضا

(۱)

لفظ «اقتضا» در کلمات اصولیین بر دو معنا استعمال می شود: ۱. به معنای کشف و دلالت. ۲. به معنای علیت و تأثیرگذاری. اگر کلمه اقتضا به لفظ نسبت داده شود تا مدلول آن شناخته شود، به معنی کشف و دلالت است. مثلاً وقتی گفته می شود: آیا امر مقتضی تکرار هست یا خیر، مقصود این است که امر دلالت بر تکرار می کند یا نه؟ اما اگر این کلمه به فعل یا چیزی از امور واقعی نسبت داده شود، به معنی علیت و مؤثر بودن است. مثلاً وقتی گفته می شود: آیا حرمت در عبادت مقتضی فساد هست یا خیر، مقصود این است که آیا حرمت در عبادت، علت فاسد بودن آن عبادت است یا نه؟

اقل و اکثر

اشاره

(۲)

یکی از فروع «اصل احتیاط» مردّد بودن واجب یا حرام مشتبه بین اقل و اکثر است. به عبارت دیگر: واجب یا حرام مشتبه، گاهی مردّد بین دو امر متباین است و گاهی مردّد بین دو چیزی است که یکی اقل و یکی اکثر است.

اقسام اقل و اکثر: الف) اقل و اکثر استقلالی: مراد از واجب یا حرام در اقل و اکثر استقلالی این است که اگر در واقع، حکم به اکثر تعلق گرفته باشد و شخص اقل را اتیان یا مخالفت کند، به همان مقدار اقل، امثال یا عصیان تحقق می یابد و تحقق امثال در شبهه و جوبی و عصیان در شبهه تحریمی، متوقف بر امثال یا عصیان اکثر نیست. مثلاً روزه هر روز از روزهای ماه رمضان در صحت و بطلان مستقل است و متوقف بر صحت و بطلان روزه تمام روزهای این ماه نیست. ب) اقل و اکثر ارتباطی:

ص: ۱۲۷

۱- (۱). المعجم الاصولی: ۳۱۱/۱.

۲- (۲). الرسائل: ۲۷۲؛ الکفایه: ۲۲۷/۲؛ فوائد الاصول: ۴/۱۴۳؛ اصطلاحات الاصول: ۶۷؛ علم اصول الفقه: ۳۱۲.

از بیان اقل و اکثر استقلالی، معنای اقل و اکثر ارتباطی روشن شد به این بیان که: اقل و اکثر ارتباطی آن است که اگر در واقع، تکلیف به اکثر تعلق گرفته باشد، امثال یا عصیان اقل بیهوده و فاسد است و ثواب و عقابی بر آن مترتب نمی شود. مثلاً در شبهه وجوبی مکلف می داند که نماز بر او واجب است ولی شک دارد در وجوب نماز با سوره (اکثر) یا نماز بدون سوره (اقل) و یا، در شبهه تحریمی می داند که شارع مقدس ساختن مجسمه موجود دارای روح را نهی و منع کرده، ولی شک دارد که آیا مراد شارع، ساختن تمام مجسمه است، یا ساختن قسمتی از مجسمه هم منهی عنه است؟ به عبارت دیگر: تکلیف در اقل و اکثر استقلالی متعدّد است، ولی در اقل و اکثر ارتباطی، تکلیف واحد است و شک در تعلق این تکلیف واحد به اقل یا اکثر است.

- اقسام تردید واجب یا حرام: شبهه واجب یا حرام در اقل و اکثر چهار صورت دارد: ۱. شبهه وجوبی و تردید بین اقل و اکثر استقلالی. مثلاً شخص می داند نمازهایی از او فوت شده، ولی نمی داند سه روز نماز او فوت شده یا چهار روز؟ ۲. شبهه تحریمی و تردید بین اقل و اکثر استقلالی. مثلاً شخص جنب یا حائض می داند خواندن آیاتی که سجده دارد بر او حرام است، ولی شک دارد بین حرام بودن قرائت تمام آیات سوره و آیه سجده به تنهایی. ۳. شبهه وجوبی و تردید بین اقل و اکثر ارتباطی. مانند شک در تعلق تکلیف به نماز بدون سوره یا نماز با سوره. ۴. شبهه تحریمی و تردید بین اقل و اکثر ارتباطی. مانند شک در تعلق نهی از ساختن مجسمه به ساختن تمام مجسمه یا قسمتی از آن. تنها صورت سوم محل بحث است. در سایر صورت ها اقل اخذ می شود و نسبت به اکثر، براءت جاری می شود. این صورت، خود حالت های گوناگونی دارد زیرا شک در اکثر، یا به صورت شک در جزئیّت مقدار زاید بر اقل است، یا به صورت شک در شرطیت آن مقدار زاید و در هر دو صورت، شک یا ناشی از نبودن نصّ است، یا ناشی از اجمال نصّ، یا ناشی از تعارض نصّ و یا ناشی از اشتباه موضوع خارجی. (۱) در صورت سوم سه قول وجود دارد. ۱. نسبت به

ص: ۱۲۸

تعلق تکلیف به اکثر، براءت عقلی و نقلی جاری می شود. ۲. اگر شک در جزئیت باشد، براءت شرعی نسبت به اکثر جاری می شود. ۳. اصلاً جای براءت نیست، بلکه باید احتیاط نمود و اکثر را اتیان کرد.

اقل و اکثر ارتباطی

به عنوان «اقل و اکثر» رجوع شود.

اقل و اکثر استقلالی

به عنوان «اقل و اکثر» رجوع شود.

اماره

اشاره

(۱)

«اماره» در لغت به معنای نشانه و علامت و در اصطلاح اصولیین عبارت است از آن راه یا راه هایی که برای شخص جاهل به واقع قرار داده شده است. اماره ای که از سوی شارع معتبر دانسته شده، دارای دو ویژگی بارز است: ۱. کاشفیت آن از واقع مانند کاشفیت علم و قطع نیست که کامل باشد بلکه، کشف ناقص می کند. ۲. دلیل قطعی و معتبر شرعی بر جبران آن نقص به صورت تأیید و امضا داشته باشیم؛ خواه اماره در احکام شرعی باشد و خواه در موضوعات خارجی. بنابراین، تمام راه های دست یابی به واقع که در حدّ ظنّ بوده و به مرتبه و مرحله علم نمی رسند، در زمره امارات هستند که عالم اصولی، در صدد تشخیص امارات معتبر از امارات غیر معتبر است. اصولیین، اماره را به این اعتبار که حاکی و کاشف از چیزی است، «حجت» و «دلیل» نیز می گویند هر چند کاشفیت آن ناقص است.

چه فرق است بین اماره و اصل؟ ۱. اماره نظر به واقع دارد و متعلق خود را ثابت می کند ولی اصل، فقط برای شخص مردّد تعیین وظیفه می کند و او را در مقام عمل از حیرت و سرگردانی رها می کند. ۲. اماره در صورت تمکن از علم نیز معتبر است به

ص: ۱۲۹

۱- (۱). الدّریعه: ۲۳/۱؛ العده: ۲۴/۱؛ الوافیه: ۱۶۴؛ الکفایه: ۴۲/۲؛ اصول الفقه مظفر: ۱۲/۲؛ الاصول العامه: ۲۵ و ۴۴۹؛ اصطلاحات الاصول: ۶۹؛ المعجم الاصولی: ۳۱۲/۱؛ کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۲۵۹/۱ و ۷۹۳.

خلاف اصل که تنها در صورت عدم وجود علم و اماره جاری می شود. ۳. در موضوع اصل، شک اخذ شده اما اماره این چنین نیست. ۴. امارات از جمله ادله اجتهادی به شمار می روند ولی اصول، دلیل فقهاتی هستند. ۵. امارات، همه لوازم و آثار شرعی خود را ثابت می کنند ولی با اجرای اصل، تنها آثار شرعی آن ثابت می شود مگر در برخی موارد مانند اثبات آثار اجرای استصحاب در جایی که واسطه و مستصحب، متلازم یک امر ثالث باشند، یا واسطه و مستصحب، لازم و ملزوم باشند و یا جایی که واسطه خفی باشد.

- امارات معتبر شرعی کدامند؟ معروف ترین امارات معتبر شرعی که اکثر یا همه مجتهدین اعتبار آنها در احکام شرعی را پذیرفته اند، «خبر واحدِ راوی عادل یا مورد وثوق» و «شهرت فتوایی» است. (۱)

اماره حکمی

آن اماره ای است که مثبت حکم شرعی است. مثلاً فرض کنیم حکم نماز جمعه در زمان غیبت برای ما نامعلوم باشد و در روایات، خبر واحدی پیدا شد که نماز جمعه در زمان غیبت را واجب دانسته است.

اماره موضوعی

آن اماره ای است که در موضوعات مردّد مورد استفاده قرار می گیرد. مثلاً کتابی در دست کسی هست اما مالکیت او بر این کتاب مورد تردید است. با اجرای قاعده «ید» که از نشانه های مالکیت است، حکم به مالکیت او می شود. یعنی قاعده «ید» اماره و نشانه ای است بر مالک بودن او مگر این که خلاف آن ثابت شود. در این مثال، اماره در یک موضوع جریان یافته است.

امثال

اشاره

«امثال» یعنی فرمان برداری؛ به عبارت دیگر: موافقت خارجی و عملی با دستور مولا را «امثال» گویند.

ص: ۱۳۰

امثال دارای مراتبی است. شیخ انصاری رحمه الله چهار مرتبه برای امثال بیان کرده:

۱. امثال علمی تفصیلی: جایی است که مکلف امر مولا را به صورت تفصیل می داند و آن را کامل انجام می دهد. هم چنین اگر فرمان مولا از طریق امارات و اصول معتبر شرعی ثابت شود، اگر چه مفید علم هم نباشد ولی در عین حال، عمل بر اساس مفاد آن اماره، امثال تفصیلی است. از جمله موارد امثال تفصیلی، عمل افراد غیر مجتهد در احکام شرعی بر اساس فتوای مجتهد است. ۲. امثال علمی اجمالی: اگر مکلف به احتیاط عمل کند، امثال علمی اجمالی است، زیرا مثلاً مکلفی که هم نماز جمعه را خوانده و هم نماز ظهر را، علم پیدا می کند به امثال امر مولا ولی امثال اجمالی است چون نمی داند واقعاً نماز جمعه واجب بوده یا نماز ظهر. ۳. امثال ظنی: هرگاه مکلف چیزی را که گمان دارد مکلف به است انجام دهد، امثال ظنی است. ۴. امثال احتمالی: در جایی است که چیزی مردد بین وجوب و حرمت باشد و مکلف، به یک طرف ملتزم شود؛ و یا در جایی که احتیاط ممکن یا واجب نیست و مکلف برخی از احتمالات مکلف به را تعبداً انجام دهد. این چهار مرحله بر یکدیگر مترتب هستند، یعنی به حکم عقل، در جایی که رتبه اول از امثال ممکن باشد، نمی توان به مرحله دوم اکتفا کرد و همین طور مراتب بعدی، هر کدام مقدم بر مرتبه بعد است. (۱)

امثال احتمالی

اگر چیزی مردد بین وجوب و حرمت باشد و مکلف به یک طرف ملتزم شود؛ و یا در جایی احتیاط ممکن یا واجب نباشد و مکلف برخی از احتمالات را تعبداً انجام دهد، امثال او احتمالی خواهد بود.

امثال ظنی

وقتی است که مکلف چیزی را به گمان مکلف به بودن انجام دهد. به عنوان «امثال» رجوع شود.

ص: ۱۳۱

اگر مکلف به احتیاط عمل کند، «امثال علمی اجمالی» است. به عنوان «امثال» رجوع شود.

وقتی است که مکلف امر مولا را به صورت تفصیل می داند و آن را کامل انجام می دهد. به عنوان «امثال» رجوع شود.

منطقیین می گویند: هرگاه محمولی را به موضوعی نسبت دهیم، بین موضوع و محمول یکی از سه رابطه وجود دارد؛ ۱. رابطه ضروری است. هرگاه رابطه بین موضوع و محمول حتمی و غیر قابل اجتناب باشد، «رابطه ضروری» است مانند رابطه عدد چهار با جفت (زوج) بودن. ۲. رابطه امتناعی است. هرگاه عقل عارض شدن محمول بر موضوع را محال بداند، «رابطه امتناعی» است مانند رابطه بین عدد چهار و فرد بودن. ۳. رابطه امکانی است. هرگاه رابطه بین موضوع و محمول به گونه ای باشد که هم قابل اثبات باشد و هم قابل نفی، یعنی عقل نه از قبول رابطه ابا دارد و نه از قبول عدم رابطه، «رابطه امکانی» است مانند رابطه بین هوا و گرمی. به عنوان «امکان» رجوع شود. فلاسفه معتقدند که بین هر معنا و مفهوم قابل تصوّر و قابل وجود نیز یکی از این سه نوع رابطه وجود دارد. یعنی هر معنا و مفهومی که تصوّر کنیم، رابطه اش با وجود یا ضروری و حتمی و غیر قابل تخلف است، که آن را «واجب الوجود» می نامند مانند ذات باری تعالی؛ و یا رابطه اش با وجود امکانی است، یعنی نه وجود آن ضرورت دارد و نه عدم آن؛ بلکه اگر علت آن محقق شود، موجود می شود و اگر علت آن محقق نشود، ممتنع و معدوم است، این قسم از رابطه را «ممکن الوجود» می نامند. تمام اشیای موجود در عالم، مانند انسان، درخت، حیوان و... از این قبیل اند؛ و یا رابطه آن با وجود، امتناعی است، یعنی محال است موجود شود، که آن را «ممتنع الوجود» می نامند مانند وجود شریک برای خداوند.

-اقسام امتناع: (۱) امتناع ذاتی: امتناع ذاتی در جایی است که وجود برای چیزی ذاتاً محال و عدم برای آن ضروری باشد مانند اجتماع دو نقیض و شریک برای خداوند. ۲. امتناع غیری: این نوع امتناع در جایی است که شیء فی نفسه ممتنع نیست، بلکه از ممکنات است ولی عامل بیرونی وجودش را محال ساخته است مانند نبودن علت یک شیء که وجود آن شیء را محال می سازد. ۳. امتناع بالقیاس: هر گاه یک چیز با چیز دیگر قابل اجتماع نباشد، نسبت به آن چیز امتناع بالقیاس دارد. این نوع امتناع در مقایسه بین دو چیز معلوم می شود، مانند وجود بالا در صورت نبودن پایین که ممتنع است، و عدم وجود بالا در صورت وجود پایین که آن نیز ممتنع است. یعنی اگر بالا را در مقایسه با پایین ملاحظه کنیم، وجودش بدون وجود آن ممتنع است و عدمش نیز با وجود پایین ممتنع است. به عنوان «امکان» رجوع شود. سه اصطلاح امکان، امتناع و وجوب، در بحث ظن، اجتماع امر و نهی، خبر واحد و برخی دیگر از مباحث اصول به کار می روند.

امر

اشاره

(۲)

طرح مباحث الفاظ در علم اصول، برای تشخیص صغرای اصل حجیت ظهور است که از مهم ترین اصول عقلایی است. برخی از مهم ترین مباحث امر عبارت است از: ۱. ماده امر: (ا، م، ر). ماده امر در معانی مختلفی به کار رفته از جمله: شأن، فعل، حال، حادثه، شیء و طلب. (۲) اوامر، جمع «امر» به معنای «طلب» است. معنای عرفی «امر» که در اصطلاح اصولیین نیز به کار می رود عبارت است از برانگیختن با لفظ «افعل» یا الفاظ دیگری که این معنی را برسانند. به عبارت دیگر: طلب انشایی را «امر» گویند که در زبان فارسی معادل «فرمان» است.

ص: ۱۳۳

۱- (۱). شرح مصطلحات فلسفی: ۲۰.

۲- (۲). الدرر المعانی: ۲۷/۱؛ العده: ۱۵۹/۱؛ معارج الاصول: ۶۱؛ المعالم: ۳۹؛ هداية المسترشدين: ۱۳۹؛ الکفایه: ۸۹/۱؛ الفصول: ۶۲؛ تقریرات مجدّد شیرازی: ۵/۲؛ اصول الفقّه مظفر: ۵۷/۱؛ بدایع الافکار: ۱۹۹؛ المحاضرات: ۵/۲؛ اجود التقریرات: ۳۱/۱؛ تهذیب الاصول: ۹۹/۱؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۵۱/۱؛ المحصول: ۳۰/۱؛ اصطلاحات الاصول: ۲۷۵؛ المستصفی: ۲۹۹/۱؛ المحصول رازی: ۱۸۴/۱؛ الاحکام آمدی: ۳۵۶/۱؛ المعتمد: ۳۹/۱؛ ارشاد الفحول: ۹۲؛ جمع الجوامع: ۳۶۶/۱.

۳- (۳). مصباح المنیر؛ مفردات راغب و مقایس: ماده امر.

۲. صیغه امر: صیغه امر نیز در معانی گوناگونی به کار رفته است از جمله: وجوب مثل: [\(۱\)](#) *وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ*؛ استحباب مثل: *فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا*؛ [\(۲\)](#) اباحه مثل: *كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ*؛ [\(۳\)](#) تهدید مثل: *إِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ*؛ [\(۴\)](#) ارشاد مثل: *وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ*. [\(۵\)](#) صاحب کتاب «جمع الجوامع» بیست و شش مورد کاربرد برای صیغه امر بیان کرده. [\(۶\)](#) بعضی از محققین گفته اند: [\(۷\)](#) استعمال در معانی مختلف، از انگیزه های استعمال است. یعنی انگیزه های استعمال مختلف است و اما اصل استعمال صیغه، در بعث (برانگیختن) و تحریک است. اصولیین نیز بنا بر اختلاف دیدگاهی که دارند، معتقدند صیغه امر برای بعث (برانگیختن) و تحریک و ایجاد داعی (انگیزه) به سوی مطلوب، یا نسبت طلبی است و بر بیش از این دلالت نمی کند. ایشان بر این باورند که صیغه امر به اقتضای مقدمات حکمت، یا به حکم عقل، ظهور در طلب حقیقی دارد مگر این که قرینه ای بر ترخیص وجود داشته باشد. مشهور علمای قبل از مرحوم آخوند خراسانی رحمه الله معتقد بوده اند که صیغه امر حقیقت در وجوب است.

۳. اعتبار علو و استعلا: بسیاری از اصولیین معتقدند که برتری و بزرگی در امر شرط است، اگر چه در حال فروتنی چیزی را طلب کند. ولی استعلا در امر، یعنی شخص خود را بزرگ تر و برتر بداند در حالی که بزرگ تر و برتر نیست، را شرط نمی دانند.

۴. مژه و تکرار: در دلالت و عدم دلالت صیغه امر بر مژه یا تکرار اختلاف است. آیا مقصود از مژه و تکرار، دفعه و دفعات است، یا فرد و افراد؟ مرحوم مظفر رحمه الله می گوید: ظاهراً مقصود از مژه و تکرار، دفعه و دفعات است. [\(۸\)](#) این در حالی است که مرحوم آخوند خراسانی رحمه الله می گوید: هر چند لفظ مژه و تکرار،

ص: ۱۳۴

۱- (۱). البقره/۴۳.

۲- (۲). النور/۳۳.

۳- (۳). المؤمنون/۵۱.

۴- (۴). فصلت/۴۰.

۵- (۵). البقره/۲۸۲.

۶- (۶). جمع الجوامع: ۳۷۲/۱.

۷- (۷). الکفایه: ۱۰۲/۱؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۶۲/۱.

۸- (۸). اصول الفقه مظفر: ۷۴/۱.

ظهور در دفعه و دفعات دارد ولی نزاع بین اصولیین در هر دو قسم است. (۱)

چه فرقی بین دفعه و دفعات و بین فرد و افراد وجود دارد؟ مرحوم مظفر رحمه الله می گوید: فرق در این است که دفعه، هم با اتیان یک فرد از طبیعت مطلوب تحقق می یابد و هم با اتیان افراد متعدّد در زمان واحد. (۲) به عبارت دیگر: ملاک در دفعه و دفعات، اتیان مأمور به با حرکت واحد یا حرکات متعدّد است.

چه ثمره ای بر قول به دفعه و دفعات یا فرد و افراد مترتب می شود. اگر مقصود از مرّه، فرد باشد و بگوییم که صیغه امر بر مرّه دلالت می کند، جایز نیست که دو فرد را اتیان نمود، هر چند در ضمن یک دفعه باشد، ولی اگر مقصود از مرّه، دفعه باشد، می توان افراد متعدّد را ضمن یک دفعه اتیان نمود. (۳) در دلالت و عدم دلالت صیغه امر بر مرّه یا تکرار اختلاف است. مشهور اصولیین معتقدند که صیغه امر نه بر مرّه دلالت می کند و نه بر تکرار، یعنی وضع صیغه امر برای مرّه یا تکرار نیست؛ بلکه هر کدام از این امور را باید از دلیل دیگری استفاده نمود.

۵. فور و تراخی: مقصود از «فور» این است که آیا خود صیغه امر، بدون وجود قرینه، بر فور دلالت می کند، یعنی به مجرد آگاهی از امر مولا- باید فوراً مأمور به را امتثال نمود؟ یا این که صیغه امر، بدون وجود قرینه، دلالت بر تراخی می کند، یعنی پس از آگاهی از امر مولا، می توان جواز تأخیر را از صیغه استفاده نمود و امتثال را به تأخیر انداخت. چهار قول بیان شده: اول: صیغه امر برای فور وضع شده است. دوم: صیغه امر برای تراخی وضع شده است. سوم: صیغه امر به صورت مشترک لفظی، هم برای فور وضع شده و هم برای تراخی. چهارم: صیغه امر، نه برای فور وضع شده نه برای تراخی و نه برای اعم از فور و تراخی. (۴) مرحوم سبزواری رحمه الله می گوید: هر چند فوری بودن امتثال امر از مرتکبات ذهنی بوده و نیکوست ولی اطلاق صیغه امر و آسانی دین اسلام اقتضا می کند که تراخی نسبت به زمان در

ص: ۱۳۵

۱- (۱). الکفایه: ۱/۱۱۹.

۲- (۲). اصول الفقه مظفر: ۱/۷۴.

۳- (۳). المحصول سبحانی: ۱/۳۸۸.

۴- (۴). اصول الفقه مظفر: ۱/۷۳.

صیغه امر معتبر باشد. پس صحت تراخی مقتضای تسهیل است و نیکو بودن فوریت، مقتضای ارتکاز و تعیین هر کدام، نیاز به دلیل معتبر دارد. (۱)

۶. تقسیمات امر: امر به مولوی، ارشادی، تعبدی، توصلی (به عنوان «تعبدی و توصلی» رجوع شود)، نفسی، غیری، تعیینی، تخیری، عینی و کفایی تقسیم می شود. برخی از تقسیمات فوق به اعتبار خود امر و برخی به اعتبار مأمور به (واجب) است. توضیح هر کدام را در عنوان مربوط بیابید.

امر ارشادی

«ارشاد» در لغت از ماده «رشد» یعنی هدایت، دلالت و راهنمایی است. مراد از امر و نهی ارشادی این است که غیر از خواص و آثار و منافع و ضررهایی که بر انجام دادن یا ترک فعل مترتب می شوند و ناشی از وجود مصلحت و مفسده در خود فعل یا ترک آن است، اثر دیگری مانند قرب و بُعد و ثواب و عقاب بر امثال یا مخالفت امر و نهی مترتب نمی شود. به عبارت دیگر: امر و نهی ارشادی بعث و زجر صوری هستند که فقط خبر از مصلحت و مفسده فعل می دهند و مکلف را به این مصلحت و مفسده ارشاد می کنند.

وجه اختلاف اوامر و نواهی مولوی و ارشادی: در این که چه چیز باعث اختلاف در این دو قسم امر و نهی شده که در یک قسم قرب و بعد و ثواب و عقاب هست و در قسم دیگر نیست، اختلاف است. برخی گفته اند: ارشاد برای آگاهی بر مصلحت و مفسده دنیایی است. (۲) گفته شده این صحیح نیست، زیرا بسیاری از اوامر و نواهی مولوی نیز متضمن مصلحت و مفسده دنیایی هستند و هم چنین بسیاری از اوامر و نواهی ارشادی متضمن مصلحت و مفسده اخروی. جمعی از دانشمندان هم گفته اند: امر و نهی مولوی به اعتبار مصلحتی است که به امر کننده و نهی کننده بر می گردد و امر و نهی ارشادی به اعتبار مصلحتی است که به مکلف بر می گردد. به این مطلب نیز اشکال شده که: هر چند در اوامر و نواهی ارشادی چنین است، ولی در اوامر و نواهی مولوی چنین نیست و مصلحت در

ص: ۱۳۶

۱- (۱). تهذیب الاصول: ۶۵/۱.

۲- (۲). المستصفی: ۳۰۳/۱.

این گونه اوامر و نواهی به خداوند بر نمی گردد و الاّ اگر ملاک این باشد، پس باید تمام اوامر و نواهی ارشادی باشند و نادرست بودن این مطلب واضح است.

بعضی از اصولیین معتقدند اختلاف امر و نهی مولوی و ارشادی در این است که در قسم ارشادی، طلب، ناشی از اقتضای نفس آمر نیست بلکه غرض امر کننده فقط ارشاد مکلف است به مصلحت و مفسده موجود در فعل یا ترک و به همین علت امتثال و مخالفت در این قسم موجب قرب و بعد و ثواب و عقاب نیست بلکه ثواب و عقاب تنها بر خود فعل یا ترک مترتب می شود که حکم عقل یا حکم دیگری از شرع، بدون وجود این امر یا نهی ارشادی هم بر آن دلالت می کند. ولی در اوامر و نواهی مولوی، طلب، ناشی از اقتضای نفس آمر است و امر و نهی او ناشی از حبّ و بغض وی نسبت به فعل یا ترک است و به همین خاطر امتثال و مخالفت در واقع، موافقت و مخالفت با امر و نهی و خواسته مولا است و بر همین اساس موجب ثواب و عقاب می شود. (۱)

امر بعد از حَظَر

اگر بعد از منع یا توهم منع، امری وارد شود، آن امر دلالت بر وجوب می کند یا بر استحباب یا بر اباحه، یا بر ترخیص، یا بر حکم قبل از منع و توهم منع و یا مجمل است و بر هیچ کدام از این احکام دلالت نمی کند و باید توقف کرد؟ هر کدام از این احتمالات را عدّه ای از اصولیین برگزیده اند. مثلاً پزشک به بیمار می گوید: انار ترش نخور. پس از مدّتی پزشک به بیمار می گوید: انار ترش بخور؛ یا این که بیمار خیال می کرد انار ترش نباید بخورد، ولی وقتی نزد پزشک آمد پزشک به او گفت: انار ترش بخور. در صورت اول، امر بعد از منع است و در صورت دوم، امر بعد از توهم منع است. مشهور میان اصولیین این است که امر بعد از منع یا توهم منع، تنها بر ترخیص دلالت می کند.

امر به امر

(۲)

اگر مولا به مکلف فرمان دهد که او به مکلف دیگری فرمان دهد تا عملی را انجام دهد،

ص: ۱۳۷

۱- (۱). تقریرات مجدد شیرازی: ۲۰/۲؛ بدایع الفکار: ۲۱۲.

۲- (۲). المعجم الاصولی: ۳۳۸/۱.

آیا امثال امر دوّم بر مکلف دوّم لازم است به گونه ای که اگر انجام نداد مورد مؤاخذه و عقوبت قرار گیرد یا خیر؟ به عبارت دیگر: آیا متعلّق امر دوّم نیز مطلوب مولا است همان گونه که متعلّق امر اوّل مطلوب اوست؟ مثلاً خداوند فرموده: «به خانواده ات فرمان بده نماز به جای آورند.» (۱) آیا از این جمله لزوم نماز گذاردن خانواده پیامبر صلی الله علیه و آله استفاده می شود یا خیر؟ سه قول است: ۱. مأموّریّه دوّم مطلوب مولا نیست زیرا ممکن است مولا تنها امثال امر اوّل را خواسته باشد. ۲. متعلّق امر دوّم مطلقاً مطلوب مولا است حتی اگر مکلف اوّل فرمان مولا را امثال نکند و به مکلف دوّم فرمان ندهد. بلی! اگر مکلف اوّل فرمان مولا را امثال نکند و مکلف دوّم از خواسته مولا مطلع نشود، مؤاخذه و عقوبتی نخواهد داشت. ۳. در صورتی متعلّق امر دوّم مطلوب مولا است که مکلف اوّل فرمان مولا را امثال نماید.

- ثمره این بحث چیست؟ یکی از ثمرات مهم این بحث، مشروعیت عبادت های فرزندان است که هنوز به حدّ تکلیف نرسیده اند. در روایات فراوانی از معصومین علیهم السلام فرمان داده شده که فرزندان را به نماز گزاردن و روزه گرفتن و سایر عبادات وادارند.

امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ آن هست یا خیر؟

(۲)

در علم اصول بحثی تحت عنوان «ضدّ» مطرح می شود. مراد از «ضدّ» در اصطلاح اصولیین مطلق معاند و منافی است؛ خواه وجودی باشد؛ خواه عدمی. بر همین اساس، ضدّ را به «ضدّ عام» یعنی امر عدمی و «ضدّ خاص» یعنی امر وجودی تقسیم کرده اند. مقصود اصولیین این است که اگر مولا به چیزی امر کرد، با این امر، نهی شرعی از ترک آن فعل یا کارهایی که مخالف و معاند با آن فعل هستند نیز ثابت می شود یا نه؟

- ثمره و نتیجه ثبوت یا عدم ثبوت نهی از ضدّ: اگر نهی شرعی ثابت شود، در صورتی که ضدّ خاص از امور عبادی باشد، چون این امر عبادی متعلّق نهی قرار گرفته

ص: ۱۳۸

۱- (۱). وَ أَمْرُ أَهْلِكَ بِالصَّلَاةِ طه/۱۳۲.

۲- (۲). الدَّرِيْعَةُ: ۸۵/۱؛ الْعَدَّةُ: ۱۹۶/۱؛ الْمَعَالِمُ: ۶۲؛ مَطَارِحُ الْأَنْظَارِ: ۱۰۳؛ الْكُفَايَةُ: ۲۰۵/۱؛ الْفُصُولُ: ۹۱؛ نَهَايَةُ الْأَصُولِ: ۲۰۶؛ أَصُولُ الْفِقْهِ مَظْفَرٌ: ۲۹۴/۱؛ عَنَايَةُ الْأَصُولِ: ۴۱۵/۱؛ الْمَحَاضِرَاتُ: ۵/۳؛ عِلْمُ أَصُولِ الْفِقْهِ: ۱۱۱؛ الْمُسْتَصْفَى: ۹۶/۱.

است و قصد قربت در آن وجود ندارد، پس باطل است. ولی اگر نهی شرعی ثابت نشود، عبادت صحیح است. مثلاً: انسان می خواهد نماز بخواند، در همین حال طلبکار آمده و طلب خود را که وقت آن رسیده است می خواهد. یا این که انسان وارد مسجد شد و دید جایی از مسجد نجس است. در این صورت او وظیفه دارد آن نجاست را بر طرف کند و محل نجس را تطهیر نماید. حال اگر این شخص نسبت به پرداخت بدهی خود و یا تطهیر مسجد اقدام ننمود و شروع کرد به خواندن نماز، آیا نماز او صحیح است یا نه؟ البته مقصود جایی است که مکلف نتواند هر دو تکلیف را با هم انجام دهد، مثل این که در حال نماز دست در جیب خود کند و بدهی خود را پردازد. اقوال مختلف است، برخی معتقدند که امر به شیء، نهی از مطلق ضد است؛ برخی معتقدند که امر به شیء، نهی از ضد عام آن است؛ و برخی معتقدند که امر به شیء، اصلاً مقتضی نهی از ضد آن نیست. (۱)

-ضد عام: مرحوم مظفر رحمه الله می گوید: اختلاف در اصل اقتضا و عدم اقتضا نیست، بلکه ظاهراً همه علما اتفاق دارند بر این که امر به شیء، مقتضی نهی از ضد عام هست و اما اختلاف در کیفیت این اقتضا است؛ برخی معتقدند که امر به شیء، عین نهی از ضد عام آن است و بنابراین، دلالت امر بر نهی از ضد عام، دلالت مطابقی است؛ برخی دیگر معتقدند که امر، به دو جزء منحل می شود، طلب شیء و منع از ترک؛ بنابراین، دلالت امر بر نهی از ضد عام، دلالت تضمینی خواهد بود؛ و گروهی نیز معتقدند که دلالت امر بر نهی از ضد عام، دلالت التزامی است؛ جمع دیگری بر این باورند که دلالت امر بر نهی از ضد عام، عقلی است. حق این است که امر به شیء، به هیچ نحوی مقتضی نهی از ضد آن نیست، یعنی مقتضای امر، نهی مولوی از ترک ضد آن نیست، زیرا وجوب، یک معنای بسیط است و آن لزوم فعل است؛ البته لازمه واجب بودن شیء، منع از ترک است اما این منع از ترک، یک منع و نهی مولوی شرعی نیست، بلکه یک منع عقلی است که تابع آن امر است. در نتیجه، اگر مقصود از عنوان این است که نفس امر به شیء مانع از ترک آن است، این مسلم است و مقتضای وجوب است، ولی

ص: ۱۳۹

اگر مقصود ایشان نهی مولوی از ترک فعل است، چنین چیزی غیر مسلم و بدون دلیل و بلکه ممتنع است.

-ضد خاص: در ضد خاص دو نظریه وجود دارد: ۱. قول به عدم دلالت امر به شیء بر نهی از ضد خاص. بیشتر اصولیین طرفدار این قول هستند. ۲. قول به دلالت طرفداران این قول دو راه را برای اثبات مدعی خود برگزیده اند: الف: راه ملازمه بین امر به شیء و نهی از ضد وجودی آن. ایشان می گویند: انجام دادن فعل مأوربه، ملازم است با ترک ضد آن. مثلاً خواندن نماز، ملازم است با نخوابیدن، نخوردن و هر عمل دیگری که ضد نماز خواندن باشد. بنا بر این چون به نماز امر شده است، نماز واجب است و گویا در وقت مخصوص نماز، مولا گفته است: غذا نخور، خواب و سایر کارهایی را که ملازم با نماز هستند انجام نده. پس تمام این امور که ملازم با نماز هستند، منهی عنه هستند. ب: راه مقدمه. می گویند: ترک ضد خاص، مقدمه انجام مأوربه است؛ مقدمه واجب نیز واجب است، پس ترک همه افعال معارض و منافی مأوربه واجب و انجام دادن آنها منهی عنه است. به عبارت دیگر: ترک خوابیدن یا غذا خوردن، مقدمه نماز خواندن است. مقدمه واجب واجب است. پس ترک ضد خاص واجب است. (۱)

امر تخیری

به عنوان «واجب تخیری» رجوع شود.

امر تعبیدی

هر گاه قصد قربت در تحقق امثال شرط باشد، آن را «تعبیدی» گویند. مانند نماز، روزه و سایر عبادت هایی که قصد قربت در انجام دادن آنها شرط است.

امر تعیینی

هر گاه امر به فعلی به خصوص تعلق گیرد و چیزی را بعینه طلب کند، آن را «تعیینی» گویند. مانند امر به نماز، روزه ماه مبارک رمضان و....

ص: ۱۴۰

امر توصلی

هرگاه قصد از انشای امر، فقط تحقق فعل بوده و قصد قربت در آن شرط نباشد، آن را «توصیلی» گویند. مانند امر به دفن میت مسلمان و نجات دادن غریق.

امر ثانوی اضطراری

به عنوان «اجزاء» رجوع شود.

امر ثانوی ظاهری

به عنوان «اجزاء» رجوع شود.

امر عینی

به عنوان «واجب عینی» رجوع شود.

امر غیری

امری است که به فعلی تعلق می گیرد تا مکلف با انجام دادن آن به واجب دیگری برسد. مانند امر به وضو برای به جا آوردن نماز.

امر کفایی

به عنوان «واجب کفایی» رجوع شود.

امر مولوی

امری است که امثال آن موجب قرب و ثواب و مخالفت با آن موجب عقاب خواهد بود و هم چنین است نهی مولوی که مخالفت آن موجب بُعد و عقاب است. به بیان دیگر: امر و نهی مولوی، باعث و طلب، و زجر و منع حقیقی هستند که غالباً ناشی از وجود مصلحت و مفسده در متعلق آنها است به گونه ای که عقل حکم می کند به ترتب استحقاق ثواب بر موافقت و عقاب بر مخالفت مضافاً بر مصلحت و مفسده فعل مطلوب.

امر نفسی

هر گاه امر به فعل تعلق گیرد و انگیزه آمر از امر و غایت آن امر، رسیدن مکلف به واجب دیگری نباشد بلکه مصلحت همان فعل داعی انشای امر بوده باشد، آن را «نفسی» گویند. مانند امر به نماز. امر نفسی در مقابل «امر غیری» است.

امر واقعی

به عنوان «اجزاء» رجوع شود.

امکان

اشاره

این لفظ در مباحث اصولی فراوان استعمال می شود. مانند امکان در بحث ظن، امکان در بحث اجتماع امر و نهی و.... کلمه «امکان» در معانی گوناگونی به کار می رود که برخی تنها در فلسفه کاربرد دارند، برخی در میان عامه مردم و برخی دیگر مقصود اصولیین است.

۱. امکان خاص یا خاصی: «امکان خاص» به معنای سلب ضرورت وجود و عدم از ذات شیء است. مثلاً وقتی می گوییم: انسان یک ممکن است، یعنی ماهیت انسان فی نفسه، با قطع نظر از هر عامل خارجی، نه وجود برای آن ضروری است نه عدم. این امکان در مقابل «وجوب» و «امتناع ذاتی» قرار دارد و چون نسبت به قسم دیگر امکان که «امکان عام» است محدودتر است، «امکان خاص» نامیده شده و چون در تعبیرات خواص به کار می رود، «امکان خاصی» نامیده می شود.

۲. امکان عام یا عامی: «امکان عام» در جایی است که ضرورت از جانب مخالف قضیه سلب شود و بس. یعنی اگر در قضیه موجه به کار رود، امتناع را نفی می کند ولی نسبت به وجود ساکت است، یعنی وجود را نه نفی می کند، نه اثبات؛ به همین خاطر امکان عام، هم با وجوب سازگار است مثل: خداوند ممکن است و هم با امکان خاص مثل: انسان ممکن است؛ و اگر در قضیه سالبه به کار رود، فقط وجوب را نفی می کند ولی امتناع را نه سلب می کند و نه اثبات؛ لذا هم با امتناع سازگار است، مانند: شریک خداوند ممکن است موجود نباشد؛ و هم با امکان خاص مانند: انسان ممکن است موجود نباشد.

۳. امکان اخص: «امکان اخص» در برابر ضرورت ذاتیه، وصفیه و وقتیه است و هر سه ضرورت را نفی می کند. به عبارت دیگر: امکان اخص بیانگر آن است که محمول، نه برای ذات موضوع ضرورت دارد و نه موضوع مقید به وصفی شده که به اعتبار و لحاظ آن وصف، محمول برایش ضروری باشد، و نه موضوع مقید به وقتی شده که به اعتبار و لحاظ آن وقت، محمول برایش ضروری باشد. مانند قضیه «انسان ممکن است نویسنده باشد». در این مثال، نویسنده بودن برای ذات انسان ضروری نیست و انسان نیز مقید به وصف یا وقتی نشده که به لحاظ آن وصف یا وقت، محمول (نویسنده بودن) برای موضوع (انسان) ضروری باشد. ولی در قضیه «انسان نویسنده مادامی که نویسنده است، انگشتانش در حرکت است»، حرکت انگشتان برای انسان مقید به «در حال نویسندگی»، ضروری است؛ این قسم را «ضرورت وصفیه» گویند. و در مثال «کره زمین وقتی که نور آفتاب بر آن بتابد، ضرورتاً روشن است»، روشن بودن زمین، برای زمین، ضروری است ولی وقتی که نور آفتاب بر آن بتابد؛ این قسم را «ضرورت وقتیه» گویند.

۴. امکان استقبالی: «امکان استقبالی» علاوه بر ضرورت های سه گانه قبلی، «ضرورت به شرط محمول» را نیز سلب می کند. ضرورت به شرط محمول یعنی: اگر در خارج محمولی بر موضوعی مترتب شد، هیچ گاه دگرگون نخواهد شد، نه از حیث وجود و نه از حیث عدم. مثلاً اگر شخصی در زمان گذشته و در فلان تاریخ معین کاری را انجام داده است، آن کار با حفظ همه قیدهای مربوط به خود، ضرورتاً تحقق دارد و محال است از آن مرتبه وجودی حذف گردد. یعنی محال است این شخص در فلان تاریخ معین و در همان مکان مشخص آن کار را انجام نداده باشد. همه امور مربوط به گذشته یا حال از چنین ضرورتی برخوردارند، زیرا از حیث وجود یا عدم، تعیین یافته اند، ولی حوادث مربوط به آینده چون از حیث وجود یا عدم تعیین نیافته اند، چنین ضرورتی (ضرورت به شرط محمول) ندارند و ممکن است در آینده واقع شوند یا واقع نشوند. این امکان را «امکان استقبالی» گویند.

۵. امکان وقوعی: این امکان در برابر «امتناع وقوعی» است. یعنی: اگر شیئی نه امتناع ذاتی داشته باشد و نه امتناع وقوعی، دارای امکان وقوعی است. توضیح مطلب:

گاهی شیء به گونه ای است که ذات آن ملاک حکم عقل به محال بودن آن است و حکم عقل به امتناع وقوع آن، با قطع نظر از هر امر دیگری است. مانند تقدّم چیزی بر خود آن چیز، یا تسلسل در علل. ولی گاهی عقل، خود شیء را که ملاحظه می کند، در ذات آن تناقضی نمی یابد ولی تحقق آن مستلزم محال است. مانند وجود حرارت بدون وجود هر وسیله حرارت زا که مستلزم تحقق معلول بدون علت است. ولی اگر شیئی نه در ذات و نه در وقوع، امتناعی نداشته باشد، دارای «امکان وقوعی» است. امکان وقوعی در مرتبه بعد از «امکان ذاتی» قرار دارد.

۶. امکان استعدادی: همه اشیا عالم قابلیت و آمادگی تبدیل شدن و تغییر و تحوّل را دارند، ولی هر کدام خصوصیتی دارند که بر اساس آن می توانند تبدیل به شیء یا اشیا خاص دیگر شوند. مثلاً نطفه انسان دارای خصوصیتی است که به واسطه آن خصوصیت می تواند تبدیل به انسان شود و یا دانه سیب بر اساس خصوصیتی که دارد می تواند تبدیل به درخت سیب شود. این خصوصیت در نطفه، از طرفی مربوط به نطفه و از طرفی مربوط به انسان است. چنان چه خصوصیت را به نطفه نسبت دهیم، می گوئیم: نطفه استعداد انسان شدن دارد و چنان چه خصوصیت را به انسان نسبت دهیم، می گوئیم: امکان دارد انسان از نطفه به وجود آید. بنابراین، «امکان استعدادی»، ذاتاً همان استعداد است. (۱) از این اصطلاحات، آن چه در میان عامیة مردم به کار می رود، «امکان عام» است. در مباحث اصولی، علاوه بر این قسم، از اقسام دیگر نیز استفاده می شود که بیشتر «امکان ذاتی» یا «امکان وقوعی» مورد نظر است.

امکان اخصّ

«امکان اخصّ» در برابر «ضرورت ذاتی»، «وصفی» و «وقتی» است و هر سه ضرورت را نفی می کند. امکان اخصّ بیانگر آن است که محمول نه برای ذات موضوع ضرورت دارد و نه آن که موضوع، مقید به وصف یا وقتی شده که به لحاظ آن وصف یا وقت،

ص: ۱۴۴

محمول برایش ضروری باشد. مانند قضیه «انسان ممکن است نویسنده باشد». بنابراین، امکان اخص، هم ضرورت ذاتی را نفی می کند، هم ضرورت وصفی و هم ضرورت وقتی را. به عنوان «امکان» رجوع شود.

امکان استعدادی

به عنوان «امکان» رجوع شود.

امکان استقبالی

به عنوان «امکان» رجوع شود.

امکان تعبد به ظن

آیا ممکن است شارع مقدّس مکلفین را ملزم به متابعت و پیروی از «ظن» نموده باشد و بر فرض امکان، آیا چنین الزامی صورت گرفته است؟ به عنوان «ظن» رجوع شود.

امکان خاص

به عنوان «امکان» رجوع شود.

امکان عام

به عنوان «امکان» رجوع شود.

امکان وقوعی

«امکان وقوعی» در برابر «امتناع وقوعی» قرار دارد. به عنوان «امکان» رجوع شود.

انحلال

اشاره

(۱)

«انحلال» در لغت به معنای زوال و ضعف است و در علم اصول فقه در چند مورد به کار می رود: ۱. تکلیف نسبت به مکلف تنجز یافته اما به صورت اجمالی. مثلاً مکلف

١- (١) .اصطلاحات الاصول: ٨٢؛ المعجم الاصولي: ٣٥٧/١.

می‌داند که روز جمعه یک نماز بر او واجب است، اما نمی‌داند آن واجب، نماز جمعه است یا نماز ظهر و سپس علم تفصیلی پیدا می‌کند بر وجوب جمعه یا ظهر. در این وضعیت، علم اجمالی مکلف منحل گشته و علم تفصیلی جدیدی حاصل می‌شود. حدوث علم تفصیلی بعد از زوال علم اجمالی به دو صورت ممکن است اتفاق بیفتد که یکی را «انحلال حقیقی» و دیگری را «انحلال حکمی» گویند. انحلال حقیقی: انحلال حقیقی وقتی است که مکلف بعد از علم اجمالی به وجوب ظهر یا جمعه، علم و قطع پیدا کند بر وجوب یکی از آنها.

انحلال حکمی: اگر بعد از علم اجمالی به وجوب یکی از دو نماز ظهر یا جمعه در روز جمعه، دلیل معتبری مانند خبر واحد دلالت کند بر مثلاً وجوب جمعه، هر چند خبر واحد مفید علم و قطع نیست، اما در حکم علم و قطع است و مکلف می‌تواند بر اساس آن عمل نماید. این قسم از انحلال را از این جهت که در حکم حقیقی است، «انحلال حکمی» می‌گویند.

نکته: علم تفصیلی که بعد از علم اجمالی حاصل می‌شود چند صورت دارد که در برخی از آنها انحلال محقق است و در برخی دیگر محقق نیست و در برخی اختلاف است در تحقق و عدم تحقق انحلال. صورت اول: جایی است که بدانند معلوم اجمالی بر معلوم تفصیلی منطبق است. مانند این که تفصیلاً بدانند ظرف نجس در بین دو یا چند ظرف، کدام ظرف است. صورت دوم: جایی است که معلوم تفصیلی، تکلیف جدید یا عنوانی غیر از عنوان معلوم اجمالی باشد. مانند این که دو ظرف آب هست که یکی به صورت نامعلوم غصبی است، سپس قطره بولی در یکی از ظرف‌ها بیفتد. صورت سوم: جایی است که احتمال دهد تکلیف واحد و دو عنوان متحد هستند. مانند این که اجمالاً بدانند مایع یکی از دو ظرف شراب است، سپس علم پیدا کند به نجاست یکی از دو ظرف به صورت معین، ولی احتمال می‌دهد که نجاست این ظرف به خاطر شراب بودن مایع داخل آن باشد، و احتمال هم می‌دهد که نجاست این ظرف علت دیگری داشته باشد. در مثال اول، عنوان معلوم اجمالی، معلوم است ولی عنوان معلوم تفصیلی مجهول است. در مثال دوم، عنوان معلوم تفصیلی معلوم است ولی عنوان معلوم اجمالی معلوم نیست، و در مثال سوم، هر دو عنوان مجهول است. در این موارد اختلاف است در انحلال و عدم انحلال.

۲. انحلال حکم تکلیفی که خود دو صورت دارد: اول: وقتی که حکمی تکلیفی با یک انشا بیان شود و این حکم به احکام فراوان مستقل، به تعداد افراد منحل شود. مانند این که مولا بگوید: هر عالمی را اکرام کن. در این مثال، گرچه انشا یکی است و لیکن این انشای واحد، نزد عرف و عقل، به انشاهای فراوان، به تعداد افراد و مصادیق موضوع منحل می شود. یعنی هر عالمی که پیدا شود، این امر مستقلاً شامل او می شود و هر کدام امتثال و عصیان مستقل دارند. دوم: هر گاه حکم تکلیفی که یک انشا دارد، به موضوع مرکب دارای اجزای متعدّد تعلق گیرد، این حکم واحد منحل می شود به تعداد اجزای این مرکب. مثلاً مولا می فرماید: نماز صبح واجب است. در این مثال، وجوب مترتب بر نماز صبح، واحد و بسیط است، ولی شامل تمام اجزای این نماز که مرکب است می شود. پس وجوب، هر چند در حقیقت واحد است، ولی به اعتبار اجزای متعدّد نماز، متعدّد است؛ و اما متعلق امر مرکب است و وحدت آن اعتباری، زیرا این اجزای متعدّد، تحت امر مولا جمع شده اند. در این صورت گفته می شود: حکم واحد منحل شده به اجزای مرکب و هر قسمتی از امر به جزئی از این مرکب تعلق گرفته و هر کدام از این حصّه های امر را، «امر نفسی» می نامند.

۳. انحلال حکم وضعی. وقتی است که حکم وضعی که با یک انشا ایجاد شده، به احکام وضعی متعدّد مستقل، یا به اجزای متعدّد غیر مستقل منحل شود. مانند این که فروشنده بعد از تعیین قیمت هر کدام از اجناس مختلف، بخواهد برای هر کدام بیع مستقلی بنماید و بگوید: این اجناس را فروختم به آن قیمتی که معلوم کردیم. در این صورت بیع و تملیک واحد منحل می شود به بیع ها و تملیک های متعدّد که هر کدام از حیث لزوم و جواز و ثبوت نوع خیار و عروض فسخ و غیره، حکم مربوط به خود را خواهند داشت. مثلاً اگر بگوید: فروختم این خانه را، بیع واحد منحل می شود به اجزای فراوان و تملیکات ضمنی. پس هر جزئی از خانه، مبیع ضمنی و جزئی از بیع مجموع است و به این اعتبار، گاهی بیع مجموع منحل می شود به واسطه این که معلوم می شود برخی از مبیع متعلق به دیگری بوده است و در این جا تبعض صفقه حاصل می شود. این قسم، انحلال حکم وضعی (ملکیت) به ابعاض فراوان است.

انحلال تعبدی

هرگاه زوال علم اجمالی به واسطه اماره یا اصل تنزیلی باشد، انحلال را «حکمی» یا «تعبدی» گویند. به عنوان «انحلال» رجوع شود.

انحلال حقیقی

به عنوان «انحلال» رجوع شود.

انحلال حکم تکلیفی

به عنوان «انحلال» رجوع شود.

انحلال حکم وضعی

به عنوان «انحلال» رجوع شود.

انحلال حکمی

به عنوان «انحلال» و «انحلال تعبدی» رجوع شود.

انسداد

اشاره

(۱)

در احکام واقعی اعتقادی عقلی و نقلی، همه قبول دارند که باب علم مفتوح است و می توان از طریق علم به آنها دست یافت. مانند توحید، نبوت، معاد و سایر مسایل مربوط به اعتقادات. بنابراین، علما در مسایل و احکام اعتقادی، انفتاحی هستند یعنی معتقدند که باب علم مفتوح است. اما در احکام شرعی فرعی تکلیفی و وضعی واقعی و ظاهری، اختلاف است که آیا باب علم باز است و می توان به این احکام شرعی دست یافت، یا این که امکان تحصیل علم نسبت به اقسام مختلف احکام شرعی ممکن نیست؟ سه نظریه وجود دارد. ۱. گروهی معتقدند که باب علم در اقسام مختلف حکم شرعی فرعی نیز مفتوح است و علم به این احکام ممکن است.

ص: ۱۴۸

۱- (۱) الرّسائل: ۱۱۱؛ قوانین الاصول: ۴۴۰؛ الکفایه: ۱۱۴/۲؛ درر الفوائد: ۴۰۰؛ اصول الفقه مظفر: ۲۹/۲؛ اصطلاحات الاصول: ۸۸؛ المعجم الاصولی: ۳۶۸/۱.

مانند ظواهر قطعی و اخبار متواتر که مفید علم هستند. این قسم را «انفتاح حقیقی» نامند. ۲. گروه دیگری معتقدند که باب علم مفتوح نیست ولی باب علمی مفتوح است یعنی: شرع و عقل، راه‌ها و ادله‌ای را قرار داده‌اند که کاشف و حاکی از احکام شرعی هستند و نیاز ما را در این جهت برآورده می‌کنند. مانند خبر عادل، اجماع محصل و منقول، شهرت فتوایی و حکم عقل که اعتبار آنها قطعی است و چون دلیل اعتبارشان قطعی است و علم به معتبر بودنشان داریم، این قسم را «ادله علمی» نامیده‌اند. انفتاح را در این قسم «انفتاح حکمی» گویند. قائلین این دو قول «انفتاحی» هستند. ۳. گروه سوم معتقدند که هر دو طریق علم و علمی مسدود است و ما نمی‌توانیم علم به احکام شرعی فرعی پیدا کنیم؛ به عبارت دیگر: باب علم و علمی مسدود است. قائلین به انسداد باب علم و علمی را «انسدادی» گویند. (۱) این گروه معتقدند که چون باب علم و علمی بسته است، عقل حکم می‌کند که چاره‌ای جز پیروی از ظن نداریم. برای حجیت مطلق ظن چهار دلیل عقلی اقامه شده است که یکی از این ادله به «دلیل انسداد» معروف است. دلیل انسداد متوقف بر چند مقدمه است که در صورت تمام و صحیح بودن این مقدمات، هر ظنی از هر طریقی که حاصل شود حجت خواهد بود.

-مقدمات دلیل انسداد: (۲) ۱. اجمالاً - علم داریم به ثبوت تکالیف فعلی فراوانی از جانب شرع. ۲. باب علم و عملی برای دست‌یابی به تکالیف شرعی فرعی مسدود است. ۳. می‌دانیم که شارع اجازه اهمال و عدم امتثال تمام این احکام را نداده است. ۴. کسی نگوید که با این وصف باید احتیاط کرد، زیرا احتیاط در تمام احکام، موجب عسر و حرج و اختلال نظام زندگی می‌شود و در برخی موارد نیز مانند دوران امر بین دو محذور، اصلاً احتیاط ممکن نیست و اصل هم نمی‌توان جاری کرد، زیرا اجرای اصل با علم اجمالی به ثبوت تکالیف منافات دارد و تقلید هم نمی‌توان کرد زیرا تقلید،

ص: ۱۴۹

۱- (۱). اصطلاحات الاصول: ۸۸.

۲- (۲). مرحوم آخوند رحمه الله پنج مقدمه را ذکر کرده است، ولی شیخ انصاری رحمه الله مقدمات دلیل انسداد را چهار امر می‌داند. ایشان مقدمه اول را ذکر نکرده. این در حالی است که صاحب قوانین در بحث از حجیت خبر واحد از باب حجیت مطلق ظن، سه مقدمه را ذکر کرده. الرّسائل: ۱۱۱؛ قوانین الاصول: ۴۴۰؛ الکفایه: ۱۱۴/۲.

مبتنی بر رجوع جاهل به عالم است و با فرض اعتقاد مکلف به انسداد باب علم و عملی، شخص مورد رجوع نیز جاهل است بنابراین، رجوع جاهل به جاهل خواهد شد. ۵. ترجیح مرجوح بر راجح قبیح است. نتیجه مقدمات این است که: بعد از علم به وجود احکام فعلی، و نداشتن علم تفصیلی به آنها و عدم لزوم یا امکان احتیاط کامل در تمام احکام و جوانب مختلف آنها، باید قائل به تبعیض در احتیاط شویم. پس امر دایر می شود بین این که به ظن عمل کنیم و مثلاً واجبات مظنون را عمل کنیم و واجبات مشکوک و موهوم را ترک کنیم و بین این که مشکوکات و موهومات را عمل کنیم و مظنونات را ترک کنیم؛ مسلماً در چنین وضعیتی، وجوب عمل به ظن در مقابل شک و وهم، متعین و معلوم است. (۱) پس لزوم عمل به مطلق ظن روشن می شود. البته در برخی از این مقدمات خدشه شده، مخصوصاً در مقدمه دوم.

- کشف یا حکومت؟ بین قائلین به دلیل انسداد اختلاف است که بعد از تمام بودن این دلیل و حجیت آن، آیا عقل حکم می کند به لزوم عمل براساس آن مانند حکم عقل به حجیت قطع، بدون جعل شرعی؟ یا این که مفاد دلیل انسداد حجیت شرعی آن است، یعنی: بعد از تمام بودن دلیل انسداد، کشف می کنیم که شارع ظن را حجت قرار داده است و ما را مأمور به متابعت از آن نموده، مانند خبر عادل و سایر امارات معتبر شرعی؟ اگر عقل حکم کند به حجیت ظن، ظن انسدادی از باب حکومت حجت است؛ ولی اگر حجیت ظن انسدادی با جعل شرعی باشد، از باب کشف حجت است. منشاء اختلاف این است که عدم لزوم احتیاط، به حکم عقل است یا شرع. (۲) انسداد بر دو قسم است: ۱. انسداد صغیر. ۲. انسداد کبیر. به عنوان هر کدام رجوع شود.

انسداد حکومتی

اگر دلیل انسداد از باب حکومت معتبر باشد، آن را «انسداد حکومتی» گویند. به عنوان «انسداد» رجوع شود.

ص: ۱۵۰

۱- (۱). اصطلاحات الاصول: ۸۸.

۲- (۲). الکفایه: ۱۱۴/۲؛ اصطلاحات الاصول: ۸۸؛ درر الفوائد: ۴۰۰.

انسداد صغیر

اگر مقدمات دلیل انسداد منجر به حجیت ظنّ حاصل از طریق مخصوص شوند، انسداد را «انسداد صغیر» گویند. مثل این که مقدمات، ظنّ حاصل از خبر واحد را حجّت بدانند. به عبارت دیگر: انسداد صغیر، یعنی باب علم در سنت بسته است ولی در راه های دیگر باز است. به عنوان «انسداد» رجوع شود.

انسداد کبیر

اگر مقدمات منجر به حجیت مطلق ظنّ شوند، انسداد را «انسداد کبیر» گویند و به عبارت دیگر: «انسداد کبیر» یعنی باب علم در سنت و سایر راه های دیگر بسته است. (۱) به عنوان «انسداد» رجوع شود.

انسداد کشفی

اگر دلیل انسداد از باب کشف معتبر باشد، آن را «انسداد کشفی» گویند. به عنوان «انسداد» رجوع شود.

انسدادی

طرفداران قول به انسداد را «انسدادی» گویند. به عنوان «انسداد» رجوع شود.

انصراف

(۲)

ماده «صرف» در لغت به معنای رد شیء از حالتی به حالت دیگر، یا از جهتی به جهت دیگر است. مثلاً گفته می شود: «صَرَفَ النَّقُودَ». یعنی پول ها را تبدیل کرد. در فرمایش امیر المؤمنین علی علیه السلام آمده: «من خاف العقاب انصرف عن السَّيِّئَاتِ». یعنی هر کس از عقوبت بترسد، از گناه روی می گرداند. در اصطلاح علما نیز ماده «انصرف» در معنای لغوی خود استعمال می شود. مثلاً در بحث جواز یا عدم جواز تقلید مجتهد بالقوه گفته

ص: ۱۵۱

۱- (۱). اصول الفقه مظفر: ۲۶/۲.

۲- (۲). التَّحْقِيقُ فِي كَلِمَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ: ماده «صرف».

می شود: ادله جواز تقلید، از مجتهد بالقوه انصراف دارند. یعنی این ادله از مجتهد بالقوه روی گردانند و او را شامل نمی شوند. «انصراف» یکی از موانع انعقاد اطلاق است. به عنوان «اطلاق و تقیید» و «مقدمات حکمت» رجوع شود.

انفتاح

«انفتاح» در مقابل «انسداد» و به معنای باز بودن است. کسانی که معتقدند در احکام شرعی باب علم یا علمی باز است را «انفتاحی» گویند. به عنوان «انسداد» رجوع شود.

انفتاحی

طرفداران قول به مفتوح بودن باب علم و علمی در احکام شرعی را «انفتاحی» نامند. به عنوان «انسداد» رجوع شود.

انقلاب نسبت

(۱)

دو عنوان «انقلاب نسبت» و «دوام نسبت» در جایی استفاده می شوند که بیش از دو دلیل در مقابل هم قرار گیرند و جمع عرفی بین آنها یا بعضی از آنها ممکن باشد. توضیح: هرگاه دلیلی مقابل دلیل دیگری باشد و بین دو دلیل جمع عرفی کنیم و سپس دلیل سوّمی باشد و دلیل اوّل را نسبت به دلیل سوّم ملاحظه کنیم، از دو حال خارج نیست: یا بعد از این لحاظ، نسبت بین دلیل اوّل و دوّم به واسطه وجود دلیل سوّم منقلب می شود، که در این صورت «انقلاب نسبت» محقق می شود؛ و یا با وجود دلیل سوّم، باز هم نسبت بین دلیل اوّل و دوّم به حال خود باقی است، که در این صورت «دوام نسبت» محقق است. مثال انقلاب نسبت: اگر دلیلی بگوید: علما را اکرام کن، و دلیل دیگر بگوید: علمای فاسق را اکرام نکن، و دلیل سوّمی بگوید: علمای نحوی را اکرام نکن. در این جا، ابتدا نسبت بین دلیل دوّم و سوّم عموم من وجه است و نسبت هر کدام با دلیل اوّل عموم مطلق. پس هر گاه دلیل دوّم را مخصّص عموم دلیل اوّل قرار دهیم، عنوان عام متغیر می شود و نسبت بین آن و دلیل سوّم که آن نیز خاص است، تبدیل به

ص: ۱۵۲

عموم من وجه می شود و مثل این است که مولا- گفته باشد: علما را اکرام کن غیر از علمای فاسق و علمای نحوی را اکرام نکن. در این جا ماده افتراق از ناحیه دلیل اول، عالم فقیه است و از ناحیه دلیل دوم نحوی فاسق و ماده اجتماع عالم نحوی عادل است. در این گونه موارد باید نسبت اولیه ملاحظه شود و هر کدام از دو دلیل خاص، مخصیص عام قرار گیرد، البته مادامی که افراد دو خاص آن قدر زیاد نباشند که شامل جمیع افراد عام شوند و یا تخصیص مستهجن را به دنبال داشته باشد و الا باید یکی از دو خاص را مخصیص عام قرار داد و دیگری را رها کرد. مثال دوام نسبت: هر گاه دلیلی بگوید: علما را اکرام کن و دلیل دیگر بگوید: اصولیین را اکرام نکن و دلیل سوم بگوید: نحوی ها را اکرام نکن و فرض کنیم که نسبت بین دلیل دوم و سوم تباین است؛ در این صورت اگر دلیل اول را با دلیل دوم تخصیص بزنیم، عنوان دلیل اول عالم غیر اصولی می شود و نسبت بین دلیل اول و دوم، عموم و خصوص است، ولی با آمدن دلیل سوم و ملاحظه آن، باز هم نسبت قبلی باقی می ماند زیرا هر عالم نحوی، عالم غیر اصولی است و هر عالم غیر اصولی، عالم نحوی نیست، مانند فقیهی که مقدار کمی نحو می داند.

انقیاد

به عنوان «تجزی» رجوع شود.

ایجاب

«ایجاب» در دو معنای مختلف به کار می رود. این اختلاف به اعتبار کلمه مقارن با ایجاب است. ۱. ایجاب و قبول: اگر «ایجاب» همراه با «قبول» و در مقابل آن استعمال شود، مراد ایجاب و قبول در عقود است و گفته می شود: هر عقدی مشتمل بر ایجاب و قبول است. در این لحاظ، ایجاب عبارت است از لفظ یا عملی که ابتدا از یکی از دو طرف معامله صادر می شود، یا صیغه ای است که از تملیک کننده صادر می شود و قبول، لفظ یا عملی است که پس از آن واقع می شود و یا صیغه ای است که از پذیرنده تملیک صادر می شود. مثلاً در عقد بیع، عبارت فروشنده یا عمل وی در تملیک، ایجاب است و عبارت یا عمل خریدار، قبول است. ۲. ایجاب و وجوب: «ایجاب» و «وجوب» از حیث

حقیقت واحدند، ولی لحاظ آنها متفاوت است. یعنی اگر امر را نسبت به امر ملاحظه کنیم، ایجاب است ولی اگر نسبت به مأموریه ملاحظه کنیم، وجوب نامیده می شود.

بالجمله و فی الجمله

مقصود از عبارت «بالجمله»، تمام آن چه است که این ترکیب در آن استعمال شده است. مثلاً اگر گفته شود: احادیث کتب اربعه (کافی، استبصار، تهذیب و من لا یحضره الفقیه) بالجمله حجت هستند، معنایش این است که تمام روایات این چهار کتاب حجت است. و مقصود از ترکیب «فی الجمله»، این است که برخی از آن چه این عبارت در آن استعمال شده حجت است. مثلاً وقتی گفته می شود: اجماع یا خبر واحد، فی الجمله حجت است، یعنی برخی از اقسام اجماع و خبر واحد حجت است نه تمام اقسام آنها.

برائت

اشاره

به عنوان «اصل برائت» رجوع شود.

برائت اصلی

«برائت اصلی» یا «اصل نفی»، یعنی خالی بودن ذمه از حکم الزامی شرعی. به عنوان «اصل برائت» رجوع شود.

برائت شرعی

«برائت شرعی» در مقابل «برائت عقلی» و به معنای حکم شارع به برائت و عدم لزوم احتیاط در موارد مشکوک است. اگر در موردی حکم واقعی بر مکلف مجهول بماند، شارع مقدس با قرار دادن حکم ظاهری (اباحه ظاهری) تکلیف را منتفی می کند.

- آیا برائت شرعی در همه اقسام شبهه معتبر است و جاری می شود؟ پاسخ منفی است. اگر چه مشهور میان اصولیین، جریان و اعتبار برائت شرعی در اقسام شبهه اعم از تحریمی، وجوبی، حکمی و موضوعی است، اما بعضی از اصولیین جریان برائت در شبهه موضوعی را قبول ندارند. علمای اخباری شیعه برائت را

تنها در شبهه و جوبی معتبر می دانند و در شبهه تحریمی به جریان احتیاط قائلند. (۱)

- ادله براءت شرعی: برای براءت شرعی به کتاب، سنت، اجماع و عقل استناد شده است. ۱. کتاب: خداوند در قرآن فرموده: «خداوند کسی را تکلیف نمی کند مگر به حکمی که به او رسیده باشد». (۲) در جای دیگر می فرماید: «ما کسی را عذاب نمی کنیم مگر وقتی که رسولی برانگیخته باشیم (و حکم و تکلیف به مردم رسیده باشد)». (۳) بر اساس این دو آیه شریفه، تکلیف زمانی فعلیت می یابد و مکلف را وقتی مورد مؤاخذه قرار می دهند که فرمان مولا به او رسیده باشد. پس مادامی که او از دستور شارع بی اطلاع است، هیچ وظیفه الزام آوری بر عهده او نخواهد بود. ۲. سنت: در حدیثی معروف به حدیث «رفع» پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می فرمایند: «نه چیز از امت من برداشته شده است». (۴) یکی از این امور، جهل است. یعنی اثر یا مؤاخذه چیزهایی که امت من نسبت به آنها اطلاع ندارند منتفی است؛ در شبهه نیز مکلف از حکم واقعی مورد مشکوک بی اطلاع است. آن حضرت در حدیث دیگری فرموده اند: «مردم مادامی که علم به تکلیف پیدا نکرده اند آزادند». (۵) امام صادق علیه السلام فرموده اند: «هر چیزی رها و آزاد است تا وقتی که معنی از شارع وارد شود». (۶) ۳. اجماع: اگر چه بعضی اصولیین ادعای اجماع کرده اند بر براءت شرعی اما این ادعا مورد خدشه قرار گرفته به این علت که اخباریین در شبهات تحریمی براءت را معتبر نمی دانند و معتقدند که در این قسم از شبهه باید احتیاط کرد. ۴. عقل: به قاعده «قبح عقاب بلا بیان» که دلیل عقلی است استناد شده. این دلیل نیز مورد خدشه قرار گرفته است. (۷)

ص: ۱۵۵

-
- ۱- (۱). اصطلاحات الاصول: ۴۹.
 - ۲- (۲). لا یُکَلِّفُ اللهُ نَفْساً اِلَّا مَا آتَاهَا. الطلاق/۷.
 - ۳- (۳). وَ مَا کُنَّا مُعَذِّبِینَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُوْلًا. الاسراء/۱۵.
 - ۴- (۴). قال النَّبِیُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: «وَضَعُ عَنْ اُمَّتِی تِسْعَةَ اَشْیَاءَ، السُّهُوَّ وَ الْخَطَاةَ، وَ النَّسِیَانَ، وَ مَا اَکْرَهُوا عَلَيْهِ، وَ مَا لَا یَعْلَمُونَ، وَ مَا لَا یَطِیْقُونَ، وَ الطَّیْرَةَ، وَ الْحَسَدَ، وَ التَّفْکَرَ فِی الْوَسْوَسه فِی الْخَلْقِ مَا لَمْ یَنْطِقِ الْاِنْسَانُ بِشَفْتِهِ» من لا یحضره الفقیه: ۵۹/۱، حدیث ۱۳۲.
 - ۵- (۵). عن النَّبِیِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله قال: «الْاِنْسَانُ فِی سَعَهٍ مَالِمٌ یَعْلَمُوهُ» المستدرک: ۲۰/۱۸، حدیث ۴.
 - ۶- (۶). عن الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَنَّهُ قَالَ: «کُلُّ شَیْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى یُرَدَّ فِیهِ نَهْیٌ» من لا یحضره الفقیه: ۳۱۷/۱، حدیث ۹۳۷.
 - ۷- (۷). الاصول العامه: ۴۹۱.

فرق بین براءت شرعی و اباحه واقعی: براءت شرعی و اباحه واقعی در نتیجه یکسان هستند؛ یعنی در هر دو صورت، مکلف مخیر می شود بین انجام دادن یا ترک نمودن فعل. و اما تفاوت شان در این است که محل جریان اباحه واقعی در جایی است که مصلحت و مفسده ای در کار نباشد یا مصلحت و مفسده متعلق تکلیف مساوی باشد به گونه ای که هیچ کدام بر دیگری ترجیح نداشته باشد؛ اما براءت، نظر به واقع ندارد. ممکن است مصلحت و مفسده الزام آوری هم وجود داشته باشد و شارع مقدس نیز حکم الزام آور جعل کرده، ولی چون حکم شارع به مکلف نرسیده، او مخیر است بین انجام دادن یا ترک نمودن فعل. (۱)

برائت عقلی

حکم عقل به براءت و در امان بودن از مؤاخذه و عقاب در صورت انجام دادن یا ترک نمودن فعل را «برائت عقلی» گویند.

حجیت براءت عقلی: اخباریین از شیعه براءت عقلی را مطلقاً حجّت نمی دانند. اصولیین نیز دیدگاه های متفاوتی دارند؛ بعضی از ایشان براءت عقلی را همانند براءت شرعی در تمام اقسام شبهه معتبر می دانند و برخی معتقدند که تنها در شبهات حکمی حجّت است و معتبر ولی در شبهات موضوعی معتبر نیست. (۲)

دلیل براءت عقلی: برای حجیت براءت شرعی به قاعده «قبح عقاب بلا بیان» استناد شده است به این بیان: عقل درک می کند که اگر شارع تکلیف را به مکلفین اعلام نکند یا اعلام کند ولی به مکلف نرسد در حالی که مکلف تلاش لازم و کافی برای اطلاع از حکم شارع نموده باشد، تکلیفی بر عهده او نخواهد بود و او آزاد است در انجام دادن یا ترک نمودن آن امر مشکوک؛ اگر هم فعل یا ترک مکلف مخالف با حکم واقعی شارع باشد، مؤاخذه و عقاب او قبیح خواهد بود. به عنوان «قبح عقاب بلا بیان» رجوع شود.

ص: ۱۵۶

۱- (۱). همان: ۴۸۱.

۲- (۲). اصطلاحات الاصول: ۴۹.

«برهان»، حجّت و یا دلیل در اصطلاح علمای منطق منحصر است در قیاس که در صورت رعایت شرایط خاص در کبری و صغری از نظر ماده و صورت، نتیجه ای یقینی به همراه خواهد داشت. «حدّ وسط» را نیز «حجّت» می گویند.

—راه های علمی استدلال: ۱. قیاس: «قیاس» عبارت است از دو یا چند قضیه مرکب تامّ خبری که تسلیم به آنها ذاتاً مستلزم قول دیگری است. به عبارت دیگر؛ قیاس، تألیف قضایایی است که بر فرض قبول آنها، مطلوب ثابت می شود. ۲. تمثیل: «تمثیل» در اصطلاح منطقی همان «قیاس» در اصطلاح فقهی و اصولی بوده و عبارت از این است که حکم ثابت برای یک موضوع را به موضوع دیگری که از یک یا چند جهت با موضوع اصلی و دارای حکم مشابهت دارد سرایت دهیم. به عنوان «قیاس» رجوع شود. ۳. استقراء: «استقراء» یعنی این که ذهن تعدادی موارد جزئی را بررسی و سپس یک حکم عام استنباط می کند. آن چه در علم منطق اهمیت دارد و هدف نهایی است، همان «قیاس» است زیرا قیاس، از قضایای یقینی تألیف می شود و نتیجه آن هم ذاتاً یقینی است. «قیاس» در اصطلاح فقه و اصول، عبارت است از تمثیل منطقی. به عنوان «قیاس» رجوع شود.

—اقسام قیاس به اعتبار مقدمات: ۱. برهان: قیاسی است که مقدمات آن یقینی و به دو قسم «آنی» و «لمّی» تقسیم می شود. ۲. جدل: قیاسی است که مقدمات آن مشهورات حقیقی هستند. ۳. خطابه: قیاسی است که مقدمات آن مشهورات ظاهری هستند. ۴. شعر: قیاسی است که مقدمات آن امور خیالی هستند. ۵. مغالطه: قیاسی که مقدمات آن شبهات و وهمیات هستند.

—اقسام قیاس (دلیل) به اعتبار صغری و کبری: ۱. دلیل نقلی: یعنی قیاسی که کبرای آن شرعی باشد؛ خواه صغری هم شرعی باشد یا نباشد مانند: آبی که شک در طهارت آن داریم، پاک است. هر آب پاکی خوردنش جایز است. پس خوردن آب مشکوک جایز است. در این مثال، هم صغری (پاک بودن آب مشکوک الطهاره)

شرعی است و هم کبری (جواز خوردن آب پاک). مثال دیگر: این مایع شراب است. هر شرابی حرام است. پس این مایع حرام است. در این مثال تنها کبری (حرمت شراب) شرعی است. ۲. دلیل عقلی مستقل: یعنی قیاسی که هر دو مقدمه آن عقلی است مانند: عالم ممکن است. هر ممکنی محتاج مؤثر است. پس عالم محتاج مؤثر است. ۳. دلیل عقلی غیر مستقل: یعنی قیاسی که کبرای آن عقلی و صغرای آن غیر عقلی است مانند استصحاب (به فرض این که حجیت آن عقلی باشد)، قیاس اصطلاحی (تمثیل)، مفاهیم و استلزامات، یعنی ملازمه بین وجوب شیء و حرمت ضد آن. به عناوین مربوط رجوع شود.

- اقسام قیاس به اعتبار صورت: ۱. قیاس اقترانی: در مقدمات قیاس اقترانی به نتیجه یا نقیض آن تصریح نشده است مانند: شرابخوار فاسق است. هر فاسقی شهادتش مردود است. پس شهادت شرابخوار مردود است. ۲. قیاس استثنایی: در مقدمات قیاس استثنایی به نتیجه یا نقیض آن تصریح شده است مانند: اگر علی عالم باشد پس احترامش واجب است. لکن علی عالم است. پس احترامش واجب است.

- اقسام برهان: ۱. برهان لئی: (۱) هرگاه حدّ وسط هم واسطه در اثبات باشد و هم واسطه در ثبوت، (۲) برهان را «لئی» گویند مانند: به این چوب آتش رسیده است. هر چوبی که آتش به آن برسد، می سوزد. پس این چوب می سوزد. در این مثال، از علت (رسیدن آتش به چوب)، به معلول (سوختن چوب) استدلال شده است. می بینیم که حدّ وسط (ملاقات با آتش)، هم علت حکم به وجود سوختن در ذهن است، و هم وجود سوختن در واقع و خارج. ۲. برهان ائی: هرگاه حدّ وسط فقط واسطه در اثبات باشد، برهان را «ائی» گویند مانند: این آهن امتداد دارد. هر آهن ممتدی درجه حرارتش بالا می رود. در این مثال، به ممتد بودن استدلال شده برای ارتفاع درجه حرارت. این استدلال از معلول است بر علت.

تذکر: در اصطلاح علمای اصول، به «اماره» و «طریق» نیز دلیل گفته می شود. به عبارت

ص: ۱۵۸

۱- (۱). لمیت یعنی علیت. مصدر صناعی است و از کلمه (لم) گرفته شده است. المنطق: ۳۵۴.

۲- (۲). واسطه در اثبات یعنی این که حدّ وسط علت باشد برای تصدیق اکبر برای اصغر. و واسطه در ثبوت یعنی این که حدّ وسط علت باشد برای وجود اکبر برای اصغر. المنطق: ۳۵۴.

دیگر: در اصطلاح اصولیین، دلیل، طریق، اماره و حجت مترادف هستند ولی مقصود ایشان، «دلیل شرعی» یا «اماره شرعی» است زیرا شرع آن را معتبر کرده است مثل خبر عادل وثقه. ولی اگر عقل آن را معتبر کند، آن را «دلیل عقلی» گویند مانند «ظنّ انسدادی» از باب حکومت. به عناوین «انسداد»، «حکومت»، «تمثیل» و «استقراء» رجوع شود.

برهان انی

به عنوان «برهان» رجوع شود.

برهان لئی

به عنوان «برهان» رجوع شود.

بسیط بودن مشتق

از شنیدن کلمه ای مانند «ضارب» که از انواع مشتق (اسم فاعل) است، یک معنی بیشتر به ذهن خطور نمی کند و فهمیده نمی شود. به عبارت دیگر: از نظر عرف و فهم عرفی، مفهوم مشتق بسیط است. در این اندازه از معنای مشتق اختلافی بین علما وجود ندارد. آیا از نظر دقت عقلی نیز مفهوم مشتق بسیط است همان گونه که از نظر درک و فهم عرفی بود، یا این که به حسب دقت عقلی، مفهوم مشتق مرکب است از چند معنی؟ مثلاً هر گاه کلمه «ضارب» را با دقت عقلی مورد بررسی قرار دهیم، عقل ما مفاهیمی مانند «ذات» و «حدث» را از آن می فهمد و در نتیجه، مفهوم مشتق مرکب است؟ در بسیط یا مرکب بودن مشتق از دیدگاه تحلیل دقیق عقلی اختلاف است.

بنای عقلا

«بنای عقلا» عبارت است از روش عموم مردم در مسایل مختلف و روزمره زندگی؛ به عبارت دیگر: در برخی امور، مردم از ملیت های مختلف و در زمان های مختلف، به روش واحدی توجه و اعتماد می کنند که از آن به «بنای عقلا» تعبیر می کنند و پایه و اساس روابط مردم در ابعاد مختلف زندگی آنها است. مثلاً همه مردم در تمام زمان ها و مکان ها به ظاهر کلام گوینده توجه کرده و بر اساس آن عمل می کنند و یا همه مردم در

هر زمینه ای به اهل خیره مراجعه کرده و طبق آن عمل می کنند. از نظر علمای اسلامی نیز مادامی که شارع مقدس بنای عقلا را رد نکرده باشد، این بنا معتبر و ملاک عمل قرار می گیرد؛ خواه در امور مربوط به دین باشد؛ و خواه در امور مربوط به دنیا. برای اعتبار و حجیت خبر واحد، استصحاب، اصول لفظی و... به بنای عقلا استناد شده است.

تأخیر بیان از وقت حاجت

(۱)

اگر کسی روز اول هفته به غلام خود بگوید: روز دوشنبه باید کاری را انجام دهی ولی نگویند که چه کاری را. سپس تا روز سه شنبه سکوت کند و روز سه شنبه بگوید: روز دوشنبه باید به عیادت فلان دوست من که بیمار بود می رفتی. همه علماء اتفاق نظر دارند (۲) بر عدم جواز چنین بیانی که بعد از وقت حاجت شده است زیرا این تکلیف «مالایطاق» خواهد بود، حتی کسانی که معتقد به جواز تکلیف به «مالایطاق» هستند نیز می گویند چنین چیزی (تأخیر بیان از وقت حاجت) واقع نشده است. (۳) برخی گمان کرده اند در مستحبات و مکروهات، تأخیر بیان از وقت حاجت جایز است. ولی مرحوم اصفهانی این توهم را رد می کند (۴).

تأخیر بیان از وقت خطاب

(۵)

مثلاً مولا در روز اول ماه می گوید: باید در روز دهم ماه کاری را انجام دهی. سپس تا روز هشتم ماه سکوت کند و آن گاه در روز هشتم بگوید: منظور من از آن کار، رفتن به سفر بود. مثال دیگر: روز اول هفته بگوید: باید روز جمعه به دیدار علما بروی. بعد روز چهارشنبه بگوید: منظورم از علما، فقها بود. آیا چنین تأخیری جایز است؟ اقوال مختلفی نقل شده است: ۱. جایز است مطلقاً؛ مشهور میان علمای امامیه و اهل تسنن همین قول است. بهترین دلیل بر این مطلب، وقوع آن است. مثلاً خداوند فرموده:

ص: ۱۶۰

۱- (۱). العده: ۴۴۸/۲؛ مبادی الوصول: ۱۶۱؛ الفصول: ۲۲۶؛ نهاییه الافکار: ۱۵۲/۴.

۲- (۲). همان.

۳- (۳). ارشاد الفحول: ۱۷۳.

۴- (۴). الفصول: ۲۲۶.

۵- (۵). العده: ۴۴۷/۲؛ مبادی الوصول: ۱۶۱؛ الفصول: ۱۷۳؛ القوانین: ۳۴۱؛ مطراح الانظار: ۲۲۵؛ ارشاد الفحول: ۱۷۳.

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ . (۱) ولی چگونگی حج بعداً بیان شده است. سید مرتضی رحمه الله می گوید: هر چند قدرت شرط فعل است، ولی لازم نیست که مکلف در حال خطاب قادر بر فعل باشد، و علم به خصوصیات تکلیف، مهم تر از قدرت بر فعل نیست. پس همان گونه که قدرت بر فعل شرط صحت خطاب نیست، علم به خصوصیات تفصیلی نیز شرط صحت خطاب نیست. (۲) ۲. مطلقاً جایز نیست. ۳. اگر خطاب مجمل باشد، تأخیر بیان جایز است و الا جایز نیست. ۴. اگر خطاب عام باشد، جایز است و الا جایز نیست. ۵. اگر خطاب امر یا نهی باشد، جایز است ولی اگر اخبار باشد جایز نیست. ۶. در امر و نهی جایز نیست، ولی در اخبار جایز است. ۷. فقط تأخیر بیان نسخ جایز است. ۸. اگر خطاب با مثل عام یا مطلق باشد که ظهور دارند جایز است. ولی اگر خطاب با مثل اسماء مشترک باشد که ظهور ندارند جایز نیست. ۹. اگر خطاب مجمل باشد و بیان، باعث تغییر و تبدیل مجمل نشود جایز است، ولی اگر موجب تغییر و تبدیل مجمل شود جایز نیست. (۳)

تبادر

«تبادر» در لغت به معنای پیشی گرفتن و سبقت گرفتن است. یکی از نشانه ها و راه های تشخیص حقیقت از مجاز، تبادر یعنی سبقت گرفتن معنی به ذهن است. به عنوان «حقیقت و مجاز» رجوع شود.

تجری

(۴)

«تجری» یعنی جرأت و بی پروایی در مخالفت مولا و ارتکاب عملی که معتقد است گناه و خلاف شرع است در حالی که آن عمل در واقع خلاف شرع و گناه نباشد؛ به عبارت

ص: ۱۶۱

۱- (۱). آل عمران/۹۷.

۲- (۲). الذریعه: ۳۶۳/۱.

۳- (۳). ارشاد الفحول: ۱۷۴.

۴- (۴). الوافیة: ۷۱؛ الرّسائل: ۸؛ الکفایة: ۱۰/۲؛ فوائد الاصول: ۳۷/۳؛ نهایة الافکار: ۳۰/۳؛ وقایة الاذهان: ۴۵۵؛ نهایة الاصول: ۴۰۹؛ تهذیب الاصول: ۲۰/۲؛ عنایة الاصول: ۱۲/۳؛ الموافقات: ۲۵۶/۲؛ علم اصول الفقّه: ۲۱۵؛ المعجم الاصولی: ۴۵۸/۱؛ اصطلاحات الاصول: ۹۴.

دیگر: هر گاه کسی با علم به گناه و معصیت بودن عملی آن را انجام دهد و سپس معلوم شود که آن عمل در واقع گناه و معصیت نبوده است، او را «متجری» گویند. تجری در مقابل «انقیاد» است. پس انقیاد عبارت از این است که کسی عملی را به عنوان واجب و مطلوب انجام دهد و سپس معلوم شود که در واقع آن عمل واجب نبوده است. اگر کسی تجری نمود و با اعتقاد و علم یا ظن به حرمت عملی، آن عمل را مرتکب شد، در حالی که آن عمل واقعاً حرام نیست، در سوء نیت فاعل و بی احترامی و هتک حرمت مولا و استحقاق ملامت و سرزنش متجری شکی نیست. در قبح فاعلی همه اتفاق نظر دارند. سؤال این است که آیا این عمل موجب عذاب شخص متجری نیز هست یا نه؟ و به عبارت دیگر: آیا علاوه بر قبح فاعلی، قبح فعلی نیز دارد تا در نتیجه، شخص متجری مستحق عقاب و عذاب باشد یا نه؟ مرحوم آقا ضیاء رحمه الله در این مسئله شش قول ذکر کرده است از جمله: قول به قبح فاعلی فقط، قول به استحقاق عقوبت بر مجرد عزم بر عصیان، قول به قبح فعلی و... (۱)

- اقسام تجری: شیخ انصاری رحمه الله تجری را به شش صورت تصویر می کند: ۱. مجرد قصد و نیت معصیت. ۲. قصد و نیت عصیان و مشغول شدن به مقدمات آن. ۳. قصد عصیان و ارتکاب عملی که معتقد است گناه و عصیان می باشد. ۴. انجام دادن کاری که احتمال می دهد گناه باشد به امید این که نافرمانی و عصیان تحقق یابد. ۵. انجام دادن کاری که احتمالاً گناه نباشد به علت بی مبالاتی در انجام دادن کارهای حرام. ۶. انجام دادن کاری به امید این که گناه نباشد در حالی که ترس گناه بودن آن عمل را دارد. وی می گوید: جامع بین این شش صورت، بی مبالاتی یا کم مبالاتی نسبت به معصیت است. (۲)

- تجری از مباحث کلامی است یا فقهی یا اصولی؟ مرحوم سبزواری رحمه الله معتقد است که اگر عنوان بحث، حرام بودن یا حرام نبودن تجری باشد، بحث فقهی است؛ و اگر عنوان بحث این باشد که آیا تکلیف واقعی شامل موضوعات اعتقادی هم هست یا

ص: ۱۶۲

۱- (۱). نهایه الافکار: ۳۰/۳.

۲- (۲). الرسائل: ۸.

نه؟ بحث اصولی است؛ و اگر عنوان بحث، استحقاق یا عدم استحقاق عقاب و عذاب در متجزی باشد، بحث کلامی است. (۱)

- تجزی و معصیت: هر چند تجزی و معصیت در مکالمات عرفی قریب به یک معنی هستند ولی در اصطلاح علما، معصیت وقتی است که فعل در واقع نیز حرام باشد. معصیت در مقابل «اطاعت» است. اطاعت در جایی است که انسان عملی را با علم و اعتقاد به وجوب آن انجام دهد و در واقع نیز آن عمل واجب باشد.

تجزی

«تجزی» در لغت به معنای پاره پاره کردن، تکه تکه و قسمت کردن است و در اصطلاح، اجتهاد در بخشی از احکام فقهی را گویند. مجتهدی که در بخشی از احکام و ابواب فقهی توانایی اجتهاد دارد را «مجتهد متجزی» می گویند در مقابل «مجتهد مطلق» که در بخش اعظم یا تمام ابواب فقه توانایی استنباط دارد. به عنوان «اجتهاد» رجوع شود.

تحقیق مناط

«تحقیق مناط» در اصطلاح، بررسی یک موضوع از جهت حکم و علت آن است. اصولیین، اجتهاد مجتهد در شناخت علت حکم را «مناط» گویند. (۲) اهل سنت معتقدند: اجتهاد در شناخت علت حکم سه قسم است: ۱. تحقیق مناط: شوکانی در تعریف «تحقیق مناط» می گوید: تحقیق مناط این است که همه اتفاق داشته باشند بر علیت وصفی که نص شارع آن را بیان کرده باشد یا اجماع بر آن شده باشد، آن گاه مجتهد کوشش کند برای پیدا کردن آن علت در موارد دیگر. (۳) مثلاً می دانیم علت قبول شهادت، عدالت شاهد است. بنابراین قاضی باید تحقیق کند که آیا شاهد عادل است یا نه؟ برخی معتقدند که این قسم اجتهاد را نباید داخل در قیاس دانست، زیرا این اجتهاد، تنها

ص: ۱۶۳

۱- (۱). تهذیب الاصول: ۲۰/۲.

۲- (۲). اصول الفقه خضری بک: ۳۳۲.

۳- (۳). ارشاد الفحول: ۲۲۲.

در مقام تشخیص موضوعات خارجی است، نه تشخیص علت حکم در فرع. این قبیل اجتهاد، مورد قبول و اتفاق همه مسلمانان است. (۱)

۲. تخریج مناط: هرگاه شارع حکمی را نسبت به موضوعی بیان کند، بدون تصریح بر علت آن و مجتهد وصفی را پیدا کند و آن را علت حکم اصل پندارد به خیال تناسب بین وصف و حکم اصل، قیاس را قیاس «تخریج مناط» نامند. (۲) تخریج مناط را «مناسبت»، «إخاله»، «مصلحت»، «استدلال» و «رعایت مقاصد» نیز می گویند. شوکانی استخراج این مناسبت را «تخریج مناط» می نامند. (۳) مثلاً شارع ربا در گندم را حرام کرده است. فقیهی چنین استنباط می کند که گندم چون پیمانۀ ای است، ربا در آن حرام است، و سپس در هر چیزی که پیمانۀ ای باشد، حکم به حرمت می کند. این نوع قیاس از نظر شیعه حجت نیست، ولی گروهی از اهل تسنن آن را حجت می دانند.

۳. تنقیح مناط: «تنقیح» در لغت پیراستن و پاک کردن است. گفته می شود: کلام منقح، یعنی کلامی که اضافه و زیادی در آن نیست. «تنقیح مناط» در اصطلاح اصولیین، یعنی الحاق فرع به اصل با الغای فرق بین آنها. به عنوان «تنقیح مناط» رجوع شود.

تخریج مناط

استنباط علت حکم را «تخریج مناط» گویند. به عنوان «تحقیق مناط» رجوع شود.

تخصیص

مولای می گوید: علما را احترام کن. اکنون شخصی به نام خالد وجود دارد که عالم نیست. پس احترام او لازم نیست، چون از موضوع دستور مولای (علما) خارج است. این نوع خارج بودن از موضوع را در اصطلاح خروج «تخصیصی» گویند؛ به عبارت دیگر: «تخصیص» عبارت است از خارج بودن حقیقی و وجدانی موردی از موضوع دلیل. مثال دیگر: در شرع وارد شده است که شراب حرام است، ولی سرکه حرام نیست چون

ص: ۱۶۴

۱- (۱). الاصول العامة: ۳۱۴.

۲- (۲). الوافیة: ۲۳۹؛ الاصول العامة: ۳۱۵؛ اصول الفقه خضری بک: ۳۳۲.

۳- (۳). ارشاد الفحول: ۲۱۴.

سرکه شراب نیست، یعنی سرکه تخصیصاً از موضوع دلیل حرمت خارج است. چه تفاوتی بین «ورود» و «تخصیص» است؟ به عنوان «ورود» رجوع شود. نحویین تخصیص را «استثناء منقطع» گویند. (۱)

تخصیص

اگر مولا بگوید: بر هر مکلفی واجب است در ماه مبارک رمضان روزه بگیرد مگر این که مسافر باشد. در این مثال، مسافر هم مکلف است، یعنی داخل در موضوع (هر مکلفی) است ولی حکم روزه گرفتن شامل حال او نشده است؛ به عبارت دیگر: مسافر، از حکم وجوب روزه خارج شده است. چنین اخراجی را «تخصیص» گویند. پس تخصیص یعنی خارج کردن یک یا چند مورد از مصادیق موضوع از دایره شمول حکم. در مثال فوق، «هر مکلفی» موضوع است و «وجوب روزه»، حکم و تخصیص (به صیغه اسم مفعول)، و «مگر مسافر»، تخصیص (به صیغه اسم فاعل). تخصیص احکام مختلفی دارد از جمله: تخصیص متصل یا منفصل، تفاوت بین «تخصیص» و «حکومت» و «تخصیص» و «نسخ». به عنوان «مخصیص»، «حکومت» و «نسخ» رجوع شود.

تخطئه

«تخطئه» در لغت یعنی نسبت دادن به خطا؛ «خطا» به معنای اشتباه غیر عمدی است. (۲) «تصویب»، مقابل تخطئه است و از صواب به معنای تأیید و درست می آید. در اصطلاح، «مخطئه» کسانی را گویند که معتقدند مجتهد در تلاش خود برای دست یافتن به احکام، یا موضوعات دارای حکم واقعی و ثابت از طریق راه های معتبر، گاهی به واقع دست پیدا می کند و گاهی خطا می کند و اجتهاد او مطابق با واقع نیست. و «مصوبه» کسانی را گویند که معتقدند آن چه مجتهد از طریق پیمودن راه های معتبر به آن دست یابد، همان وظیفه فعلی مکلف است و باید بر اساس آن عمل نماید. تصویب، خود سه صورت دارد: ۱. اشیا در واقع حکمی ندارند، حکم واقعی اشیا همان است که مجتهد با تلاش و

ص: ۱۶۵

۱- (۱). الاصول العامة: ۸۸.

۲- (۲). مفردات راغب و لسان العرب، ماده «خطا».

کوشش خود و پیمودن راه های معتبر به آن می رسد. این قول بسیاری از اشاعره و برخی از معتزله است. (۱) ۲. در واقع و نزد خداوند احکام ثابتی وجود دارد که عالم و جاهل در آن احکام مشترکند، اگر اجتهاد مجتهد که مبتنی بر راه های معتبر است، به حکمی بر خلاف حکم واقعی منجر شود، حکم واقع نیز تغییر پیدا می کند و مطابق مؤدای این اجتهاد می شود، یا این که مصلحتی در این حکم جدید حادث می شود که بر مصلحت واقع غلبه دارد. ۳. صورت سوم راهی است که مرحوم شیخ انصاری رحمه الله برگزیده و به «مصلحت سلوکیه» شهرت دارد. ایشان معتقد است چنان چه پیمودن یکی از راه های معتبر، منجر به حکمی شود که مخالف حکم واقعی است، هیچ تغییری در واقع صورت نمی گیرد و هیچ مصلحتی نیز در این حکم فعلی پدید نمی آید، بلکه نفس التزام به این حکمی که پس از پیمودن راه های معتبر شرعی حاصل شده و عمل بر طبق آن و ترتیب آثار، به عنوان این که این حکم، همان حکم واقعی است، مشتمل بر مصلحتی است که موجب جبران فوت مصلحت واقع می شود. (۲) مرحوم نائینی رحمه الله تصویب قسم اول را «تصویب اشعری»، تصویب قسم دوم را «تصویب معتزلی» و تصویب قسم سوم را «تصویب امامی» نامیده است. (۳)

- تعیین محل نزاع: برای روشن شدن محل نزاع در تخطئه و تصویب باید گفت: تخطئه و تصویب، یا در مسایل عقلی است، یا در مسایل شرعی.

- تخطئه و تصویب در مسایل عقلی: در مسایل عقلی، خواه مربوط به دین باشد مانند: توحید، نبوت و معاد؛ و خواه مربوط به دین نباشد مانند: کیفیت ترکیب اجسام، امتناع اجتماع دو نقیض، انحصار لفظ در مفرد و مرکب و... همه علمای شیعه و اکثر قریب به اتفاق علمای اهل تسنن معتقدند که حق و واقع یکی بیش نیست و ممکن است عقل در وصول به واقع، راه صحیح را بیاماید و به واقع دست یابد، یا این که مرتکب خطا شود؛ به عبارت دیگر: در مسایل عقلی، تقریباً هم اتفاق دارند بر تخطئه. تنها تفاوت مسایل عقلی مربوط به دین و سایر مسایل

ص: ۱۶۶

۱- (۱). المحصول رازی: ۵۰۳/۲.

۲- (۲). الرّسائل: ۲۶.

۳- (۳). فوائد الاصول: ۲۵۳/۱.

عقلی در این است که در مسایل عقلی مربوط به دین، مخالف با واقع گناهکار است ولی در مسایل عقلی غیر دینی، مخالف با واقع، هر چند خطا کرده است ولی گناهکار نیست. تنها از «عنبری» نقل شده که وی معتقد است مجتهد در مسایل عقلی نیز مصیب است، و از «جاحظ» نقل شده که مجتهد در این مسائل، اگر به خلاف واقع نیز برسد گناهکار نیست. (۱) موضوعات عرفی و شرعی نیز همانند مسایل عقلی هستند؛ یعنی: مثلاً- موضوع غنا، فقیر، بیع و امثال آن، در واقع یکی بیش نیست که چه بسا راه پیموده شده منجر به رسیدن به آن واقع شود، یا این که انسان در رسیدن به واقع و حقیقت این امور مرتکب خطا شود. (۲)

-تخطئه و تصویب در احکام شرعی: احکام شرعی دو قسم اند: الف: احکام قطعی و ضروری دین، مانند وجوب نماز و روزه و حرمت شراب و زنا. در این قبیل احکام نیز اختلافی نیست. همه قبول دارند که در این امور، حق و واقع، یکی بیش نیست. ب: احکام شرعی که دلیل قطعی بر ثبوت آنها وجود ندارد. این قبیل احکام شرعی محل خلاف بین مخطئه و مصوبه است. علمای شیعه و بیشتر علمای اهل تسنن در این قبیل احکام شرعی قول به تخطئه را برگزیده اند. دلیل ایشان چنین است: احکام واقعی که شارع جعل کرده است، در برگیرنده تمام افعال مکلفین است؛ از سویی نیز شارع راه هایی را قرار داده است که مکلف بتواند با پیمودن آنها، به واقع دست یابد؛ این راه ها تنها وسیله ای برای رسیدن به واقع هستند. اگر مکلف با پیمودن آنها به واقع رسید، واقع تنجز یافته و باید بر اساس آن عمل کند، ولی اگر به واقع نرسید، معذور است و عقابی متوجه او نیست زیرا خود شارع این راه ها را معتبر کرده بود. بنابراین، مکلف به واقع برسد یا نرسد، هیچ تغییری در واقع صورت نمی گیرد، بلکه اگر مجتهد در تلاش خود به واقع دست یافت، مصیب است و اگر به واقع دست نیافت، هر چند خطا کرده، ولی معذور است. (۳)

ص: ۱۶۷

۱- (۱). ارشاد الفحول: ۲۵۹.

۲- (۲). اصطلاحات الاصول: ۹۹.

۳- (۳). الاصول العاقه: ۶۲۳.

(۱)

این اصطلاح در چند موضع از علم اصول به کار می رود: ۱. در دوران امر بین وجوب و حرمت (محدورین): مثلاً مکلف اجمالاً می داند که روز جمعه نماز جمعه یا واجب است و یا حرام، جمع بین وجوب و حرمت هم ممکن نیست، کما این که ترک وجوب و حرمت هم ممکن نیست. در این موارد انسان مخیر است بین اختیار جانب وجوب (خواندن نماز جمعه) و اختیار جانب حرمت (ترک نماز جمعه). تخیر در این جا حکم ظاهری عقلی است که در مسئله ای فرعی جریان پیدا کرده است. توضیح این قسم در عنوان «اصاله التخییر» گذشت. ۲. هر گاه دو حکم در مقام امتثال تراحم پیدا کنند و مکلف نتواند هر دو را امتثال کند، مثل این که مکلف نمی تواند دو شخص در حال غرق شدن را با هم نجات دهد، در حالی که نجات هر دو بر او واجب است و نجات هیچ کدام نیز بر نجات دیگری ترجیح ندارد. در این جا مکلف مخیر است بین نجات هر کدام از این دو غریق. تخیر در این جا حکم واقعی عقلی است که در مسئله ای فرعی جریان یافته است. بحث مربوط به این قسم در عنوان «تراحم» خواهد آمد. ۳. مورد تعارض بین دو خبر یا دو اماره. هر گاه دو خبر یا دو اماره با هم متعارض باشند و هیچ کدام هم مرتجیح نداشته باشد و از موارد تساقط هر دو و رجوع به اصول عملیه هم نباشد، مکلف مخیر است بین عمل به این خبر یا اماره و عمل به خبر یا اماره دیگر. تخیر در این جا حکم ظاهری شرعی است که در مسئله اصولی جاری است و اختصاص به فقیه دارد. به عنوان «تعارض» رجوع شود.

تخیر بین اقل و اکثر

(۲)

در جایی که دوران امر بین اقل و اکثر باشد، تخیر ممکن است یا خیر؟ تخیر بین اقل و اکثر سه صورت دارد: ۱. فرض اول آن است که اقل در ضمن اکثر نباشد بلکه وجود اقل، مغایر با وجود اکثر باشد. مثلاً معلم از شاگرد می خواهد که یا یک خط طولانی رسم کند و یا یک خط کوتاه؛ با توجه به این که هر یک از دو خط با قید کوتاه یا طولانی بودن دارای وجود مستقل و متمایز از دیگری است و نمی توان گفت که خط

ص: ۱۶۸

۱- (۱). اصطلاحات الاصول: ۱۰۲.

۲- (۲). المعجم الاصولی: ۴۸۱/۱.

طولانی متشکل از دو یا چند خط کوتاه است، این دو وجود مستقل، مابین با یکدیگر بوده و بناچار، شاگرد مخیر است در امتثال اقل یا اکثر. پس در چنین فرضی تخیر ممکن است. ۲. فرض دوم آن است که وجود اقل در ضمن اکثر ممکن باشد ولی مولا وجود اقل به شرط عدم زیاده را خواسته باشد؛ به عبارت دیگر: اقل به شرط «لا» مقصود باشد. مثلاً نماز دو رکعتی در ضمن نماز چهار رکعتی وجود دارد، اما مولا از مکلف مسافر، نماز دو رکعتی به شرط عدم زیاده را خواسته است. در این فرض هم بین اقل و اکثر تباین وجود دارد و تخیر ممکن است. ۳. فرض سوم جایی است که اقل در ضمن اکثر وجود دارد و وجود اقل هم مشروط به عدم زیاده نباشد. مثلاً فرض کنیم که یک بار گفتن تسبیحات اربع در رکعت سوم و چهارم خواسته شده اما یک بار گفتن مشروط به عدم زیاده نسبت و بیش از یک بار هم ممنوع نیست. در چنین فرضی تخیر متصور نیست زیرا مکلف با یک بار گفتن تسبیح، امر مولا را امتثال نموده و تکلیف از عهده او ساقط است و اصولاً طرف اکثر (بیش از یک بار) مصداق واجب نیست، هر چند ممکن است طرف اکثر مستحب باشد.

تخیر شرعی

«تخیر شرعی» در مقابل «تخیر عقلی» قرار دارد و آن تخیری است که شارع به آن و اطراف آن تصریح کرده باشد و به عبارت دیگر: «تخیری» را گویند که اصل و اطراف آن از سوی شارع جعل شده است مانند تخیر در کفاره افطار عمدی روزه، بین شصت روز روزه گرفتن و اطعام شصت مسکین و آزاد کردن بنده. (۱)

تخیر عقلی

«تخیر عقلی» در مقابل «تخیر شرعی» قرار دارد و عبارت است از آن تخیری که ناشی از حکم عقل است به مخیر بودن مکلف بین انجام دادن یا ترک نمودن یکی از دو طرف وجوب و حرمت و یا بین انتخاب و امتثال یکی از دو مصداق یا مورد مساوی. به عنوان «اصل تخیر» رجوع شود.

ص: ۱۶۹

(۱)

مقصود از «تخیر فقهی» این است که مکلف از ابتدا مخیر است در اختیار نمودن یکی از دو تکلیف و عمل نمودن به آن. ولی مقصود از «تخیر اصولی»، اختیار در انتخاب یکی از دو دلیلی است که شرایط و صلاحیت دلیل بودن را دارد و عمل نمودن به مفاد آن دلیل مختار به صورت تعیینی.

تداخل اسباب و مسببات

(۲)

«تداخل اسباب» یعنی دو سبب مستقل مانند یک سبب واحد شده و در یک مسبب عمل کنند به این صورت که اگر یکی از دو سبب زودتر محقق شد، مسبب محقق شود، و اگر دو سبب نیز با هم محقق شدند، باز هم همان یک مسبب محقق شود؛ به عبارت دیگر: اسباب متعدّد، مستلزم تکلیف واحد باشند نه این که تکالیف متعدّد بوده و تمام آنها در ضمن یک مصداق جمع شوند. و «تداخل مسببات» یعنی این که اسباب متعدّدند و مستقل ولی در مقام امتثال، آوردن یک مسبب که بتوان عنوان هر دو سبب را بر آن حمل نمود کافی باشد. بنابراین، اگر انسان به عناوین مختلفی مأمور شد و این عناوین قهراً بر مصداق واحدی منطبق شدند، یا از باب لزوم است و یا از باب رخصت. (۳) این عنوان معمولاً در بحث مفاهیم (مفهوم شرط) کتاب های اصولی مطرح شده است.

-محل بحث: هر گاه بین دو چیز رابطه سبب و مسببی برقرار شد، صورت های مختلفی دارد. اول: رابطه بین آنها تکوینی باشد مانند طلوع خورشید که سبب آمدن روز است. این صورت از محل بحث خارج است. دوم: رابطه بین آن دو شرعی باشد و معلوم شود که هر سببی (شرطی) بدون سبب دیگر باعث ایجاد مسبب می شود. یعنی هر سببی در تحقق مسبب، مستقل است. در این قبیل روابط شارع می تواند مکلفین را

ص: ۱۷۰

۱- (۱). المعجم الاصولی: ۴۸۰/۱.

۲- (۲). فوائد الاصول: ۴۸۹/۲؛ مناهج الوصول: ۱۹۲/۲؛ مطارح النظائر: ۱۷۵-۱۴۰؛ الکفایه: ۳۱۴/۱؛ اصول الفقه مظفر: ۱۱۱/۱؛ المحاضرات: ۱۰۹/۵؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۱۱۳/۱؛ نهایه الاصول: ۳۰۵؛ تقریرات مجدد شیرازی: ۱۹۷/۳؛ نهایه الافکار: ۴۸۵/۲؛ علم اصول الفقه: ۱۵۱؛ اصطلاحات الاصول: ۱۸۶.

۳- (۳). در توضیحات، تداخل از باب لزوم و در تعبدیات، از باب رخصت است.

ملزم به اختیار تداخل یا عدم تداخل کند، هم در طرف اسباب و هم در طرف مسببات. این قسم صورت های متعددی دارد که برخی داخل در محل بحث و برخی از محل بحث خارج بوده و عبارتند از: ۱. هم سبب واحد باشد و هم مسبب. مثل این که شارع بگوید: اگر پرویز مُرد، غسل او واجب است. در این مثال، هم سبب (مرگ) واحد است و هم مسبب (غسل). این صورت از محل بحث خارج است. ۲. هم سبب متعدّد باشد و هم مسبب و هر دو با یکدیگر متباین باشند. مثل این که شارع بگوید: اگر عمداً روزه ات را افطار کردی، باید دو ماه روزه بگیری، و اگر مرتکب قتل غیر عمد شدی، باید دیه بپردازی. این صورت نیز از محل بحث خارج است. ۳. اسباب متعدّد باشند، ولی مسبب واحد باشد. این صورت خود دو حالت دارد: الف: مسبب، ماهیتی واحد و غیر قابل تکرار باشد؛ مثل این که شارع بگوید: اگر کسی مرتکب قتل عمد شد، باید قصاص شود. و اگر کسی زنای محصنه کرد، باید کشته شود؛ اکنون اگر کسی هم مرتکب قتل عمدی شد و هم زنای محصنه کرد، مجازات هر کدام از این دو عمل مرگ است، ولی مرگ ماهیتی است واحد و غیر قابل تکرار. به همین علت ناچاریم از قول به تداخل اسباب. این صورت نیز از محل بحث خارج است.

ب: مسبب، ماهیتی واحد ولی قابل تکرار باشد، مثل این که شارع بگوید: اگر خواب رفتی وضو بگیر و اگر بول کردی وضو بگیر. در این صورت سه احتمال وجود دارد. احتمال اول: چون سبب متعدّد است و مسبب هم قابل تکرار، مسبب به تعداد سبب تکرار شود. یعنی برای خواب یک وضو و برای بول هم وضوی دیگر. احتمال دوم: اسباب با هم تداخل کنند، یعنی هر سببی که جلوتر واقع شد سببیت دارد، و اگر دو سبب در یک زمان واقع شدند، مستلزم یک مسبب هستند. پس در هر حال یک وضو کافی است. احتمال سوم: مسببات با هم تداخل کنند. مثلاً غسل جنابت مسببی است که سبب آن جنابت است و غسل مسّ میت، مسبب دیگری است که سبب آن مسّ میت است و اینها در حقیقت مختلف هستند. در این قبیل موارد، قاعده، عدم تداخل مسببات است مگر این که دلیل خاصی بگوید که یک غسل کافی است. ۴. سبب واحد باشد و مسبب متعدّد، مثل این که انسان در بین نماز با توجه بگوید: بنده ام را آزاد کردم. یا در ماه رمضان شخص روزه دار مرتکب زنای محصنه شود. در مثال اول، هم نمازش باطل می شود و هم بنده او

آزاد می شود. در مثال دوّم، هم کفارّه واجب می شود و هم حدّ زناى محصنه بر او جاری می شود. در هر دو مورد، سبب واحد است ولی مسبّب متعدّد است. در این صورت، شرع و عرف حکم به عدم تداخل مسبّبات می کنند و در نتیجه، این صورت نیز از محل بحث خارج است. نتیجه: اگر دلیل خاصّی بر تداخل یا عدم تداخل اسباب و مسبّبات شرعی وارد شد، بر اساس آن دلیل عمل می کنیم. و الاّ - مقتضای اصل در اسباب، تداخل و در مسبّبات، عدم تداخل است زیرا شک در تداخل و عدم تداخل اسباب، شک در تکلیف زاید است و در این قبیل موارد، اصل برائت نسبت به تکلیف زاید جاری می شود. ولی شک در تداخل و عدم تداخل مسبّبات، شک در برائت ذمه است، یعنی شک می کنیم که آیا با یک مسبّب، هر دو تکلیف ساقط شده یا نه؟ در این جا قاعده اشتغال می گوید که برائت ذمه حاصل نشده است و باید برای تحقّق امتثال، احتیاط کرد و هر دو مسبّب را محقّق نمود. بلی! اگر بین دو مسبّب رابطه «عموم من وجه» باشد، با تحقّق مورد اجتماع، هر دو تکلیف ساقط می شود زیرا مسبّب قابل انطباق بر هر دو تکلیف است. مثلاً - مولا می گوید: عالم را اکرام کن و جای دیگر می گوید: هاشمی را اکرام کن. اکنون اگر مکلف یک عالم هاشمی را اکرام کند، هر دو امر را امتثال کرده است.

تراجیح

به عنوان «تعادل و تراجیح» رجوع شود.

تراخی

(۱)

آیا صیغه امر با قطع نظر از قرائن خارجی، بر «فور» دلالت می کند و مکلف با شنیدن امر باید فوراً آن را انجام دهد، یا این که می تواند امتثال امر را به تأخیر بیندازد؟ در کتاب جمع الجوامع شش قول ذکر شده است، (۲) ولی چهار قول بیشتر مورد توجه واقع نشده

ص: ۱۷۲

۱- (۱). الدّریعه: ۱۳۰/۱؛ العده: ۲۲۵/۱؛ تمهید القواعد: ۱۳۲؛ الوافیه: ۷۷؛ مبادی الوصول: ۹۶؛ نهایه الافکار: ۲۱۸/۱؛ تقریرات مجدّد شیرازی: ۱۲۲/۲؛ اصول الفقّه مظفر: ۷۷/۱؛ تهذیب الاصول: ۱۳۳/۱؛ المحاضرات: ۲۱۱/۲؛ الاحکام آمدی: ۳۸۷/۱؛ المعتمد: ۱۱/۱؛ ارشاد الفحول: ۹۹؛ اصول السرخسی: ۲۶/۱؛ الاحکام این جزم: ۳۱۳/۱.

۲- (۲). جمع الجوامع: ۳۷۹/۱.

است. ۱. امر بر فور دلالت می کند. ۲. بر تراخی دلالت می کند. ۳. مشترک بین فور و تراخی است، و حمل امر بر یکی از این دو معنی باید با قرینه باشد. ۴. نه بر فور دلالت می کند و نه بر تراخی و نه بر اعم از فور و تراخی. مشهور بین امامیه و اهل سنت، همین قول چهارم است. ایشان معتقدند که قیدهایی مانند فور، تراخی، مژه، تکرار و... همگی، از موضوع له امر خارج بوده و هر کدام از این قیود را باید از قرینه های خارجی استفاده کرد. برخی از اصولیین پرداختن به بحث فور و تراخی و مژه و تکرار را بی فایده دانسته اند.

ترادف

به عنوان «اشتراک» رجوع شود.

ترتّب

(۱)

«ترتّب» در لغت یعنی به ترتیب بودن دو امر، و در اصطلاح عبارت است از اجتماع دو حکم فعلی در یک موضوع یا در دو موضوع در زمان واحد، به گونه ای که مکلف نتواند هر دو را امتثال کند و یکی اهمّ از دیگری باشد. در موارد فراوانی دیده می شود که برخی از مردم واجب را ترک می کنند و به انجام دادن کار مستحبّی می پردازند که چه بسا همان مستحبّ، موجب فوت واجب می شود، یا این که واجب فوری و مضیق و مهم تر را ترک می کنند و به واجب غیر فوری یا موسّع و یا مهم می پردازند مانند کسی که بدهی واجب دارد ولی با پولی که باید بدهی خود را پردازد به زیارت مستحبّی می رود، یا در حالی که آخر وقت است و تنها به اندازه چهار رکعت به غروب آفتاب مانده، به جای پرداختن به فریضه نماز عصر، مشغول خواندن نماز آیات می شود، و یا این که در این وقت شروع می کند به خواندن نماز قضای روز قبل خود. خلاصه این که، فعل اهم را ترک می کند و به مهم می پردازد. در این قبیل موارد حکم چیست؟ آیا کسی

ص: ۱۷۳

۱- (۱). الرّسائل: ۴۳۸؛ مطارح الانظار: ۵۶؛ اصول الفقه مظفر: ۳۰۸/۱؛ درر الفوائد: ۱۴۰/۱؛ فوائد الاصول: ۳۳۶/۱؛ اجود التقریرات: ۲۸۶؛ المحاضرات: ۹۱/۳؛ مناهج الاصول: ۲۳/۲؛ تهذیب الاصول: ۲۸۴/۱؛ اصطلاحات الاصول: ۱۰۴.

که واجب اهم را ترک کرده و به انجام دادن واجب مهم مشغول شده است، در مقابل ترک اهم گناهکار است و در مقابل انجام دادن واجب مهم پاداش می گیرد؟ و یا چون وظیفه اش واجب دیگری بوده است و عملی را که ضد آن واجب اهم بوده انجام داده، هیچ پاداشی نمی گیرد؟ جواب: اگر کسی معتقد باشد صحت عبادت متوقف بر وجود امر فعلی به آن نیست، و امر به شیء مقتضی نهی از ضد آن نیست، یا نهی در عبادات موجب فساد نیست، مشکلی در صحت و اجر داشتن آن فعل مهم نیست؛ هر چند از بابت ترک واجب اهم، گناهکار محسوب می شود. اما اگر کسی معتقد باشد امر به شیء مقتضی نهی از ضد آن هست و نهی در عبادات نیز موجب فساد می شود و یا مانند صاحب جواهر رحمه الله معتقد باشد که صحت عبادت متوقف بر امر به آن عبادت است، در این صورت، عبادتی که اهم نبوده پاداشی نخواهد داشت زیرا در صورت فعلیت اهم، فعل مهم مأمور به نیست و فعلی که انجام دادن آن موجب ترک اهم شده است، باطل خواهد بود. سؤال: آیا راهی برای تصحیح فعل عبادی مهم در این قبیل موارد وجود دارد یا نه؟ (۱) برخی خواسته اند از طریق ترتب، عبادت مهم را تصحیح کنند. ایشان معتقدند که هر گاه دو واجب اهم و مهم باشد، مادامی که مکلف بنا را بر عصیان واجب اهم نگذارد، از جهت ترک مهم معذور است، ولی پس از تصمیم بر عصیان واجب اهم، نوبت به واجب مهم می رسد و واجب مهم فعلیت یافته و منجز می شود. به همین ترتیب، اگر چند امر داشته باشیم، اهم از آنها مقدم است و در صورت عدم امتثال، نوبت به امر بعدی از نظر اهمیت می رسد و همین طور امر بعدی تا آخرین امر. بنابراین، اگر اولین امر را که اهم از سایر اوامر است امتثال کرد، از ناحیه ترک سایر اوامر که در مرتبه بعدی قرار دارند عقاب نمی شود و اگر واجبی را که در مرتبه دوّم اهمیت قرار دارد انجام داد، نسبت به ترک واجب اهم مرتبه اول عقاب می شود ولی نسبت به اوامر واجب مراتب بعدی معذور است و هکذا تا آخرین واجب. بحث ترتب در اغلب مثال های تراحم دو حکم متصور است. برخی از اقسام ترتب در تراحم دو حکم چنین است. ۱. تصویر ترتب بین دو حکم واجب متضادّ که یکی مهم تر از دیگری است مانند

ص: ۱۷۴

این که دو نفر در حال غرق شدن هستند؛ یکی پدر مکلف و دیگری، دوست او. در این مثال، هر چند مکلف وظیفه دارد هر دو غریق را نجات دهد، ولی او تنها می تواند یک غریق را نجات دهد و شکی نیست که نجات پدر مهم تر از نجات دوست است. طرفداران بطلان ترتب معتقدند که اگر دو امر مطلق متوجه مکلف باشد، تکلیف بما لا- یطاق است و به عبارت دیگر: تکلیف به چیزی است که خارج از توان مکلف است و صدور چنین تکلیفی از مولای حکیم قییح است. ولی قائلین و طرفداران ترتب معتقدند که عقل و وجدان حکم می کنند که توجه دو حکم با این کیفیت قییح نیست زیرا راه گریز از مخالفت و عصیان، با انجام دادن امر اهم برای مکلف باز است، یعنی همین که مکلف بنا را بر عدم عصیان اهم گذاشت و مشغول امثال آن شد، دیگر عقابی از ناحیه ترک مهم متوجه او نخواهد بود. بر این اساس، فرق بین قول به ترتب و عدم ترتب این است که بنا بر قول به ترتب، اگر مکلف اهم را انجام دهد، ثواب می برد و با ترک مهم عقابی متوجه او نخواهد بود؛ و اگر اهم را انجام ندهد و مهم را انجام دهد، یک عقاب از ناحیه ترک اهم متوجه او می شود و یک ثواب نیز برای انجام مهم می برد؛ ولی اگر اهم و مهم را با هم ترک کرد، دو عقاب متوجه او خواهد بود. ولی بنا بر قول به بطلان ترتب، اگر مکلف اهم را انجام ندهد، یک عقاب متوجه او خواهد بود؛ خواه مهم را انجام بدهد یا انجام ندهد. یعنی مهم نقشی ندارد و اصلاً به فعلیت و تنجز نمی رسد تا این که ثواب و عقاب بر آن مترتب شود.

۲. تصوّر ترتب در تراحم بین دو حکم مختلف چیزی که مقدمه واجب اهم باشد مانند این که برای نجات غریق لازم باشد در ملک غیر تصرف کند. اکنون مولا- می گوید: برای نجات غریق داخل ملک غیر شو، ولی اگر تصمیم گرفتی عصیان کنی و غریق را نجات ندهی، همان حرمت تصرف در ملک غیر ثابت است. در این مثال، با قصد عصیان، دو امر فعلی محقق می شود، یکی وجوب تصرف در ملک غیر، از باب مقدمه نجات غریق، و یکی حرمت تصرف در ملک غیر که فی نفسه ثابت بود. ترتب این جا بین وجوب و حرمت است در موضوع واحد (تصرف در ملک غیر). در این صورت نیز مانند صورت قبلی، تعدد و وحدت ثواب و عقاب، مبتنی بر قول به ترتب و عدم ترتب است.

۳. تصویر ترتب در تراحم ناشی از اختلاف دو حکم متراحم. مثل این که اکرام عالمی متوقف بر اهانت به عالم دیگری باشد و حرمت اهانت، قوی تر از وجوب اکرام باشد. مولا می گوید: اهانت به عالم حرام است و اکرام فلان عالم نیز چون مستلزم اهانت است حرام، ولی اگر تصمیم به اهانت گرفت، اکرام فلان عالم واجب است. در این جا ترتب بین وجوب و حرمت در موضوع واحد (اکرام عالم) است.

۴. تصویر ترتب در باب اجتماع امر و نهی. مانند وجوب پاک کردن لباس و حرمت تصرف در آب دیگران. مولا می گوید: غضب حرام است و تطهیر لباس نیز چون مستلزم غضب است، حرام؛ ولی اگر تصمیم به عصیان گرفتگی و غضب کردی، باید لباس را تطهیر کنی. این جا نیز ترتب بین وجوب و حرمت در موضوع واحد (تطهیر لباس) است. (۱) این بیان مختصری بود از تصحیح افعال عبادی مهم با وجود فعل اهم با استفاده از ترتب. جمعی از علما، بدون تمسک به ترتب، به تصویر و تصحیح امر به اهم و مهم پرداخته اند. حضرت امام خمینی رحمه الله بعد از ذکر هفت مقدمه مبنی بر اثبات وجود دو امر مستقل در مثل موارد فوق و عدم لزوم تناقض و تکلیف به غیر ممکن، و ثبوت ثواب و عقاب برای امتثال و عصیان هر کدام از دو امر اهم و مهم و مقید نبودن احکام شرعی در مقام جعل و انشا به علم و قدرت و امکان تعلق امر به هر کدام از دو ضد می گویند: دو متعلق تکلیف، در جهت و مصلحت، یا مساوی هستند، یا یکی از دیگری مهم تر. اگر مساوی باشند، عقل حکم به تخییر می کند؛ بنابراین، همین که مکلف شروع به انجام دادن یکی از دو امر نمود، به حکم عقل، در مخالفت امر دیگر معذور است و نیازی هم به مقید و مشروط بودن تکلیف و مکلف به نیست، ولی اگر شروع به امتثال نکرد، معذور نخواهد بود. اما اگر یکی مهم تر از دیگری بود، در صورت اشتغال به اهم، عقل حکم می کند به معذور بودن او در ترک مهم، زیرا قادر به امتثال آن نبوده است. ولی اگر مشغول امتثال مهم شد، هر چند مأوربه فعلی را امتثال نموده است و مستحق ثواب است، ولی نسبت به ترک اهم معذور نیست و از این جهت عقاب می شود. بنابراین، اهم و مهم، مانند متساویین، هر کدام در عرض دیگری و مأوربه است و به همین علت مکلف با ترک اهم و مهم، مستحق دو عقاب خواهد بود. (۲)

ص: ۱۷۶

۱- (۱). اصطلاحات الاصول: ۱۰۴.

۲- (۲). مناهج الوصول: ۲۳/۲؛ تهذیب الاصول: ۲۸۴/۱.

«ترجیح» یعنی رجحان و برتری و امتیاز داشتن چیزی نسبت به چیز دیگر. این اصطلاح گاهی در فلسفه به کار می رود و گاهی در فقه یا اصول.

-معنای فلسفی ترجیح بلا مرجح: در فلسفه گفته می شود: ترجیح بدون مرجح محال است. توضیح: هر فعل و اثری که در حدّ قوّه و امکان باشد، نسبت آن به وجود و عدم مساوی است و برای وجود پیدا کردن یا عدم آن، باید علتی وجود داشته باشد و الاّ اگر بدون دخالت علت و عاملی از مرحله قوّه و امکان به مرحله وجود برسد، مستلزم محال است زیرا در جای خود ثابت شده است که هیچ معلولی بدون علت وجود پیدا نمی کند. این وجود اثر یا فعل ممکن، بدون دخالت علت یا عامل را «ترجیح بدون مرجح» گویند که از امور محال و ممتنع است. «ترجیح بدون مرجح» یعنی این که علت و فاعل نسبت به دو اثر، یا فعل مختلف، حالت تساوی داشته باشد و هر دو فعل یا اثر برای او به یک نحو ممکن باشند و در عین حال، فاعل و علت، بدون وجود هر گونه مزیت و رجحانی در یکی از دو اثر یا فعل، به یکی از آنها انتساب پیدا کند و آن را به وجود آورد. چنین انتسابی از ناحیه فاعل و علت به یکی از دو ممکن، بدون دخالت هیچ عاملی، یعنی این که ممکن، خود به خود از مرحله قوّه و امکان به مرحله وجود برسد و این مستلزم «ترجیح بلا مرجح» (۱) و محال و ممتنع است. این مربوط به عالم تکوین و امور واقعی است.

-امّا ترجیح بدون مرجح در عالم اعتبار: اگر دو دلیل یا دو نظر با یکدیگر در تعارض باشند، چنان چه یکی از آنها مزیت و رجحانی داشته باشد، آن را مقدم می دارند، ولی اگر هیچ کدام از دو دلیل یا دو نظر، مزیت و رجحانی نداشته باشد و یکی از آنها مقدم داشته شود، این «ترجیح بدون مرجح» است که از نظر عقل قبیح و زشت است، هر چند در امور اعتباری، ترجیح بدون مرجح، مستلزم ممتنع و محال نخواهد شد.

ص: ۱۷۷

۱- (۱). «ترجیح بلا مرجح» یعنی فعل و اثری بدون دخالت علت و عاملی از مرحله قوّه و امکان خارج شده و به وجود برسد که این تحقق معلول بدون علت است.

«ترک استفصال» و «ترک استکشاف» در اصطلاح به معنای پاسخ متضمن حکم از سوی سؤال شونده بدون سؤال کردن از تفصیل مطلب و توضیح خواستن راجع به سؤال است. یکی از مباحث عام این است که اگر متکلم حکمی را در جواب سؤالی بیان کرد بدون این که استفصال کند، آیا این ترک استفصال به منزله عموم است؟ یعنی گفته متکلم، حکم عام را دارد یا نه؟ سه قول در این مورد بیان شده است. ۱. از شافعی نقل شده است که وی گفته: ترک استفصال در حکایت حال، با وجود احتمال دیگر، به منزله عموم گفتاری است. (۲) مثال: «غیلان بن سلمه ثقفی» قبل از مسلمان شدن، ده همسر داشت. بعد از مسلمان شدن، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به او فرمودند: چهار زن را نگه دار و از بقیه جدا شو. در این جا پیامبر صلی الله علیه و آله ترک استفصال نمودند، یعنی سؤال نکردند که آیا زن ها را با هم عقد کردی یا جدا جدا؟ و نفرمودند که هر کدام را ابتدا عقد کرده ای به ترتیب تا چهار عدد را نگه دار و از بقیه جدا شو. ۲. برخی معتقدند که «ترک استفصال» افاده عموم نمی کند. غزالی می گوید: شاید پیامبر صلی الله علیه و آله وضعیت «غیلان» را می دانسته و به همین علت استفصال ننموده اند. (۳) «علامه حلی رحمه الله» معتقد است که احتمالات مختلف در حکایت حال، باعث اجمال حکایت شده و به مجمل نمی توان استدلال نمود. (۴) سید مرتضی رحمه الله و برخی دیگر قائل به تفصیل شده اند. ایشان می گوید: هر گاه از معصوم علیه السلام از حکم مفطر سؤال شود، جواب معصوم علیه السلام از سه قسم خارج نیست. اول: معصوم علیه السلام با لفظ عام جواب دهد. مثلاً بگوید: هر مفطری باید کفاره بدهد. دوم: جواب معصوم علیه السلام در معنی عام باشد، مثل این که کسی سؤال کند از معصوم علیه السلام درباره شخصی که روزه خود را در بین روز عمداً افطار کرده است و معصوم علیه السلام نیز بدون سؤال از این که با چه چیز افطار کرده است، (مثلاً آیا غذایی خورده یا کار دیگری

ص: ۱۷۸

۱- (۱). الذریعه: ۲۹۲/۱؛ قوانین الاصول: ۲۲۵؛ تمهید القواعد: ۱۷۰؛ الوافیه: ۱۱۵؛ جمع الجوامع: ۴۲۶/۱؛ المحصول رازی: ۳۹۲/۱.

۲- (۲). المستصفی: ۴۲/۲.

۳- (۳). همان.

۴- (۴). الوافیه: ۱۱۵ نقل از تهذیب الوصول: ۳۸.

که روزه را باطل می کند انجام داده؟) بفرماید: کفّاره بر او واجب است. این جمله معصوم علیه السلام مانند این است که بفرماید: هر کس روزه خود را افطار کند، کفّاره بر او واجب است. سوّم: سؤال خاص باشد و جواب نیز خاص. در این صورت، جواب حمل می شود بر همان مورد. مثل این که شخصی از معصوم علیه السلام سؤال کند که من فلان کار را انجام دادم و روزه ام باطل شده؛ معصوم علیه السلام نیز بفرماید: تو باید کفّاره بدهی! (۱)

ترک استکشاف

به عنوان «ترک استفصال» رجوع شود.

تراحم

اشاره

(۲)

«تراحم» در اصطلاح اصولیین به معنای ممانعت دو حکم فعلی دارای ملاک در مقام امتثال است در حالی که مکلف از امتثال توأمان آن دو حکم عاجز است. دو حکم با این خصوصیات را «متراحمین» می گویند.

اقسام تراحم به لحاظ منشأ آن: ۱. تراحم ناشی از تضادّ متعلّق دو حکم. یعنی متعلّق دو حکم به صورت اتّفاقی در یک زمان جمع شده اند به گونه ای که مکلف نمی تواند هر دو را اتیان نماید. مثال: دو نفر در حال غرق شدن هستند. نسبت به هر یک از این دو غریق، یک امر (غریق را نجات بده) متوجّه مکلف است. این در حالی است که او فقط یک غریق را می تواند نجات دهد و هیچ کدام از آنها نیز بر دیگری ترجیح ندارد تا مقدّم داشته شود. ۲. تراحم ناشی از ناتوانی مکلف برای انجام دادن متعلّق هر دو حکم در حالی که زمان آنها نیز مختلف است. مثال: یکی از واجبات نماز، قیام است که دو مصداق دارد؛ قیام هنگام گفتن تکبیره الاحرام و قیام متصل به رکوع. مکلف نماز گزار وظیفه دارد هر دو قیام را اتیان نماید ولی به دلیل بیماری نمی تواند هر دو را به جا آورد. ۳. تراحم ناشی از تلازم دو متعلّق است اگر چه حکم هر

ص: ۱۷۹

-
- ۱- (۱). الذریعه: ۲۹۲/۱. تفصیل های دیگری هم بیان شده که به جهت رعایت اختصار از ذکر آنها خودداری می شود.
 - ۲- (۲). الکفایه: ۳۷۶/۲؛ اصول الفقه مظفر: ۳۲۱/۱، ۲۱۳/۲؛ فوائد الاصول: ۳۱۷/۲؛ تقریرات مجدّد شیرازی: ۲۶۰/۴؛ نهاییه الافکار: ۱۲۴/۴؛ الفوائد الحائریه: ۲۱۴؛ المحاضرات: ۲۰۴/۳؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۱۶۴/۱؛ علم اصول الفقه: ۴۳۶؛ اصطلاحات الاصول: ۱۰۸؛ المعجم الاصولی: ۵۰۳/۱.

یک از دو متعلق با حکم متعلق دیگر نیز تفاوت دارد. مثال: مثلاً به نماز گزار گفته شود هنگام اقامه نماز باید روبه قبله باشی و حرام است پشت به ستاره «جُدی» داشته باشی. ولی در برخی مکان ها لازمه روبه قبله بودن، پشت به «جُدی» بودن است. ۴. تراحم ناشی از وحدت وجودی دو متعلق. مثال: یک امر می گوید با لباس پاک نماز بخوان و یک نهی می گوید که غضب حرام است. مکلف می خواهد نماز بخواند. او تنها یک لباس دارد که آن هم نجس است و تطهیر آن متوقف بر استفاده از آب غصبی است. به عنوان «اجتماع امر و نهی» رجوع شود. ۵. تراحم ناشی از این که متعلق یک حکم مقدمه است برای وجود متعلق حکم دیگر. مثلاً نجات غریق که مامور به است، متوقف بر تصرف در ملک غیر بدون اجازه صاحب آن که منهی عنه است می باشد. در هر پنج قسم تراحم، اگر یک طرف مرجح داشت آن را مقدم می داریم در غیر این صورت، عقل حکم به تخییر می کند. (۱)

-مرجحات باب تراحم: جمعی از علما معتقدند که همه مرجحات به اهمیت یکی از دو حکم متراحم برمی گردد و جهات و اموری که کشف از اهمیت می کنند متعددند. برخی از این جهات عبارتند از: ۱. اگر یکی از دو واجب متراحم دارای بدل و جایگزین نباشد، بر واجب دیگر مقدم است. خواه بدل اختیاری باشد مانند کفاره روزه؛ یا اضطراری باشد مانند تیمم بدل از وضو یا غسل.

۲. واجب مضیق و فوری بر واجب موسع مقدم است. مثلاً کسی برای اقامه نماز وارد مسجد می شود می بیند که جایی از مسجد نجس است. اگر وقت برای نماز باقی باشد، باید ابتدا مسجد را تطهیر نماید و سپس نماز بگذارد ولی اگر وقت نماز تنگ است، باید ابتدا نماز را به جا آورد. ۳. اگر یکی از دو واجب دارای وقت مخصوص باشد، بر واجب دیگر مقدم است هر چند هر دو واجب مضیق باشند. مثلاً کسی نماز عصر را اقامه نکرده و در حالی که فقط به اندازه چهار رکعت نماز خواندن به غروب آفتاب باقی مانده، نماز آیات نیز بر او واجب شود. در این حالت، هر چند وجوب نماز آیات هم فوری است ولی این مدت زمان باقی مانده تا غروب آفتاب، زمان اختصاصی نماز عصر است و ابتدا باید

ص: ۱۸۰

نماز عصر به جا آورده شود. ۴. واجب مطلق بر واجبی که مشروط به قدرت شرعی باشد مقدم است. چرا که ممکن است همین مزاحمت واجب مطلق مانع تحقق شرط آن واجب دیگر شود. مثلاً وجوب نفقه همسر و فرزندان مطلق است و بر وجوب حجّ که مشروط به استطاعت مالی است مقدم می باشد و چه بسا عمل به آن واجب مطلق مانع از حصول استطاعت به عنوان شرط وجوب حجّ گردد. ۵. اگر زمان امتثال یکی از دو واجب مقدم باشد، آن واجب بر واجب دیگر که زمان امتثال آن مؤخر است مقدم خواهد بود. مثلاً مکلفی که تنها قادر به اتیان یک قیام در نماز است، باید قیام در رکعت اول را بر قیام در رکعت دوم که زمان آن مؤخر است، مقدم بدارد. ۶. اگر یکی از دو واجب از نظر شارع دارای اولویت غیر از موارد بالا باشد، بر واجب دیگر مقدم خواهد بود. اولویت ها یا از ادله شناخته می شوند؛ یا از تناسب حکم و موضوع؛ یا از شناخت ملاک احکام از طریق ادله نقلی. آن چه مسلم است این که نمی توان قاعده و ضابطه مشخصی بیان کرد که در صورت شک به آن رجوع نمود اما برخی از این اولویت ها عبارتند از: الف) اگر حکمی مربوط به حفظ اصل دین باشد، بر هر حکم دیگری مقدم است. ب) احکام مربوط به حقوق مردم بر سایر احکام شرعی مقدم است. ج) احکام مربوط به حفظ جان، آبرو و مال مردم به ترتیب اولویت دارند بر احکام بعدی. د) حکم متضمن رکن بر حکمی که متضمن رکن نباشد مقدم است. (۱)

تزامم در مستحبات

(۲)

آیا در مستحبات نیز همانند واجبات، ممکن است التزامم واقع شود یا خیر؟ اگر کسی معتقد باشد که امر برای برانگیختن و تحریک به سوی متعلق آن است؛ خواه امر وجوبی باشد و خواه استحبابی؛ بناچار باید امکان التزامم در اوامر استحبابی را نیز بپذیرد. مثل التزامم بین استحباب روزه گرفتن در روز پنجشنبه و استحباب اجابت دعوت مؤمن برای ناهار روز پنجشنبه. اما اگر کسی معتقد باشد که اوامر استحبابی فقط

ص: ۱۸۱

۱- (۱). اصول الفقه مظفر: ۱۹۱/۲؛ فوائد الاصول: ۳۲۲/۱.

۲- (۲). المعجم الاصولی: ۵۰۸/۱.

بیانگر محبوبیت متعلق آن نزد مولا است، تراحم بین دو مستحب واقع نمی شود زیرا مشغول شدن به یکی از دو امر محبوب نزد مولا، محبوبیت دیگری را نفی نمی کند. به اصطلاح منطقیین، اثبات شیء، نفی ما عدا نمی کند.

تسامح در ادله سنن

به عنوان «قاعده تسامح در ادله سنن» رجوع شود.

تسلسل

«تسلسل» در لغت به معنای آن است که اموری به دنبال هم، زنجیروار واقع شوند، خواه حلقه های این زنجیر متناهی باشد یا نامتناهی؛ خواه میان آنها رابطه علی و معلولی برقرار باشد یا نباشد و در اصطلاح عبارت است از ترتب، توقف و وابستگی یک شیء موجود بر شیء دیگر که آن هم مثل اولی موجود است؛ و ترتب آن دومی بر شیء سومی که آن نیز مانند دو شیء قبلی موجود است؛ و ترتب سومی بر شیء چهارمی و به همین صورت تا بی نهایت؛ خواه این سلسله در هر دو طرف (هم در ناحیه علت و هم در ناحیه معلول) تا بی نهایت ادامه یابد، یا تنها در یک طرف. بنابراین، تسلسل سه صورت دارد: ۱. تسلسل هم در ناحیه علت ها و هم در ناحیه معلول ها. در چنین سلسله ای، نه علت آغازین، یعنی علتی که معلول چیزی نباشد وجود دارد، و نه معلول پایانی، یعنی معلولی که خودش علت برای چیزی نباشد. ۲. تسلسل فقط در ناحیه علت ها. یعنی علت آغازین در سلسله وجود ندارد ولی نقطه پایان وجود دارد. به عبارت دیگر: علتی که خود معلول علت دیگری نباشد وجود ندارد اما معلولی که علت برای چیز دیگری نباشد وجود دارد. ۳. تسلسل تنها در ناحیه معلول باشد. در این قسم، سلسله نقطه آغازین دارد اما نقطه پایان ندارد.

نکته: هر تسلسلی محال و ممتنع نیست، بلکه تسلسلی محال و ممتنع است که دارای سه شرط باشد: ۱. اجزای سلسله بالفعل موجود باشند. بنابراین، در سلسله اعداد، اگر چه محدودیت نیست و پس از هر عدد، عدد دیگری می توان در نظر گرفت، و هیچ گاه به آخرین و بزرگ ترین عدد نمی توان دست یافت، ولی تسلسل اصطلاحی

تحقق ندارد؛ زیرا همه اجزای سلسله بالفعل موجود نیستند. آن چه موجود است، همیشه محدود و متناهی است. ۲. اجزای سلسله با هم موجود باشند. بنابراین، در سلسله اجزای زمان و حوادث زمانی، گرچه نامحدود و نامتناهی باشند، تسلسل اصطلاحی تحقق نمی یابد زیرا اجزای آن به تدریج محقق می شوند و وجود برخی از اجزای سلسله، همراه با عدم برخی دیگر می باشد. ۳. میان اجزای سلسله ترتب باشد. معنای ترتب این است که برخی از اجزای سلسله، متوقف و وابسته به برخی دیگر باشند. بنابراین، مجموعه ای از پدیده های نامحدود که ترتب و وابستگی به یکدیگر ندارند، تسلسل مصطلح را تشکیل نمی دهند. (۱) با توجه به این سه شرط، در می یابیم که تسلسل محال و ممتنع، اختصاص به سلسله علت ها و معلول ها دارد و اما در امور اعتباری و حوادث تدریجی و گذرا، تسلسل ممتنع و محال نیست.

-دلیل بطلان تسلسل: دلایل گوناگونی بر بطلان تسلسل بیان شده است که برخی بطلان تسلسل در ناحیه علت و برخی بطلان تسلسل در ناحیه معلول را ثابت می کنند. علامه حلی رحمه الله در کتاب کشف المراد در بیان دلیل بطلان تسلسل می گوید: هر گاه مجموعه مترتبی از علل و معلول های غیر متناهی را در نظر بگیریم، این مجموعه به اعتبار مجموعه بودنش، «ممکن» است. به عنوان امکان و امتناع رجوع شود. زیرا مجموعه تشکیل شده است از افرادی که «ممکن» هستند و هر ممکنی باید مؤثری داشته باشد. به عنوان «ترجیح بلا مرجح» رجوع شود. پس تمام این مجموعه، به واسطه تأثیر اثر یک مؤثر به وجود آمده است. اکنون می گوئیم: مؤثر، یا خود همین مجموعه است، یا چیز دیگری خارج از این مجموعه. اگر خود مجموعه مؤثر باشد، محال است زیرا محال است که یک شیء مؤثر در خودش باشد؛ و اگر مؤثر، چیزی خارج از این مجموعه باشد، آن واجب خواهد بود، پس سلسله قطع خواهد شد. هم چنین محال است که مؤثر، جزئی از مجموعه باشد زیرا لازم می آید که یک شیء هم مؤثر در خودش باشد و هم در علت های غیر متناهی و این از بزرگ ترین محالات است. (۲)

ص: ۱۸۳

۱- (۱). شرح مصطلحات فلسفی: ۳۹ با تصرّف.

۲- (۲). کشف المراد: ۱۱۹ با تصرّف.

تشریح

اشاره

«تشریح» در لغت به معنی قانون گذاری و در اصطلاح نسبت دادن چیزی به شارع بدون علم به شرعی بودن آن. برخی معتقدند که تشریح عبارت است از بنای قلبی بر نسبت دادن چیزی به شارع در حالی که علم دارد آن چیز از شارع نیست یا شک دارد در شرعی بودن آن. بنابر تعریف دوّم، «تشریح» یک اعتقاد قلبی است اگر چه همراه با قول یا عمل هم نباشد. برای حرمت تشریح به ادلّه چهارگانه کتاب، سنّت، اجماع و عقل استناد شده است. تشریح اقسامی دارد که برخی حرام و برخی غیر حرام است. اگر کاری را به امید مطلوب بودن نزد شارع انجام دهد یا عملی را به امید مغبوض بودن نزد شارع ترک نماید، از قسم تشریح حرام نخواهد بود. «بدعت» نیز به معنی تشریح و دارای همان احکام است. پس «بدعت» و «تشریح» حرام این است که کسی از روی علم و عمد چیزی را که از شرع نیست به شرع نسبت دهد.

تشریح عملی

«تشریح عملی» عبارت است از انجام دادن یک کار به عنوان یک عمل شرعی و دینی در حالی که می داند آن عمل از شارع نیست و یا در شرعی بودن آن تردید دارد. تشریح عملی در مقابل «تشریح قولی» است.

تصویب

اشاره

به عنوان «تخطئه» رجوع شود.

تصویب اشعری

به عنوان «تخطئه» رجوع شود.

تصویب معتزلی

به عنوان «تخطئه» رجوع شود.

تضاد

دو قضیه ای را که از نظر موضوع و محمول و کم (کلیت و جزئیت) متحد، و از نظر کیف (سلب و ایجاب) مختلف باشند «متضادین»، و تنافی و تعاند بین آنها را «تضاد» گویند مانند: هر انسانی عالم است. هیچ انسانی عالم نیست. در تضاد، تنها صدق هر دو قضیه محال است ولی ممکن است هر دو قضیه کاذب باشند مانند مثال قبل. اما اگر یکی صادق و دیگری کاذب باشد، دو قضیه متناقض خواهند بود (۱) مانند: هر برفی سفید است. هیچ برفی سفید نیست. به عنوان «تناقض» رجوع شود.

تعادل و ترجیح

«تعادل» یعنی تساوی دو اماره. هر گاه دو دلیل ظنی معتبر در تمام اوصاف با هم مساوی و برابر باشند، دو دلیل را «متعادل» گویند. «ترجیح» جمع سماعی ترجیح است به معنی برخوردار بودن یکی از دو دلیل معتبر متعارض، از خصوصیت و مزیتی که موجب تقویت آن دلیل و در نتیجه، لزوم عمل بر اساس آن و کنار گذاشتن دلیل معارض شود. بنابراین، هر گاه دو دلیل با هم تعارض داشته باشند، یا در تمام صفات و خصوصیات جهتی، صدوری و مضمونی با هم مساوی هستند، که در این صورت چون هر کدام از دو دلیل، همانند و برابر با دیگری است، آنها را «متعادل» گویند. و یا این دو دلیل با هم مساوی نیستند، بلکه در برخی از جهات فوق، یکی بر دیگری برتری دارد، مثلاً. راوی یکی از دو دلیل عادل تر است که این صفت موجب ترجیح این دلیل بر دلیل دیگر می شود و آن را دلیل «راجح» و دلیل مقابل را «مرجوح» گویند. ترجیح، گاهی در دو دلیل متزاحم است و گاهی در دو دلیل متعارض. مرجحات باب تزاحم و باب تعارض متفاوت است. به عنوان «تزاحم» و «تعارض» رجوع شود.

تعارض

(۲)

«تعارض» از «عرض» گرفته شده و در لغت به معنای قرار دادن شیء در معرض دید و

ص: ۱۸۵

۱- (۱). الجوهر التّضید: ۷۴.

۲- (۲). الزّسائل: ۴۳۱؛ الکفایه: ۳۷۶/۲؛ اصول الفقه مظفر: ۳۲۱/۱ و ۲۱۰/۲؛ فوائد الاصول: ۳۱۷/۲ و ۶۹۹/۴؛ نهاییه الافکار: ۱۲۴/۴؛ علم اصول الفقه: ۴۳۶؛ الاحکام آمدی: ۴۶۰/۲؛ ارشاد الفحول: ۲۷۳؛ المستصفی: ۲۴۴/۲.

تماشا است. (۱) در معنای اصطلاحی تعارض نیز همین معنا لحاظ شده است و به اعتبار این که هر کدام از دو دلیل متعارض خود را حاکی از واقع نشان می دهد و مانع نمایش دیگری می شود، آن را «متعارض» گفته اند. «تعارض» مصدر باب «تفاعل» است. باب تفاعل برای مشارکت است. پس باید دو طرف داشته باشد، یعنی دو دلیل باشند که هر کدام معارض دیگری باشد، به همین علت گفته می شود: تعارض دلیلین. «تعارض» در اصطلاح عبارت است از منافات و تضاد دو دلیل معتبر یا مدلول آنها؛ (۲) به عبارت دیگر: تعارض یعنی دو دلیل معتبر یکدیگر را تکذیب کنند به گونه ای که صدق هر دو ممتنع باشد. قیود دیگری در تعریف معتبر دانسته شده که در ضمن شروط آمده است.

- شروط تعارض: ۱. یکی از دو دلیل یا هر دوی آنها قطعی نباشند. اگر یکی از دو دلیل قطعی باشد، معلوم می شود که دیگری کاذب است. قطعی بودن هر دو دلیل نیز فی نفسه محال است و از شارع حکیم دو حکم متضاد صادر نمی شود. ۲. ظن فعلی معتبر بر حجیت هر دو دلیل وجود نداشته باشد زیرا ظن فعلی معتبر به دو دلیل متکاذب محال است، همان گونه که قطع به آنها محال بود. ۳. مدلول دو دلیل با یکدیگر منافات داشته باشند به گونه ای که صدق هر دو محال باشد. یعنی دو دلیل به گونه ای باشند که تشریح و جعل آنها در واقع غیر ممکن و ممتنع باشد اگر چه این امتناع از مدلول مطابقی یا تضمینی یا التزامی دو دلیل استفاده نشود بلکه از امر دیگری خارج از این دو دلیل استفاده شود. مثال: یک دلیل می گوید: روز جمعه نماز جمعه واجب است و دلیل دیگر می گوید: نماز ظهر واجب است. بین این دو دلیل در واقع (ثبوتاً) تعارض و منافاتی نیست، زیرا اجتماع وجوب دو نماز در یک زمان ممتنع نیست ولی چون ما دلیل داریم که روز جمعه یک نماز بیشتر واجب نیست، بنابراین در مقام وقوع (اثبات) با توجه به این دلیل سوم، منافات و تکاذب بین دو مدلول است. ۴. هر کدام از دو دلیل دارای شرایط حجیت باشند به گونه ای که اگر

ص: ۱۸۶

۱- (۱). التّحقیق فی کلمات القرآن الکریم.

۲- (۲). در این که آیا تنافی و تضاد بین دو دلیل است یا بین مدلول آنها اختلاف است. برخی از جمله مرحوم مظفر و صاحب کفایه، تنافی و تضاد را بین دو دلیل می دانند. شیخ انصاری تنافی و تضاد را بین مدلول آنها می داند. الکفایه: ۳۷۶/۲؛ اصول الفقه مظفر: ۲/۲۱۰؛ الرسائل: ۴۳۱.

دلیل معارض نبود و فقط همان دلیل وجود داشت، واجب بود بر طبق آن عمل کنیم. ۵. دو دلیل، متزاحم نباشند. فرق تعارض و تزاحم در ادامه می آید. ۶. یکی از دو دلیل، حاکم بر دلیل دیگر نباشد. به عنوان «حکومت» رجوع شود. ۷. یکی از دو دلیل، وارد بر دلیل دیگر نباشد. به عنوان «ورود» رجوع شود.

فرق بین تعارض و تزاحم: ۱. «تعارض»، تنافی و تضادّ دو دلیل در مرحله ثبوت (قانون گذاری) است به گونه ای که جمع بین آنها در مرحله جعل و تشریح مستلزم تنافی و محال خواهد بود اما «تزاحم»، تنافی دو حکم در مقام اثبات (اجرای قانون) است. یعنی در تزاحم هیچ منافاتی بین دو حکم در مقام جعل و تشریح نیست، بلکه در مقام تحقق موضوع دو حکم در خارج، تنافی و تنافر پیدا می شود. مثل این که مولا بگوید: نماز جمعه واجب است و نماز جمعه حرام است. یا بگوید: واجب است رو به مشرق باشی و حرام است پشت به مغرب باشی. در این دو مثال، جعل و تشریح چنین احکامی محال است. اما اگر نجات دو غریق واجب باشد، از نظر جعل و تشریح مستلزم محال نخواهد بود، زیرا هر دو مطلوب مولا هستند، هر چند در مقام امتثال، مکلف یکی را بیشتر نمی تواند اتیان کند، و یا مثل وجوب نجات مؤمن که متوقف است بر تصرف در ملک غیر (اجتماع امر و نهی) که در این دو مثال، تزاحم است بین دو حکم در مقام اثبات. ۲. در تعارض، تقدیم یکی از متعارضین باعث رفع حکم از موضوع دیگری می شود؛ یعنی موضوع ثابت می ماند ولی حکم آن رفع می شود ولی در تزاحم، تقدیم یکی از متزاحمین موجب رفع موضوع دلیل دیگر می شود که طبیعتاً با رفع موضوع، حکم نیز مرتفع می شود. مثلاً در باب تعارض، اگر دلیلی بگوید: نماز جمعه واجب است و دلیل دیگر بگوید: نماز جمعه حرام است، و دلیل وجوب ترجیح داشته باشد، موضوع (نماز جمعه) باقی است و حکم حرمت بر داشته شده. اما در باب تزاحم، وقتی که یکی از دو غریق عالم بود، مکلف باید اقدام به نجات او کند. یعنی امر به نجات غریق عالم ترجیح دارد. در این حال که مکلف مشغول به نجات این غریق شد، موضوع حکم دوّم (غریق غیر عالم) منتفی می شود (غرق می شود). زیرا مکلف قدرت بر نجات او ندارد و با عدم قدرت، تکلیف متوجه او نیست. ۳. مرجّحات باب تعارض و تزاحم متفاوت هستند. مرجّحات باب تعارض یا صدور هستند، مثل موافقت با مشهور و

صفات راوی، یا جهتی هستند، مثل مخالفت با عامه، و یا مضمونی هستند، مثل موافقت با قرآن و سنت. اما مرجحات باب تزام، امور دیگری است، مثل بدل نداشتن یکی از دو واجب، یا فوری و مضیق بودن و... به عنوان «تزام» رجوع شود.

-در تعارض، مقتضای قاعده اولیه و ادله چیست؟ در این که مقتضای قاعده، با قطع نظر از ادله ترجیح و تخییر چیست اختلاف است. برخی معتقدند که مقتضای قاعده، ساقط شدن هر دو دلیل است، و برخی معتقدند که مقتضای قاعده، تخییر است.

مقتضای ادله: بر خلاف مقتضای قاعده اولیه، ادله فراوانی وجود دارد که بر عدم سقوط می کنند دلالت می کنند. پس از قبول ادله دال بر عدم سقوط متعارضین، اختلاف است در این که آیا مقتضای ادله، تخییر در اخذ یکی از دو دلیل متعارض است، یا باید در فتوا توقّف کرد و در عمل احتیاط، یا باید اگر یکی از دو دلیل موافق احتیاط بود به آن عمل کرد و الا قائل به تخییر شد؟ منشأ این اختلاف، اختلاف روایات وارده است که برخی بر قول اول، برخی بر قول دوم و برخی بر قول سوم دلالت می کنند.

دو نکته: ۱. قبول داریم که مقتضای قاعده در دو دلیل متعارضی که از هر جهت مساوی هستند، تساقط است، ولی اگر این دو دلیل متعارض، متضمن نفی حکم ثالث باشند، آیا در این جهت حجّت هستند یا نه؟ یعنی آیا دو دلیل متعارض متساقط می توانند حکم ثالث را نفی کنند یا نه؟ مثلاً دلیلی می گوید: موقع رؤیت هلال، دعا واجب است؛ دلیل دیگر می گوید: موقع رؤیت هلال، دعا حرام است. اکنون این دو دلیل از جهت وجوب یا حرمت دعا موقع رؤیت هلال، حجّت نیستند، زیرا تعارض موجب تساقط آنها شده، ولی آیا این دو دلیل می فهمانند که دعا موقع رؤیت هلال مستحب یا مکروه نیست؟ برخی از اصولیین معتقدند که سقوط دو دلیل ضرری به حجیت آنها در نفی حکم ثالث نمی زند. (۱)

۲. قاعده معروفی هست که «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» معنای این قاعده

ص: ۱۸۸

چیست؟ آیا با توجه به این قاعده، باب تعارض بسته نمی شود؟ به عنوان «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» رجوع شود.

-مرجحات باب تعارض: مرجحات دو دسته اند: اول: مرجحاتی که در روایات به آنها تصریح شده است. دوم: مرجحاتی که نص بر آنها وارد نشده است.

مرجحات منصوص: الف) به روایتی که زمان صدور آن متأخر است عمل می شود و روایتی که زمان صدور آن متقدم است کنار گذاشته می شود. ب) ترجیح به صفات روای؛ در مقبوله ابن حنظله (۱) راوی از امام صادق علیه السلام سؤال می کند از حکم اختلاف دو حدیث که منجر به اختلاف دو حکم می شود. امام علیه السلام می فرماید: حکم آن کسی که عادل تر، فقیه تر، راستگو تر و با تقوی تر است درست، و حکم دیگری باطل است. ج) ترجیح به شهرت؛ در مقبوله مذکور، حضرت در جواب تصور تساوی هر دو روایت در صفات فوق می فرمایند؛ به حدیثی که راویان دیگر بر آن اجماع دارند عمل کنید و روایت نادر و غیر مشهور را ترک کنید. د) ترجیح به موافقت با قرآن؛ در همان روایت و روایات دیگر معصوم علیه السلام می فرماید: به روایتی که مضمون آن موافق با قرآن باشد عمل کنید. ر) ترجیح به مخالفت با عامه؛ حضرت در مقبوله ابن حنظله یکی از مرجحات دو خبر متعارض را که از هر جهت مساوی هستند، مخالفت با عامه ذکر می کنند. یعنی هر کدام از دو روایت که متضمن حکمی مخالف حکم عامه باشد، مورد عمل قرار گیرد زیرا ممکن است روایتی که موافق با عامه است، از روی تقیه صادر شده باشد. مرحوم کلینی رحمه الله مرجحات منصوص را سه قسم می داند. (۲) ۱. موافقت با قرآن (مضمونی). ۲. مخالفت با عامه (جهتی). ۳. شهرت (صدوری).

-آیا این مرجحات در طول یکدیگرند یا در عرض هم؟ اقوال در ترتیب و عدم ترتیب مرجحات متفاوت است. اول: مرجحات در عرض یکدیگرند؛ بنابراین، اگر دو خبر متعارض، هر کدام برخی از این مرجحات را داشت، به طرفی عمل می کنیم که مناط قوی تر دارد. این قول صاحب کفایه است. دوم: مرجحات فوق مترتب بر یکدیگر و در طول هم هستند. مرجح جهتی بر سایر مرجحات مقدم است. این قول به مرحوم

ص: ۱۸۹

۱- (۱). وسائل الشیعه: ۱۸/ ابواب صفات قاضی، باب ۹، حدیث ۱.

۲- (۲). مقدمه کتاب اصول کافی: ۹.

وحید بهبهانی رحمه الله منسوب است. سوّم: قول به ترتیب مرّجّحات ولی به عکس صورت قبلی؛ یعنی مرّجّح صدوری مقدّم است بر سایر مرّجّحات. این قول مرحوم نایینی رحمه الله است. (۱) چهارم: ترتیب مرّجّحات بر اساس ترتیبی که در مقبوله این حنظله و سایر روایات آمده است. (۲)

مرّجّحات غیر منصوص: در اصل جواز ترجیح به مرّجّحات غیر منصوص اختلاف است. در این قبیل مرّجّحات سه قول وجود دارد: ۱. وجوب تعدّی از مرّجّحات منصوص به هر چیزی که به نوعی موجب نزدیکی به واقع شود. مشهور علما این قول را برگزیده اند. ۲. وجوب اقتضار بر مرّجّحات منصوص. این قول از کلام مرحوم کلینی رحمه الله در مقدمه کتاب کافی استفاده می شود و صاحب کفایه رحمه الله نیز به همین قول تمایل پیدا کرده است. ۳. تفصیل بین صفات راوی و سایر مرّجّحات. در صفات راوی تعدّی از مرّجّحات منصوص جایز است ولی در سایر مرّجّحات جایز نیست. (۳) بنا بر قول اوّل، مرّجّحات غیر منصوص را نمی توان در تعداد معینی خلاصه کرد بلکه هر چیزی که بتواند مرّجّح به حساب بیاید معتبر خواهد بود. برخی حتّی تقدّم در دین را نیز از مرّجّحات راوی دانسته اند. مرّجّحات فراوان دیگری نیز بیان شده که برخی مربوط به سند، برخی مربوط به متن، برخی مربوط به مدلول و برخی مربوط به امور خارج از روایت است که «مرّجّحات خارجی» نام دارند. (۴)

تعبدی

(۵)

یکی از تقسیمات واجب، تقسیم آن به «تعبدی» و «توصّی» است. واجب تعبدی: دو تعریف برای واجب تعبدی ارایه شده است. تعریف اوّل: «واجب تعبدی» آن واجبی است که امثال و سقوط آن از عهده مکلف متوقّف بر انجام دادن به قصد قربت باشد.

ص: ۱۹۰

۱- (۱). فوائد الاصول: ۷۷۹/۴.

۲- (۲). اصول الفقه مظفّر: ۲۵۷/۲.

۳- (۳). همان: ۲۶۱.

۴- (۴). الاحکام آمدی: ۴۳۶/۲.

۵- (۵). الكفایه: ۱۰۷/۱؛ اصول الفقه مظفّر: ۶۹/۱؛ الاصول العامّه: ۶۱؛ المحاضرات: ۱۳۹/۲؛ علم اصول الفقه: ۶۰؛ اصطلاحات الاصول: ۲۷۶؛ العجم الاصولی: ۵۴۶/۱.

انجام دادن این قبیل واجبات بدون قصد قربت، امتثال فرمان مولا محسوب نشده و واجب از عهده مکلف ساقط نمی شود مانند نماز، روزه و سایر واجباتی که آنها را عبادت می نامیم. مقصود از «قصد قربت» یا «قصد وجه» چیست؟ مقصود این است که شخص مکلف واجب را به یکی از اشکال هشت گانه انجام دهد: ۱. به قصد تحقق امری که متعلق آن واجب شده اتیان نماید. ۲. متعلق امر را به قصد نزدیکی و تقرب به امر کننده اتیان می نماید. ۳. چون این متعلق امر ذاتاً نیکوست، آن را انجام می دهد. ۴. چون دارای مصلحت است انجام می دهد. ۵. چون امر کننده را شایسته اطاعت و فرمان برداری می داند، امر او را امتثال می کند. ۶. به امید ثواب و دریافت پاداش فرمان برداری کرده و واجب را انجام می دهد. ۷. به دلیل ترس از عواقب نافرمانی و عقوبت، امتثال می کند. ۸. برای تشکر از نعمت های مولا، فرمان او را امتثال می کند. (۱) تعریف دوم: «واجب تعبدی» آن واجبی است که علت و غرض از وجوب آن نامعلوم باشد. (۲) مشهور میان قداما این تعریف است.

واجب توصیلی: برای واجب توصیلی هم دو تعریف ارائه شده است. اول: آن واجبی که علت و غرض از وجوب آن معلوم است. مشهور میان قداما این تعریف است. دوم: واجبی که امر آنها به مجرد وجود مأوربه ساقط می شود، اگر چه به قصد قربت هم نباشد مانند نجات دادن شخص در حال غرق شدن و تطهیر لباس و دفن میت. بلی! اگر این قبیل واجبات را نیز با قصد اطاعت فرمان خداوند و تقرب به او انجام دهد، مستحق پاداش خواهد بود. بعضی گفته اند که واجب توصیلی بر چهار معنی اطلاق می شود: ۱. واجبی که امتثال و سقوط آن از عهده مکلف، مشروط به قصد قربت نیست مانند دفن میت و نفقه همسر. ۲. واجبی که سقوط آن از عهده مکلف، مشروط به مباشرت مکلف نباشد بلکه اگر شخص دیگری هم آن را انجام دهد، امر ساقط می شود؛ خواه عمل غیر از باب نیابت باشد؛ خواه به صورت تبرعی. مثلاً نمازهای فوت شده میت بر عهده پسر بزرگ او می باشد. اما اگر او کسی را اجیر کرد تا نمازهای

ص: ۱۹۱

۱- (۱). اصطلاحات الاصول: ۲۷۶.

۲- (۲). اصول الفقه مظفر: ۶۹/۱.

پدرش را به جا آورد، یا همسر میت و یا شخص سوّمی بدون اجرت هم نمازهای فوت شده میت را قضا نمود، کفایت می کند و واجب از عهده پسر بزرگ تر ساقط می شود. ۳. واجبی که اختیار و توجه در انجام گرفتن آن معتبر نباشد، بلکه اگر بدون اختیار و توجه نیز مأمور به محقق شد، کفایت می کند. مثلاً شخصی وارد مسجد شد و مشاهده کرد که جایی از مسجد نجس شده. او بدون قصد تحقق فرمان شارع مقدّس مبنی بر وجوب تطهیر مسجد و فقط به جهت رعایت مسایل بهداشتی، آن مشکل را بر طرف نمود، در این صورت نیز امر از عهده او ساقط می شود. ۴. واجبی که سقوط آن از عهده مکلف ممکن است در ضمن فرد غیر جایز باشد. مانند تطهیر مسجد با آب غصبی. (۱)

تعدّد مطلوب

به عنوان «وحدت مطلوب و تعدّد مطلوب» رجوع شود.

تعلیق حکم بر وصف مشعر علیت است ؟

اگر مولا بگوید: انسان های دانشمند را احترام کن، آیا می توان نتیجه گرفت که انسان های غیر دانشمند را نباید احترام نمود؟ یا از جمله اوّل نمی توان لزوم احترام نکردن سایر انسان ها را استفاده کرد و به عبارت دیگر: از جمله اوّل که انسان متّصف به صفت عالم بودن موضوع حکم قرار گرفته، می توان نتیجه گرفت که علّت تامّه ضرورت احترام، همان وصف عالم بودن است و چون در انسان غیر عالم این علّت وجود ندارد، پس حکم هم منتفی است؟ به عنوان «مفهوم وصف» رجوع شود.

تعیینی و تعینی

این دو اصطلاح از صفات وضع هستند. یعنی «وضع»، یا «تعیینی» است، یا «تعینی». اصل در دلالت لفظ بر معنی این است که از وضع واضح نشأت گیرد؛ هر گاه واضح لفظی را برای معنایی وضع کند، اصطلاحاً وضع را «تعیینی» گویند. اما اگر دلالت لفظ بر معنی، ناشی از وضع واضح نباشد، بلکه به خاطر کثرت استعمال این لفظ در این

ص: ۱۹۲

معنی باشد به گونه ای که هرگاه شنونده لفظ را می شنود ذهن او به همان معنی مستعمل فيه منتقل می شود؛ چنین وضعی را «تعینی» گویند. مرحوم مظفر رحمه الله، «منقول» را به «تعینی» و «تعینی» تقسیم کرده است. یعنی اگر نقل لفظ از معنایی به معنای دیگر توسط ناقل معین باشد، تعینی است، و اگر نقل توسط کثرت استعمال گروهی از مردم حاصل شود و لفظ به این وسیله در معنای دوّم غلبه پیدا کند، تعینی خواهد بود. (۱)

تقابل بین اطلاق و تقييد

تقابل بین اطلاق و تقييد، از قبیل تضادّ است یا تناقض و یا از نوع تقابل عدم و ملکه؟ اختلاف در نوع تقابل بین اطلاق و تقييد، ناشی از اختلاف مبنا در مقصود از اطلاق است. آیا «اطلاق» به معنای لحاظ عدم قید است، یا به معنای عدم لحاظ قید و یا به معنای عدم لحاظ قید در موردی که قابل تقييد است؟ کسی که اطلاق را عبارت از «لحاظ عدم قید» می داند، تقابل را نیز از قبیل تضادّ می داند. بر مبنای کسانی که اطلاق را «عدم لحاظ قید» می دانند، تقابل از قبیل تناقض خواهد بود. و بنا بر مبنای کسانی که اطلاق را «عدم لحاظ قید در موردی که قابل تقييد است» می دانند، تقابل بین اطلاق و تقييد، از نوع عدم و ملکه است. به عنوان «اطلاق» رجوع شود.

تقليد

(۲)

«تقليد» در لغت به معنای قلّاده به گردن انداختن است. (۳) و در اصطلاح به معنای التزام به

ص: ۱۹۳

۱- (۱). المنطق: ۴۶.

۲- (۲). الـذّریعه: ۸۰/۱/۲؛ مبـادی الوصـول: ۲۴۸؛ تمهید القواعد: ۳۱۹؛ المعالم: ۲۳۶؛ معارج الاصول: ۲۰۱؛ الوافیه: ۲۹۹؛ الفصول: ۴۱۱؛ الکفایه: ۴۳۴/۲؛ بحـوث فی الاصول: ۱۴؛ مطارح الانظار: ۲۷۲؛ درر الفوائد: ۷۰۲؛ جواهر الکلام: ۴۳/۴۰؛ العروه الوثقی: ۱/۱ التّقليد؛ الاصول العامّه: ۶۵۴؛ مهذب الاحکام: ۲۵/۱؛ التّنییح: ۹۱؛ اصـول الاسـئـل: ۳۱۸؛ الرّسائل: ۱۴۶؛ الاحکام آمدی: ۴۴۵/۲؛ المحصول: ۵۳۳/۲؛ المستصفی: ۲۳۸/۲؛ المعتمد: ۳۶۰/۲؛ ارشاد الفحول: ۲۶۵.

۳- (۳). پیروی کردن شخص از دیگری در مقام عمل را «تقليد» می گویند برای این که تقليد کننده مسئولیت اعمال و افعال خود را به گردن مجتهد می اندازد، یا این که فتوای مجتهد و اقوال او در احکام شرعی فرعی را به گردن خود می اندازد. این اختلاف ناشی از اختلاف در معنای لغوی تقليد است. لسان العرب، مفردات راغب، مقایس اللغه و مصباح المنیر.

عمل به قول غیر، ولو این که عمل هم نباشد. (۱) و یا عمل به قول غیر است. (۲) تقریباً همه علما اتفاق دارند که این التزام یا عمل به قول غیر، بدون طلب و سؤال از حجت و دلیل است. (۳) از عبارت های گوناگون در تعریف این کلمه چنین استفاده می شود که تقلید در اصطلاح عبارت است از استناد به قول مجتهد در مقام عمل؛ یعنی مکلف در اعمال شرعی فرعی خود به گفته مجتهد تکیه و استناد می کند بدون توجه و سؤال از دلیل آن گفته.

- ادله جواز تقلید: برخی از ادله، مربوط به جواز تقلید شخص غیر مجتهد از مجتهد است، و برخی مربوط به جواز فتوای مجتهد.

- ادله جواز تقلید برای انسان غیر مجتهد: در جوامع مختلف بشری، انسان ها نیازهای مختلفی دارند که ناگزیر از تأمین آنها هستند. بدون تردید، هیچ کس به تنهایی نمی تواند نیازهای خود را در تمام زمینه ها برطرف کند، بلکه به دلیل گستردگی و تعدد نیازها، مخصوصاً با رشد و توسعه اجتماعات بشری، هر انسانی ناچار است برای تأمین بسیاری از نیازهای خود به دیگران مراجعه کند، ولی او به کسی رجوع می کند که در آن رشته و فن، از تخصص و تجربه کافی برخوردار باشد، مانند رجوع انسان به پزشک، بنا، نجار و... این مسئله مورد قبول و عمل و سیره و روش پذیرفته شده از سوی همه عقلا است. معنای رجوع جاهل به عالم چیزی جز این نیست. در مسایل شرعی نیز جریان امر این گونه است؛ یعنی هر گاه انسان فهمید که از جانب خداوند واجبات و محرماتی وارد شده است که اهمال و بی توجهی نسبت به آنها جایز نیست، عقل او حکم می کند که از طریق علم و قطع یا از راه های دیگری که خود شارع آنها را معتبر دانسته، این اوامر و نواهی را امتثال کند. اکنون اگر علم و قطع برای او ممکن بود، بر اساس همان علم و قطع عمل می کند. ولی اگر دست یابی به واقع از این طریق برای او ممکن نبود، ناگزیر است راهی را برگزیند که بین او و خدایش حجت باشد و چنان چه خلاف واقع نیز عمل کرد معذور باشد. بنابراین، چون سیره همه عقلا در سایر امور زندگی مبتنی بر رجوع جاهل به عالم

ص: ۱۹۴

۱- (۱). عروه الوثقی: ۱؛ التقلید؛ مسئله ۸؛ الکفایه: ۴۳۴/۲.

۲- (۲). المعالم: ۲۳۶؛ دررالفوائد: ۷۰۲؛ الاحکام آمدی: ۴۴۵/۲؛ ارشادالفحول: ۲۶۵؛ بحوث فی الاصول: ۱۴.

۳- (۳). همان؛ جمع الجوامع: ۳۹۲/۲؛ المستصفی: ۲۳۸/۲؛ الفصول: ۴۱۱؛ الوافی: ۲۹۹.

است و شارع هم به عنوان یکی از عقلا و بلکه رئیس عقلا این روش آنها را منع نکرده است، باید افراد غیر مجتهد، در امور شرعی خود به عالم رجوع کند. عالم به امر شرعی، کسی جز فقیه و مجتهدی نیست که مدت زیادی از عمر خود را در کمال جدیت و تلاش صرف تحقیق و مطالعه در منابع احکام شرعی و شناخت احکام و تشخیص وظیفه مکلف نموده است. در نتیجه، شخص عامی موظف است به چنین شخصی رجوع کند و اعمال خود را با استناد به نظرات او انجام دهد تا در شناخت و عمل به احکام شرعی، به طریق معتبر عمل نموده باشد و اگر عملی خلاف واقع هم بود، نزد خداوند معذور باشد. پس اصل تقلید، تقلیدی نیست بلکه مسئله ای است اجتهادی که عقل انسان عامی آن را درک می کند. مرحوم آخوند خراسانی رحمه الله معتقد است که جواز تقلید و رجوع جاهل به عالم امری است فطری و بدیهی که نیاز به دلیل ندارد. (۱) هر چند در این ادعا خدشه شده. (۲) برخی نیز قائل به عدم جواز تقلید شده اند (۳) که با توجه به مطالب قبلی، بی اساس بودن نظرشان از نظر عقلا و عرف روشن می شود.

۱- ادله جواز فتوای مجتهد برای دیگران: علاوه بر همان دلیلی که در بیان جواز تقلید عامی گفته شد، در جواز فتوا برای مجتهد به آیات و روایات نیز استناد شده است. آیات: ۱. آیه نفر: خداوند می فرماید: «شایسته نیست مؤمنان همگی کوچ کنند؛ چرا از هر گروه، طایفه ای کوچ نمی کنند تا در دین آگاهی پیدا کنند و به هنگام بازگشت به سوی قوم خود آنها را انداز کنند تا بترسند و...». (۴) آیه سؤال: خداوند می فرماید: «اگر نمی دانید، از اهل اطلاع پرسید». (۵) روایات: روایات فراوانی وارد شده است که از آنها هم جواز تقلید و هم حجیت فتوای مجتهد استفاده می شود. مرحوم

ص: ۱۹۵

۱- (۱). الکفایه: ۲/۴۳۵.

۲- (۲). بحوث فی الاصول: الاجتهاد و التقليد/ ۱۶.

۳- (۳). تمهید القواعد: ۳۱۹؛ المعتمد: ۲/۳۶۰.

۴- (۴). وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ. التوبة/ ۱۲۲.

۵- (۵). فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ. الانبياء/ ۷.

خوبی رحمه الله معتقد است که روایات در این باب اجمالاً به حدّ تواتر می رسند. (۱) ائمه معصوم علیه السلام در این روایات مردم را به اشخاص معین رجوع می دهند، (۲) یا از برخی اصحاب می خواهند که در مسجد بنشینند و برای مردم فتوا بدهند. (۳) و در برخی از این روایات، از فتوای به غیر علم و قضاوت مبتنی بر رأی و استحسان و قیاس نهی می کنند که معلوم می شود اگر فتوا از روی علم و قواعد معتبر و مدارک صحیح باشد جایز است. بنابراین، هر چند اجتهاد در زمان گذشته به علت نزدیکی زمان مجتهدین به زمان حضور معصومین علیهم السلام و یا امکان دست یابی و شرفیاب شدن به حضور امام معصوم علیه السلام و به دست آوردن احکام واقعی از ایشان، آسان تر از اجتهاد در این زمان بوده ولی در عین حال، این آسان تر بودن به معنای نفی اجتهاد و فتوا در زمان های گذشته و حتی زمان حضور معصوم علیه السلام نمی شود و چنین نبوده که فقهای آن زمان تنها راوی احادیث معصومین علیهم السلام باشند، بلکه ایشان به اموری مانند تخصیص عام به خاص، حمل مطلق بر مقید، تشخیص مجمل و مبین و سایر اصول زیر بنایی معتبر در اجتهاد توجه داشته و با اعمال آنها اقدام به فتوا دادن برای مردم می کرده اند. پس کسی نمی تواند بگوید که این قبیل روایات مربوط به آن قسم اجتهادی است که در آن زمان وجود داشته، زیرا اجتهاد در آن زمان و این زمان به یک معنی است؛ یعنی استنباط احکام شرعی از ادله معتبر و با توجه به اصول و قواعد معتبر عقلی که شرع نیز آنها را امضا کرده است. با توجه به مطالب ذکر شده در جواز تقلید که مبتنی بر سیره عقلا در رجوع جاهل به عالم و حکمی بود عقلی که پیروی از آن موجب معذور بودن مکلف نزد خداوند می شود، و فتوای مجتهد نیز مبتنی بر ادله معتبر شرعی و عقلی مورد قبول شرع است، معلوم می شود که استدلال اخباریین بر نفی تقلید و اجتهاد به آیاتی که تقلید را مذمت

ص: ۱۹۶

۱- (۱). التَّنْفِیْح: ۹۱.

۲- (۲). مانند حدیث ۴، باب ۱۱ از ابواب صفات قاضی وسائل الشیعه؛ عن ابی الحسن علیه السلام قال: سألته و قلت: من أعمل؟ و عمّن أخذ؟ و قول من اقبل؟ فقال علیه السلام: العمری ثقتی فما اذی الیک عنی فعتی یودی و ما قال لک عنی فعتی یقول، فاسمع له و اطع فإنه الثقه المأمون.

۳- (۳). حضرت باقر علیه السلام، به ابان بن تغلب می فرماید: «اجلس فی مسجد المدینه وافت الناس فانی احب ان یری فی شیعتی مثلک». رجال النجاشی: ۱۰.

می کنند، (۱) یا از متابعت ظنّ نهی می کنند (۲) و یا عمل اهل کتاب را انکار می کنند، (۳) درست نیست، چرا که این آیات، رجوع جاهل به جاهل و پیروی و متابعت ناشی از تعصّب یا متابعت ظنّ بما هو ظنّ، بدون دلیل معتبر شرعی یا عقلی، و یا عمل اهل کتاب یعنی حلال کردن حرام خداوند و حرام کردن حلال خداوند را ملامت و سرزنش و از آنها نهی می نمایند.

-شرایط مرجع تقلید: گفته شده که مرجع تقلید باید بالغ، عاقل، مؤمن، عادل، مرد، آزاد، مجتهد مطلق، زنده، اعلم و حلال زاده بوده و دنیا پرست نباشد. ولی مرحوم خوئی رحمه الله معتقد است که هیچ دلیلی از آیات و روایات و سیره عقلا- بر اعتبار بلوغ، ایمان، عدالت، مرد بودن، حریت، اجتهاد مطلق و حلال زاده بودن مرجع تقلید وجود ندارد و سیره عقلا، بر عدم اعتبار این امور است، زیرا مشاهده می شود که عقلا در رجوع جاهل به عالم، فرقی بین عالم و اهل فن بالغ و غیر بالغ یا مرد و زن، یا مؤمن و غیر مؤمن، یا آزاد و بنده نمی گذارند. بلی! دقت در مسئله باعث اعتقاد به لزوم شرایط فوق می شود، زیرا آن چه در اذهان متشرّعه مرتکز است، عدم رضایت شارع به زعامت و مرجعیت کسی است که نقص دارد و مثلاً عدالت یا ایمان ندارد. در مورد مرد بودن نیز می گوئیم: آن چه از مذاق شارع استفاده می شود، عدم تمایل به وقوع زن در معرض رجوع و سؤال عامه مردم است، به خصوص که شارع، حتّی به امامت جماعت زن برای مردان هم راضی نیست، تا چه رسد به زعامت و تصدّی جامعه اسلامی. هم چنین می گوئیم: وقتی شارع در منصبی مانند امامت جماعت یا قضاوت قایل به این شرایط شود، در مرجعیت که مقامی بالاتر و مشکل تر از امامت جماعت و قضاوت و یا حداقل مساوی با قضاوت است، به طریق اولی این شرایط را معتبر می داند. (۴) در مورد عدالت نیز هر چند مقتضای ادله و سیره عقلا، عدم اشتراط آن و کفایت وثوق است، ولی به بیانی که در مورد سایر شرایط گفته شد، می توان نتیجه گرفت که عدالت یکی از شرایط

ص: ۱۹۷

-
- ۱- (۱). وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ الزّخرف/۲۰.
 - ۲- (۲). وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ الظَّنُّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً النّجم/۲۸.
 - ۳- (۳). اتّخذوا أحبارهم و رهبانهم أرباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ التّوبه/۳۱.
 - ۴- (۴). التّنقيح: ۲۱۳ به بعد.

مرجع تقلید است. در مورد اجتهاد مطلق نیز اختلاف است، برخی آن را شرط می دانند و برخی معتقدند که مجتهد متجزی نیز می تواند مرجع تقلید باشد، البته در ابوابی که در آنها به درجه اجتهاد رسیده است، به خصوص که ممکن است مجتهد متجزی در باب خاصی، اعلم و توانا تر از مجتهد مطلق باشد.

- اعلم یعنی چه؟ مقصود از «اعلم» کسی است که در تطبیق کبری بر صغری مهارت بیشتری داشته و توان و قوه استنباط و استخراج احکام از مبادی و ادله در او قوی تر باشد. این موضوع متوقف است بر: الف. قوی تر بودن در فهم آیات و اخبار و اصول کلی استنباط. ب. حسن سلیقه و مهارت در تطبیق قواعد و اصول بر موضوعات فروع. به عنوان «اعلم» رجوع شود.

- آیا عقل مردم عادی حکم می کند به لزوم رجوع به اعلم؟ بدون شک، اگر فتوای اعلم با غیر اعلم مخالف باشد و شخص عامی نیز به این مخالفت آگاهی داشته باشد، عقل او حکم می کند که به اعلم رجوع کند، زیرا امر دایر است بین رجوع تخیری به اعلم یا غیر اعلم و رجوع تعیینی به اعلم و چون حجیت فتوای اعلم در هر صورت یقینی است و حجیت فتوای غیر اعلم مشکوک، بنابراین به حکم عقل، رجوع می کند به فتوایی که حجیت آن یقینی است. به عنوان «اصاله التّعیین» رجوع شود.

- آیا به حسب ادله اجتهادی، مجتهد می تواند حکم به جواز رجوع به غیر اعلم بکند یا خیر؟ قبل از بیان ادله طرفداران قول به جواز و عدم جواز، ذکر سه نکته لازم است: ۱. محل بحث جایی است که مخالفت فتوای اعلم و غیر اعلم معلوم باشد، ولی اگر فتوای اعلم با غیر اعلم مخالف نباشد، یا شک در اختلاف فتوای اعلم و غیر اعلم داشته باشیم، مشهور و معروف بین علما، جواز رجوع به غیر اعلم است. ۲. بحث تقلید از اعلم، مسئله ای عقلی است و همان گونه که گفته شد، عقل مکلف حکم می کند به لزوم تقلید از اعلم؛ پس شخص عامی، در جواز رجوع به غیر اعلم، باید از اعلم پیروی کند. ۳. اگر فتوای غیر اعلم موافق احتیاط و فتوای اعلم مخالف احتیاط باشد، شکی در جواز تقلید غیر اعلم نیست.

- قول به وجوب تقلید اعلم. مشهور از شیعه و اهل سنت این قول را اختیار کرده اند. سید مرتضی رحمه الله می گوید: اگر برخی از صاحبان فتوا از حیث علم، ورع و دین، برتر از دیگران

باشند، اختلاف است؛ برخی قائل به تخییر شده اند و برخی معتقدند که واجب است اعلم و مؤمن تر مقدم داشته شود و این قول برتر است. (۱) مرحوم علامه رحمه الله می گوید: اگر هر کدام از دو مجتهد در صنعتی برتری داشت، اخذ به قول اعلم قوی تر است. (۲) مرحوم شهید ثانی رحمه الله می گوید: اگر یکی از دو مجتهد، مؤمن تر از دیگری بود و در علم مساوی بودند، یا یکی اعلم از دیگری بود و در دین مساوی بودند، واجب است به اعلم از دو مجتهد که ورع او بیشتر است رجوع شود. (۳) شیخ انصاری رحمه الله می گوید: معروف بین اصحاب ما و جماعتی از اهل تسنن، وجوب اخذ و عمل به فتوای مجتهد اعلم و فاضل تر است، و این قول را معارج، ارشاد، نهاییه الاصول، تهذیب، المنیه، دروس، قواعد، ذکری، جعفریه، جامع المقاصد، تمهید القواعد، معالم، زبده الاصول، هدایه المسترشدين، ریاض و تمام علمای اصولی که کلام ایشان به ما رسیده است، اختیار کرده اند. (۴) و از اهل سنت، «ابو اسحاق اسفراینی»، «ابن شریح»، «قفال»، «غزالی»، «فخر رازی»، «ابن طیب معتزلی»، «احمد بن حنبل» و گروه دیگری از ایشان همین قول را اختیار کرده اند. (۵)

قول به عدم لزوم تقلید اعلم. جمع دیگری از علمای شیعه و اهل تسنن معتقدند که تقلید اعلم لازم نیست و از غیر اعلم هم می توان تقلید کرد. شیخ انصاری رحمه الله می گوید: جماعتی از علمای بعد از شهید ثانی رحمه الله قائل به تخییر بین اعلم و غیر اعلم شده اند و در این مسئله از «حاجبی»، «عضدی»، «قاضی» و جماعتی از فقها و اصولیین متابعت کرده اند. (۶) «آمدی» از اصولیین اهل سنت می گوید: قاضی ابوبکر و جماعتی از فقها و اصولیین قائل به تخییر شده اند؛ خواه برخی برتر از دیگران باشند یا مساوی باشند. سپس خود نیز همین قول را اختیار کرده است. (۷) «غزالی» نیز مراجعه به اعلم را لازم نمی داند. (۸)

ص: ۱۹۹

۱- (۱). الذریعه: ۸۰۱/۲.

۲- (۲). مبادئ الوصول: ۲۴۸.

۳- (۳). تمهید القواعد: ۳۲۱.

۴- (۴). مطارح الانظار: ۲۷۲.

۵- (۵). ارشاد الفحول: ۲۷۱؛ المستصفی: ۴۲۴/۲؛ الاحکام آمدی: ۴۷۵/۲؛ المعتمد: ۳۶۴/۲؛ المحصول: ۵۳۳/۲.

۶- (۶). مطارح الانظار: ۲۷۲.

۷- (۷). الاحکام آمدی: ۴۵۸/۲.

۸- (۸). المستصفی: ۲۴۲/۲.

۱- ادله کسانی که تقلید از اعلم را لازم نمی دانند: ۱. آیات و روایاتی که جواز اصل تقلید از آنها استفاده می شود و مردم را در صورت جهل به احکام شرعی، به عالم ارجاع می کردند، همگی مطلق بودند و حجیت فتوای مجتهد را مقید به اعلمیت نکرده بودند. بنابراین، رأی فقیه و مجتهد حجّت است؛ خواه اعلم از دیگران باشد یا نباشد. (۱) ۲. سیره اصحاب ائمه علیهم السلام است. یعنی اصحاب ائمه علیهم السلام فتوی را از دیگران می گرفته اند بدون این که از اعلمیت او جست و جو و تفحص کنند، در حالی که می دانسته اند صاحبان فتوا از نظر علم و فضیلت با هم متفاوتند. (۲) ۳. دلیل سوم، مبتنی بر نفی عسر و حرج است. یعنی اگر قرار باشد همه مسلمانان به یک یا دو نفر که اعلم از دیگران هستند رجوع کنند، اگر غیر ممکن نباشد، حداقل موجب عسر و حرج می شود و معمولاً چنین تکلیفی قابل تحمل نیست. در شرع نیز چنین تکالیفی منتفی است. (۳)

۱- ادله لزوم تقلید از اعلم: ۱. بنای عقلا-روش عقلا- این است که هرگاه در امور جاری خود با دو نظر مخالف نسبت به امری مواجه شوند، اگر آن امر از امور مهم و دقیق باشد، به نظر کسی عمل می کنند که خبره تر از دیگران باشد؛ و کدام امر مهم تر از دین و مسایل شرعی است؟ مبنای عقلا- در این روش، حکم عقل است. ۲. تقلید از اعلم، سبب بریء الذمه شدن است. زیرا متابعت از قول دیگران حرام است، مگر

ص: ۲۰۰

۱- (۱). در پاسخ به این دلیل گفته شده: اطلاق در جایی صحیح است که گوینده در مقام بیان تمام جهات و خصوصیات باشد و آن گاه چیزی را بیان نکند، ولی در ما نحن فیه، آیات و روایات در مقام بیان اصل جواز تقلید هستند و بنابراین، شرط اطلاق (متکلم در مقام بیان باشد) مفقود است. علاوه بر این، اگر بین فتوای اعلم و غیر اعلم اختلاف باشد و شارع هر دو را حجّت قرار دهد، این مستلزم تعیّد به ضدّین یا نقیضین است. مثل این که اعلم، نماز جمعه در زمان غیبت را واجب و غیر اعلم، حرام بداند.

۲- (۲). در جواب این دلیل گفته شده: علم به اختلاف علم و فضیلت درست، ولی آیا اخذ کنندگان فتوا، علم به مخالفت ایشان در فتوا هم داشته اند؟ و آیا ائمه معصومین علیهم السلام با توجه به اختلاف در فتوا مردم را به ایشان رجوع می داده اند و می فرموده اند که به قول هر کدام می خواهید عمل کنید، هر چند از نظر علم و فضیلت مساوی باشند یا مختلف؟

۳- (۳). در جواب گفته شده: اولاً- این دلیل نقض می شود به لزوم رجوع همه مردم به امام معصوم علیه السلام. ثانیاً- بحث در جایی است که عسر و حرج لازم نیاید، و الا اگر مستلزم عسر و حرج شود، و وجوب رجوع به اعلم منتفی است. ثالثاً- شاید در زمان های گذشته، رجوع به یک یا دو نفر مشکل بوده چون وسایل چاپ و نشر و ارتباطات بسیار ناچیز و محدود بوده، ولی در این زمان ها از این جهت هیچ مشکلی نیست. التّقیح: ۱۳۶ به بعد؛ الرّسائل الاربع؛ الاجتهاد و التقلید: ۱۵۷.

مواردی که از این قاعده کلی استثنا شده باشد، و تقلید جاهل از عالم استثنا شده است. اکنون حجیت فتوای اعلم نزد هر دو گروه مسلم است و شک در حجیت فتوای غیر اعلم کافی است تا بگوییم عمل به آن موجب برائت ذمه نمی شود. (۱)

- آیا زنده بودن از شرایط مرجع تقلید است؟ سه قول وجود دارد: ۱. تقلید از مجتهد مرده جایز است؛ چه تقلید ابتدایی باشد، و چه بقا بر تقلید باشد. این قول به گروهی از اهل تسنن و اخباریین از امامیه و محقق قمی رحمه الله، از مجتهدین، نسبت داده شده است. (۲) ۲. تقلید از میت جایز نیست مطلقاً. ۳. تقلید ابتدایی از مجتهد مرده جایز نیست. ولی بقا بر تقلید جایز است. (۳) مقتضای اصل، عدم حجیت قول و نظر هر کس برای دیگران است، مگر مواردی که از این اصل استثنا شده باشد و آن چه همگی اتفاق دارند بر خارج شدن آن از اصل کلی، همانا تقلید از مجتهد زنده است. بقیه موارد، مانند تقلید از مجتهد مرده، ضمن همان اصل باقی می ماند.

- ادله قائلین به جواز تقلید از میت: ۱. آیات و روایات مربوط به جواز تقلید، اطلاق دارند و شامل مجتهد مرده و زنده می شوند. ۲. سیره عملی عقلا این است که در مسایل و مشکلات علوم مختلف به نظریات اهل فن مراجعه می کنند؛ چه زنده باشند و چه مرده. حتی می بینیم که مثلاً فقها، در فهم لغات و معانی آنها، به گفته اهل لغت مراجعه و اعتماد می کنند، بدون توجه به زنده یا مرده بودن آنها. (۴) ۳. به استصحاب تمسک می کنیم. یعنی می گوییم: عمل به فتوای فلان مجتهد جایز بود. اکنون که مجتهد فوت کرده شک می کنیم که عمل بر اساس فتوای او جایز

ص: ۲۰۱

۱- (۱). به روایات نیز استناد شده است. ولی مهم ترین دلیل، سیره عقلا است. همان: ۱۳۴ و ۱۵۲.

۲- (۲). مطارح الانظار: ۲۵۲.

۳- (۳). تفصیل دیگری نیز بیان شده، ولی آن تفصیل برگشت می کنند به همین سه قول. مانند تفصیل فاضل تونی. ایشان می گوید: اگر مجتهد کسی باشد که جز بر اساس منطوق و مدلول صریح ادله فتوا نمی دهد، مانند ابن بابویه و سایر قدماء، تقلید از او جایز است. زنده باشد یا مرده. ولی اگر کسی باشد که این چنین نیست و به لوازم غیر بین و جزئیاتی که مندرج بودن آنها روشن نیست عمل می کند، تقلید از او مشکل است؛ زنده باشد یا مرده. الوافیه: ۳۰۷.

۴- (۴). در جواب این دلیل گفته شده: این سیره مربوط به غیر احکام است. زیرا در احکام، اجماعات متعدّد داریم بر تقلید از مجتهد زنده و اعراض از مرده. این مطلب کشف می کند که سیره در احکام این گونه بوده است تا زمان معصوم علیه السلام.

است یا نه؟ استصحاب می کنیم جواز عمل به فتوای او را. در جواب از این استصحاب گفته شده: ما شک داریم در حجیت فتوای مجتهد که آیا حجیت فتوای او مختص به زمان زنده بودن اوست یا شامل بعد از مرگ هم می شود؟ و با وجود شک در حجیت فتوای مجتهد از نظر شمول و عدم شمول نسبت به بعد از مردن، جای اجرای استصحاب نیست، زیرا یکی از ارکان استصحاب (یقین سابق به حجیت فتوا حتی بعد از مرگ) مفقود است. (۱)

تقیه

اشاره

به عنوان «قاعده تقیه» رجوع شود.

تقیه مداراتی

«تقیه مداراتی» یکی از اقسام تقیه است و به معنای مدارا و همراهی کردن با اهل سنت به منظور جلب مودت و دوستی آنان با هدف حفظ وحدت و همدلی جامعه اسلامی است در حالی که عدم مدارا و همراهی، مستلزم ضرر برای شخص یا جامعه شیعی مذهب نیز نباشد. آیا این قسم از تقیه نیز مشروعیت دارد؟ به عنوان «قاعده تقیه» رجوع شود.

تقیید

«تقیید» به معنی محدود و ضیق کردن دایره شمول لفظ یا حکم است. به عنوان «مطلق و مقید» و «اطلاق و تقیید» رجوع شود.

تکرار

دلالت یا عدم دلالت بر تکرار، یکی از فروع بحث امر و نهی است؟ اگر مولا - فرمانی صادر کرد، باید مکلف همیشه و مکرر، مصادیق فرمان را اتیان کند، یا این که دوام و تکرار مصادیق، از موضوع له امر و نهی خارج است و تکرار، از امور دیگر مانند عرف، عقل و قرائن فهمیده می شود؟ به عنوان «امر» رجوع شود.

ص: ۲۰۲

تکلیف

«تکلیف» از «کُلف»؛ یعنی زحمت و مشقت است. اوامر و نواهی شرعی و الزامات قانونی را «تکلیف» گویند. ثبوت تکلیف بر انسان، متوقف بر شرایطی است که برخی شرعی هستند، مانند استطاعت که شرط وجوب حج است و برخی عقلی که به آنها «شرایط عامه تکلیف» می گویند. مانند قدرت بر انجام تکلیف و اطلاع پیدا کردن مکلف از ام مولا. به عنوان «ابتلا و عدم ابتلا» رجوع شود.

تمثیل

به عنوان «قیاس» رجوع شود.

تناقض

معنای لغوی «تناقض»، مغایرت و دگرگونی است و در اصطلاح عبارت است از اختلاف دو قضیه که ذاتاً یکی از آنها صادق و دیگری کاذب است. تناقض بین دو قضیه، در جایی مصداق پیدا می کند که میان دو قضیه، هشت مورد اتحاد باشد و سه مورد اختلاف.

– وحدت های هشت گانه: ۱. وحدت موضوع. ۲. وحدت محمول. ۳. وحدت زمان. ۴. وحدت مکان. ۵. وحدت دو قضیه در قوه و فعل. یعنی هر دو قضیه، یا بالقوه باشند، یا بالفعل. ۶. وحدت کل و جزء. ۷. وحدت شرط. ۸. وحدت اضافه. (۱)

– اختلافات سه گانه: ۱. اختلاف در کیفیت؛ یعنی اگر یکی موجه است، دیگری سالبه باشد. ۲. اختلاف در کم؛ یعنی اگر یکی کلی است، دیگری جزئی باشد. ۳. اختلاف در جهت؛ یعنی اگر یکی ممکنه عامه است، دیگری ضروریه باشد. (۲)

تنجیز و تعذیر

(۳)

مقصود اصولیین از حجیت، «تنجیز» (منجزیت) و «تعذیر» (معذرت) است. منظور از

ص: ۲۰۳

۱- (۱). برخی «وحدت حمل» را نیز شرط می دانند. یعنی باید حمل در هر دو قضیه یا حمل اولی باشد، یا حمل شایع صناعی.

۲- (۲). المنطق: ۱۸۹.

۳- (۳). المعجم الاصولی: ۵۷۳/۱.

«تنجیز»، ثبوت مسئولیت بر عهده مکلف است و «تعذیر»، مقابل آن و به معنای نفی مسئولیت از مکلف است. وقتی گفته شود: حکم بر مکلف منجز شده، مقصود این است که مکلف باید آن را امتثال نماید. سبب ثبوت «تنجیز» و «تعذیر» ممکن است جعل شرعی باشد، مانند حکم ثابت شده به واسطه ظن معتبر، و ممکن است جعل شرعی نسبت به آن غیر ممکن باشد، مانند تنجیز و تعذیری که ناشی از ادله قطعی باشند چرا که حجیت و اعتبار قطع، ذاتی است و غیر قابل جعل.

تنجیز و تعلیق

(۱)

«تنجیز» در مقابل «تعلیق»، اگر وصف برای حکم باشد، مقصود از آن، مطلق و غیر مشروط بودن حکم است که آن را «حکم منجز» گویند، مانند ثبوت حکم حرمت برای شراب که معلق و مشروط به چیزی نیست، و مانند وجوب نماز نسبت به طهارت یا قبله که وجوب نماز، معلق بر تحقق طهارت یا احراز قبله نیست. اما در صورتی که تنجیز، صفت متعلق حکم باشد، آن را «واجب منجز» گویند یعنی واجبی که صحت اتیان آن منوط و مشروط به زمانی متأخر از زمان وجوب نیست، مانند نماز که وجوب آن با داخل شدن وقت ثابت می شود و اتیان آن نیز از ابتدای زمان داخل شدن در وقت صحیح است. «تعلیق» نیز ممکن است صفت حکم واقع شود که آن را «حکم تعلیقی» یا «حکم مشروط» گویند و ممکن است صفت متعلق حکم واقع شود که آن را «واجب معلق» گویند، یعنی حکم، یا واجبی که مشروط به شرط باشد یا منوط به وقت متأخر از زمان فعلیت وجوب باشد. «حکم تعلیقی»، مانند ثبوت وجوب حج که مشروط به استطاعت است. «واجب معلق»، مانند وجوب روزه گرفتن که از زمان رؤیت هلال ماه رمضان ثابت می شود ولی زمان واجب (روزه گرفتن)، از طلوع فجر است و این زمان، متأخر از زمان ثبوت وجوب است. به عنوان «واجب مشروط»، «واجب مطلق» و «واجب منجز» رجوع شود.

تنقیح مناط

«تنقیح» در لغت به معنای پیراستن و پاک کردن است. گفته می شود: کلام منقح، یعنی

ص: ۲۰۴

کلامی که اضافه و زیادی در آن نیست. و در اصطلاح اصولیین، یعنی الحاق فرع به اصل، با الغای فرق بین آنها به این صورت که بگوییم: بین اصل و فرع، فرقی نیست جز این مورد، و این مورد نیز در حکم دخالت ندارد. بنابراین، چون در علت حکم مشترکند، پس در حکم نیز مشترکند. (۱) به عبارت دیگر: «تنقیح مناط»، یعنی پیراستن علت حکم و تعمیم دادن آن. هر گاه شارع به حکمی تصریح کرده ولی متعرض علت آن نشده باشد، می گویند: برای دست یابی به علت حکم و تعمیم دادن آن به موارد دیگر، باید مجتهد از طریق «سبر و تقسیم» وارد شود. یعنی مجتهد، آزمایش (سبر) می کند و اوصاف متعددی را که احتمال می دهد علت حکم در اصل باشد، یکی یکی در برابر حکم اصل قرار می دهد و می سنجد تا ببیند بین آن وصف و حکم اصل، تناسبی وجود دارد یا نه؟ به این طریق تمام اوصافی را که تناسبی با حکم اصل ندارند و نمی توانند علت حکم اصل باشند خارج می کند تا به وصفی برسد که متناسب با حکم و صلاحیت علیت را داشته باشد. آن گاه حکم را توسعه می دهد به موارد دیگری که چنین صفتی دارند. این عمل را «تنقیح مناط» گویند. تنقیح مناط، ممکن است قطعی باشد، یا ظنی. (۲) مثلاً شخصی بیابان نشین نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمد و عرض کرد: هلاک شدم. حضرت فرمودند: چه کردی؟ گفت: در روز ماه رمضان با همسرم نزدیکی کردم. حضرت فرمودند: بنده ای آزاد کن. (۳) در این روایت گفته اند: نه اعرابی بودن خصوصیتی دارد که موجب و علت این حکم باشد؛ نه ماه رمضان آن سال خصوصیتی داشته، و نه چون با همسرش مجامعت کرده. سایر خصوصیات موجود نیز هیچ کدام، علت حکم حضرت به آزاد کردن بنده نبوده است. بنابراین، نتیجه گرفته اند: هر کس در روز ماه رمضان با زنی نزدیکی کند، باید یک بنده آزاد کند. (۴)

تواتر

اشاره

«تواتر» در لغت به معنای پشت سر هم قرار گرفتن و پیاپی بودن امور یکی بعد از

ص: ۲۰۵

۱- (۱). ارشاد الفحول: ۲۲۱؛ اصول الفقه خضری بک: ۳۳۲؛ الاصول العامة: ۳۱۵.

۲- (۲). الوافیة: ۲۳۸.

۳- (۳). بحار الانوار: ۹۶، باب ۳۴، حدیث ۱۳.

۴- (۴). الاصول العامة: ۳۱۵.

دیگری است و در اصطلاح، «خبر متواتر»، خبر گروهی را گویند که معمولاً هم دستی آنان بر کذب محال باشد. به عنوان «متواتر» رجوع شود.

تواتر اجمالی

اگر اخبار فراوانی پیرامون یک موضوع وارد شده باشد که مفاد برخی از آنها دایره موضوع را توسعه و برخی دیگر، دایره موضوع را محدود نموده، اما قدر مشترکی هست که همه اخبار بر آن دلالت می کنند؛ مثلاً اخبار وارد شده در باره حجیت و اعتبار خبر واحد اگر چه فراوانند، ولی منطوق این اخبار یکسان نیست و از مجموع این اخبار فراوان، یک قدر مشترک به دست می آید که عبارت باشد از خبر راوی عادل، شیعه و ضابط، در صورتی که دو نفر به عدالت او شهادت داده باشند و خبر نیز مخالف کتاب و سنت نباشد. در چنین وضعیتی است که گفته می شود: اخبار حجیت خبر واحد، اجمالاً به حدّ تواتر است. این قسم از تواتر را «تواتر اجمالی» گویند.

تواتر لفظی

«تواتر لفظی» در جایی صدق می کند که خبر مخبرین فراوان، دارای لفظ متحدی باشد. به عبارت دیگر: خبر دهندگان فراوان، عبارت یکسانی را نقل کنند. مثلاً مخبرین فراوانی حدیث «ثقلین» را با عبارت یکسانی از رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نقل کرده اند. و حدیث نبوی صلی الله علیه و آله «انما الاعمال بالنیات» (۱) که راویان زیادی آن را با همین عبارت نقل کرده اند.

تواتر معنوی

«تواتر معنوی» در جایی است که الفاظ و عبارت های خبر دهندگان فراوان گوناگون باشد ولی همگی، به دلالت تضمینی یا التزامی، بر یک معنا و مضمون دلالت نمایند. مثلاً افراد زیادی خبرهای فراوانی درباره جنگ های صدر اسلام و رشادت های امیرالمؤمنین حضرت علی علیه السلام در این نبردها مقابل کفار و منافقین نقل کرده اند که از مجموع این اخبار، شجاعت بی نظیر آن حضرت به حدّ تواتر حاصل می شود.

ص: ۲۰۶

به عنوان «تعبدی» رجوع شود.

جامع انتزاعی

«جامع انتزاعی» آن عنوان مشترک بر گرفته شده از افراد مختلف است. مثلاً اشیا و موجوداتی مانند برف، کبوتر سفید و انسان سفید پوست، ویژگی های خاصی دارند که سبب جدایی هر کدام از دیگری می شود ولی در عین حال، یک وجه مشترک دارند که «سفید بودن» است. این سفید بودن، عنوان مشترک بین آنها است که با قطع نظر از خصوصیت های خاص هر کدام، می توان در همه آنها یافت و آن را «جامع انتزاعی» می نامیم به این اعتبار که از بین افراد مختلف گرفته شده است.

جامع ذاتی

(۱)

«جامع ذاتی» آن عنوان مقوم افراد است که در علم منطق «نوع» نامیده می شود. مثلاً عنوان «انسان» عنوانی است که بر زید و خالد و بکر و... صدق می کند و همه افراد، در این عنوان مشترکند و بودن هر کدام از افراد، به اعتبار وجود آن عنوان جامع (انسانیت) است به گونه ای که اگر آن عنوان جامع نباشد، زید و خالد و بکر هم نخواهند بود. «جامع ذاتی» را در اصطلاح منطقی، «جنس» هم می نامند. مانند عنوان «حیوان» که جامع بین انسان، شتر و فیل است.

جامع عرضی

«جامع عرضی» آن عنوان مشترک بین مجموعه ای از افراد است، اما ذاتی افراد نیست و در اصطلاح منطقی، آن را «عرض خاص» و «عرض عام» می گویند. مانند سفید بودن برای زید، خالد، برف و کبوتر سفید؛ و مانند عنوان «رونده» برای حیوان که هر چند عنوان مشترک بین همه افراد حیوان است، اما ذاتی حیوان نیست و حیوان، بدون این عنوان هم می تواند موجود باشد.

ص: ۲۰۷

«جبر» در لغت به معنی اکراه و ناچاری است و در اصطلاح کلامی، اعتقاد به سلب اراده و اختیار از انسان در رفتار و گفتار است. در مباحث فلسفی، «جبر» به معنای انکار قانون علت و معلول است. گروهی از اهل سنت (شاعره) طرفدار جبر هستند. «جبر» و «اختیار» از مهم ترین مباحث علم کلام است که از زمان های بسیار دور، مورد نقد و مناقشه طرفداران مکاتب و مذاهب گوناگون قرار داشته است. نظریه صریح، متعادل و واقع گرایانه شیعیان از سوی امام صادق علیه السلام بیان شد که: نه جبر مطلق و نه اختیار مطلق. به عنوان «اختیار» و «اراده» رجوع شود.

جزء**اشاره**

مفهوم «جزء» از مفاهیم نسبی اضافی است که ذهن آن را در مقام ملاحظه و مقایسه یک چیز به اضافه چیز دیگر انتزاع می کند. مانند سوره نسبت به نماز که عقل، وقتی سوره را نسبت به نماز ملاحظه می کند، عنوان جرئیت سوره برای نماز را انتزاع می نماید.

جزء خارجی(۱)

«جزء خارجی»، آن چیزی است که هرگاه در عالم خارج با غیر خودش ضمیمه شود، یک مجموعه مرکب تشکیل گردد، به گونه ای که جدا کردن آن جزء از آن مجموعه مرکب، سبب نقص یا از بین رفتن و تبدیل شدن آن مرکب گردد. بنابراین، قوام حقیقت مرکب، به وجود و انضمام جزء است.

جزء ذهنی

«جزء ذهنی»، آن است که خارج از ذات مرکب بوده ولی مرکب، مقید به آن است. به عبارت دیگر: جزء ذهنی بر خلاف جزء خارجی که می توان به آن اشاره کرد و گفت: این جزء مرکب است، قابل اشاره کردن نیست چون موطن آن فقط ذهن است و بس. بلی! عقل، وقتی مرکب را تحلیل می کند، آن را مقید به فلان شرط می داند، اگر چه آن اجزا

ص: ۲۰۸

خارج از مرکب هستند. مثلاً طهارت و رو به قبله بودن، داخل در مأموریه (نماز) نیستند ولی نماز، مقید به طهارت و رو به قبله بودن است. یعنی قید خارج است و تقید، داخل.

جعل بسیط

(۱)

مقصود از «جعل بسیط»، جعل شیء است. یعنی ایجاد آن به مفاد کان تامه، در مقابل «جعل مرکب» که عبارت است از جعل شیء لشیء (ایجاد چیزی برای چیزی). یا جعل شیء، شیئاً آخر (تبدیل چیزی به چیز دیگر) که مفاد کان ناقصه است. به عبارت دیگر: وقتی فعل «جَعَلَ» یک مفعول می گیرد، «جعل بسیط» است یعنی ایجاد. مثلاً وقتی گفته شود: جَعَلَ اللهُ الْإِنْسَانَ؛ یعنی خداوند انسان را به وجود آورد. اما وقتی دو مفعول بگیرد، «جعل مرکب» خواهد بود. مثلاً وقتی گفته شود: آرد را خمیر کردم؛ خمیر کردن، چیزی اضافه و زاید بر ذات آرد است.

جعل مرکب

«جعل مرکب» یا «جعل تألیفی»، عبارت است از قرار دادن چیزی برای چیزی و یا تبدیل چیزی به چیز دیگر به مفاد کان ناقصه. به عنوان «جعل بسیط» رجوع شود.

جمع تبرّعی

جمع بین ادله متعارض، خارج از ضوابط معتبر را «جمع تبرّعی» گویند. به عنوان «الجمع مهما امکن اولی من الطّرح» رجوع شود.

جمع دلالی

«جمع دلالی» را «جمع عرفی» و «جمع مقبول» نیز می نامند. به عنوان «الجمع مهما امکن اولی من الطّرح» رجوع شود.

جمع عرفی

«جمع عرفی» که آن را «جمع دلالی» و «جمع مقبول» نیز می نامند، به معنای جمع

ص: ۲۰۹

بین ادله متعارض بر مبنای ضوابط معتبر است. به عنوان «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» رجوع شود.

جمع محمولی

هر گاه دو دلیل داشته باشیم که از جهت اعتبار مساوی باشند و بخواهیم بین آنها جمع کنیم، یا در موضوع تصرّف می کنیم که آن را «جمع موضوعی» گویند؛ و یا در محمول تصرّف می کنیم که آن را «جمع محمولی» می گویند. مثلاً مولا گفته: علما را اکرام کن و فاسقان را اکرام نکن. در این مثال، برای این که بین دو دلیل جمع کرده باشیم، فاسق را حمل می کنیم بر غیر عالم تا در نتیجه، اکرام عالم فاسق هم واجب باشد. با این کار، در موضوع تصرّف کرده ایم نه در حکم. این را «جمع موضوعی» می گویند. ولی اگر یک دلیل بگویند: روز جمعه غسل کن، و دلیل دیگر بگویند: روز جمعه غسل واجب نیست، امر را بر استحباب حمل می کنیم تا بین دو دلیل جمع کرده باشیم. این نوع تصرّف، تصرّف در محمول (حکم) است که آن را «جمع محمولی» می گویند.

جمع مقبول

به عنوان «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» رجوع شود.

جمع موضوعی

به عنوان «جمع محمولی» رجوع شود.

الجمع مهما امکن اولی من الطرح

(۱)

۱. معنای این جمله: هر گاه دو خبر معتبر وارد شد که در ابتدای امر متعارض و متنافی به نظر می رسند، فوراً نباید حکم به تعارض و تساقط یا تخییر نمود، بلکه باید تا جایی که ممکن است، بین آنها جمع کرد. یعنی بررسی نمود که آیا یکی عام است و دیگری

ص: ۲۱۰

۱- (۱). الرّسائل: ۴۳۳؛ الکفایه: ۳۸۸/۲؛ الفصول: ۴۴۰؛ فوائد الاصول: ۷۲۶/۴؛ اصول الفقه مظفر: ۲۲۷/۲؛ علم اصول الفقه: ۴۳۴؛ درر الفوائد: ۶۴۵؛ نهاییه الافکار: ۱۳۷/۴؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۱۶۹/۱؛ اصول الاستنباط: ۳۱۱؛ اصطلاحات الاصول: ۱۹۳.

خاص، یا یکی مطلق است و دیگری مقید، یا یکی ظاهر است و دیگری اظهر، یا یکی حاکم است و دیگری محکوم و...؟ آن گاه اگر این نسبت ها بین دو دلیل بود، عام را بر خاص، مطلق را بر مقید، ظاهر را بر اظهر و... حمل نمود، ولی اگر هیچ کدام از این موارد نبود، حکم به تعارض دو دلیل نمود و احکام تعارض را بر آنها مترتب کرد. بنابراین، مراد از اولویت در عنوان فوق، لزوم است. یعنی لازم است این موارد نسبت به دو دلیل رعایت شود.

۲. دلیل لزوم جمع: حکم عقل، تنها دلیل محکم این مطلب است. زیرا تعارض در جایی است که دو دلیل از نظر حجیت، نقصی نداشته باشند و تنها مانع، تکاذب دو دلیل باشد، و با فرض امکان جمع بین دو دلیل، تکاذبی در کار نخواهد بود. به اجماع و اصل نیز تمسک شده است. در استناد به این دو دلیل، خدشه شده است.

۳. مقدار شمول این قاعده: آیا مراد از امکان در قاعده فوق، امکان عقلی است تا شامل جمع تبرّعی نیز بشود، یا امکان عرفی مقصود است تا جمع تبرّعی خارج باشد؟ تقریباً اکثر قریب به اتفاق علما معتقدند که مراد، امکان عرفی است و قاعده فوق، شامل جمع تبرّعی نمی شود. (۱)

۴. «جمع تبرّعی» چیست؟ چرا قاعده فوق شامل آن نمی شود؟ «جمع تبرّعی»، یعنی تأویل کیفی، به عبارت دیگر: هر گاه مثلاً یک دلیل بگوید: همه علمای را اکرام کن و دلیل دیگری بگوید: هیچ عالمی را اکرام نکن. این دو دلیل با یکدیگر تعارض و تنافی دارند. اکنون اگر ما در هر دو دلیل از حیث کیفیت تصرف کنیم، یعنی بگوییم. مراد از دلیل «همه علمای را اکرام کن»، علمای عادل است. و مراد از دلیل «هیچ عالمی را اکرام نکن»، علمای فاسق است؛ بین دو دلیل جمع کرده ایم و به بخشی از مدلول هر دو دلیل عمل کرده ایم. چنین جمعی را که شاهد جمع نیز ندارد، «جمع تبرّعی» گویند. مقصود از قاعده مورد بحث، چنین جمعی نیست زیرا: اولاً: چنین جمعی در عرف و محاورات عقلاً جایگاهی ندارد. ثانیاً: دلیلی بر لزوم چنین جمعی

ص: ۲۱۱

۱- (۱). مرحوم سبزواری می گوید: بلی! اگر مراد از جمع، جمع عرفی مقبول باشد، و مراد از امکان در مقایسه با قرائن خارجی و داخلی باشد، این صحیح است. و مقصود از اولویت، لزوم خواهد بود. این نوع جمع در فقه و سایر علوم، شایع است. تهذیب الاصول: ۱/۱۷۰.

وجود ندارد. ثالثاً: اگر مقصود از قاعده فوق چنین جمعی باشد، باب تعارض بسته می شود، زیرا کمتر موردی پیدا می شود که نتوان به نوعی، بین دو دلیل متعارض جمع کرد، در حالی که تعارض ادله، از امور رایج از زمان معصومین علیهم السلام تاکنون بوده و هست. مرجحات باب تعارض ادله نیز شاهد بر همین معنا هستند، و مسلماً، اخبار فراوانی را که در مورد تعارض ادله و نحوه برخورد با آن بیان شده، نمی توان بر موارد بسیار نادر حمل کرد. بنابراین، معنای قاعده فوق، «جمع عرفی» است. یعنی هر گاه دو دلیل متعارض وارد شده باشد، باید در صورتی که یکی ظاهر و دیگری اظهر، یا یکی عام و دیگری خاص، یا یکی مطلق و دیگری مقید، یا یکی حاکم و دیگری محکوم بود، ظاهر را بر اظهر، عام را بر خاص، مطلق را بر مقید و... حمل نمود. چنین جمعی را «جمع عرفی» یا «جمع مقبول» و یا «جمع دلالتی» می نامند. ولی اگر چنین جمعی با رعایت ملاحظات و شرایط معتبر در جواز جمع ممکن نبود، باید احکام تعارض را با رعایت شرایط و اولویت های مربوط به تعارض پیاده نمود. به عنوان «تعارض» رجوع شود.

۵. برخی از موارد جمع عرفی: یک: اگر دلیلی خاص باشد و دلیل دیگر عام، دلیل خاص مقدم است. مثل این که دلیلی بگوید: علما را احترام کن. و دلیل دیگر بگوید: علمای فاسق را احترام نکن. دلیل دوم که خاص است، مقدم بر دلیل اول خواهد بود. یا اگر دلیلی مطلق و دلیل دیگر مقید باشد، دلیل مقید مقدم است. مثل این که دلیلی بگوید: بنده ای را آزاد کن. و دلیل دیگری بگوید: بنده مؤمنی را آزاد کن. در این مثال نیز دلیلی که «بنده» را مقید به «ایمان» کرده، مقدم است. دو: در جایی که در یک یا هر دو دلیل، قدر متیقن وجود داشته باشد و آن قدر متیقن، از خارج فهمیده شود نه از لفظ. (۱) مثلاً: دلیلی می گوید: فضولات، قابل خرید و فروش نیست. و دلیل دیگری می گوید: خرید و فروش فضولات اشکالی ندارد. در این جا، قدر متیقن از دلیل اول، فضولات انسان است و قدر متیقن از دلیل دوم، فضولات حیوان حلال گوشت است. پس این دو دلیل، از نظر لفظ، متباین هستند، ولی چون هر کدام قدر متیقن دارد، هر دلیل را بر قدر متیقن

ص: ۲۱۲

۱- (۱). زیرا اگر قدر متیقن از لفظ فهمیده شود، این دو دلیل از اول معارض نخواهند بود، چون دیگر اطلاق و عمومی در کار نخواهد بود و بنابراین، وقتی تعارض نباشد، جمع عرفی نیز نخواهد بود.

حمل می کنیم و به این ترتیب، تعارض و تنافی از بین می رود و عرفاً این دو دلیل سازگار هستند. سه: هر گاه یکی از دو دلیل، «حاکم» یا «وارد» بر دلیل دیگر باشد. به عنوان «حکومت» و «ورود» رجوع شود.

حاضر و مبیح

(۱)

هر گاه دو خبر متعارض، یکی بر حرمت دلالت کند و دیگری بر اباحه، خبر مخالف با اصل اباحه را «حاضر» گویند، زیرا مانع از فعل است و «حظر» یعنی منع؛ و خبر موافق با اصل اباحه را «مبیح» گویند؛ زیرا مضمون آن موافق با اصل اباحه است. بنابراین، حاضر و مبیح، صفت دو دلیل معارض هستند که مورد تعارض آنها، حرمت و اباحه است.

حجت

(۲)

در علم لغت، «حجت» یعنی برهان و چیزی که به وسیله آن، پیروزی در مقابل خصم حاصل می شود. (۳) مرحوم سبزواری رحمه الله، سه عبارت برای تعریف حجت ذکر می کند: ۱. آن چه احتجاج و اعتذار با آن صحیح است. اطلاق این معنی از حجت بر قطع و تمام امارات معتبر و اصول عملی و قواعد فقهی صحیح است. ۲. اصطلاح منطقی آن. در این اصطلاح، حجت عبارت است از علت تحقق و ثبوت شیء؛ مانند: عالم متغیر است، و هر متغیری حادث است، پس عالم حادث است. در این مثال، «تغییر»، علت حدوث است. به عبارت دیگر: حجت در این اصطلاح عبارت است از حدّ وسط در قیاس. ۳. اصطلاح اصولی آن. حجت در اصطلاح اصولی عبارت است از چیزی که شرعاً واسطه در اثبات است، مانند ادلّه اجتهادی و قواعد معتبری که احکام را به وسیله آنها ثابت می کنیم. پس هر چیزی که با امضا یا تأسیس شرع معتبر باشد و حکم یا موضوع حکم را ثابت کند، در اصطلاح اصولیین «حجت» نام دارد. (۴) حجت در این اصطلاح، با

ص: ۲۱۳

۱- (۱). اصطلاحات الاصول: ۲۶۷.

۲- (۲). الکفایه: ۸/۲ به بعد؛ اصول الفقه مظفر: ۱۲/۲؛ تقریرات مجدد شیرازی: ۳/۲۳۹؛ الاصول العامه: ۲۵؛ اصطلاحات الاصول: ۱۱۴.

۳- (۳). لسان العرب: ماده حجج.

۴- (۴). تهذیب الاصول سبزواری: ۱۴/۲.

«اماره»، «طریق» و «دلیل» مترادف است. (۱) البته هر دلیلی که در مرتبه پایین تر از قطع قرار داشته باشد، باید اعتبار آن مستند به پشتوانه ای قطعی باشد تا بتوان آن را در راه استنباط احکام شرعی مورد استفاده قرار داد.

اقسام حجّت: ۱. حجّت ذاتی: «حجّت ذاتی»، حجّتی است که نیاز به جعل جاعل ندارد. این قسم، اختصاص به «قطع» دارد. زیرا حجیت از لوازم عقلی و غیر قابل اجتناب قطع است و محال است از آن جدا شود چرا که قطع، یعنی کشف واقع و راه به سوی واقع، و چنین حجیتی قابل جعل و انکار شارع نیست، زیرا مستلزم تناقض است. به عنوان «قطع» رجوع شود.

۲. حجّت جعلی و عرضی: «حجّت عرضی»، حجّتی است که بر خلاف حجّت ذاتی، ذاتاً و فی نفسه صلاحیت حجیت ندارد، بلکه حجیت آن مستند به جعل شارع یا حکم عقل است. حجیت امارات و اصول از این قبیل است.

حجیت اصولی

(۲)

مقصود از «حجیت اصولی»، ادله اجتهادی معتبر شرعی است که فقط جنبه طریقت برای اثبات متعلق خود هستند بدون این که بین آن ادله و متعلق آنها هیچ رابطه واقعی باشد. مثلاً اگر شراب بودن یک مایع معین به وسیله بینه ثابت شد، باعث نمی شود که این مایع واقعاً شراب گردد بلکه بینه، صرفاً راهی است برای کشف از شراب بودن آن.

حجیت ذاتی

مقصود از «حجیت ذاتی»، حجّتی است که ناشی از ذات دلیل است بدون جعل شرعی، در مقابل دلیلی که دلیل بودن، کاشفیت و اعتبار آن، ناشی از جعل شرعی باشد. مانند قطع که حجیت و اعتبار آن ذاتی است در مقابل خبر واحد که دلیل بودن و اعتبار آن نیاز به جعل شرعی دارد و الا فی نفسه، صلاحیت کشف تام و کامل از واقع را ندارد.

ص: ۲۱۴

۱- (۱). اصول الفقه مظفر: ۱۳/۲.

۲- (۲). اصول الفقه مظفر: ۱۲/۲.

معنی لغوی «حدیث» عبارت است از آن چه که برای دیگری نقل می شود، و آن چه که به گوینده می رسد و گوینده آن را به دیگران می رساند؛ خواه از طریق شنیدن و گفتن باشد، و خواه از طریق مطالعه و کتابت. (۲) و در اصطلاح حکما و متکلمان عبارت است از آن چه که مقابل قدیم باشد. پس حادث، یعنی جدید و واقع شدن چیزی در زمانی که قبل از آن نبود. اما در اصطلاح فقهی و اصولی، حدیث عبارت است از کلامی که حاکی از قول یا فعل یا تقریر معصوم علیه السلام باشد. به عبارت دیگر: حدیث، ناقل و حاکی سنت است نه خود سنت. در عین حال، گاهی از باب توسعه در معنای سنت، حدیث را نیز سنت می گویند زیرا حدیث، مثبت سنت است. به عنوان «سنت» رجوع شود. اهل تسنن بر خلاف شیعه، به کلام منتهی به یکی از صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله یا تابعین نیز حدیث می گویند. ایشان معمولاً برای تشخیص کلام حاکی از سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و دیگران، به کلام منتهی به صحابی یا تابعی «اثر» می گویند. «حدیث»، «خبر» و «روایت»، مترادف هستند. حدیث تقسیماتی دارد از جمله: صحیح و غیر صحیح و.... به عنوان «خبر» رجوع شود.

حدیث قدسی: «حدیث قدسی» عبارت است از کلام خداوند که توسط یکی از انبیا یا اوصیا علیهم السلام نقل می شود. تفاوت حدیث قدسی با قرآن این است که قرآن بر خلاف حدیث قدسی، به عنوان معجزه و برای به مبارزه طلبیدن (تحدی) نازل شده است.

حرمت

اشاره

به عنوان «حکم تکلیفی» رجوع شود.

حرمت ذاتی

«حرمت ذاتی» عبارت است از حکم تکلیفی ناشی از مفسده موجود در ذات متعلق حکم. مانند حرمت زنا که ناشی از مفسده موجود در این عمل زشت است.

ص: ۲۱۵

۱- (۱). اصول الحدیث واحكامه: ۱۹؛ اصول الفقه مظفر: ۶۱/۲؛ دایره المعارف الاسلامیه: ۳.

۲- (۲). لسان العرب؛ مفردات راغب؛ مصباح المنیر: ماده «حدث».

«حرمت عرضی» عبارت است از حکم تکلیفی ناشی از مفسده موجود در چیزی که مقترن و همراه با متعلق حکم است و الا نفس متعلق حکم اگر خودش به تنهایی ملاحظه شود، نه تنها دارای مفسده نیست بلکه چه بسا دارای مصلحت هم هست. مانند نماز در مکان غصبی. نماز به تنهایی دارای مصلحت است ولی وقتی با غصب همراه می شود، مفسده موجود در غصب به آن سرایت می کند.

حُسن و قبح عقلی

(۱)

در بحث مستقلات عقلی که موجب کشف حکم شرعی می شوند، مسئله ای مطرح است تحت عنوان «حسن و قبح عقلی». مستقلات عقلی مبتنی بر ثبوت حسن و قبح عقلی هستند، یعنی اگر حسن و قبح عقلی ثابت شود، می توان از عقل به عنوان یکی از ادله احکام شرعی نام برد، ولی اگر حسن و قبح عقلی ثابت نشود، نمی توان عقل را یکی از راه های دست یابی به احکام دانست، به همین دلیل است که علما در علم اصول متعرض این بحث شده اند، در حالی که جای این بحث علم کلام است. در این عنوان چهار امر مطرح است:

۱. آیا افعال با قطع نظر از حکم شارع و تعلق خطاب شرعی به آنها، متصف به حسن و قبح هستند یا خیر؟ به عبارت دیگر: آیا افعال ذاتاً خوب و بد هستند و یا هیچ فعلی فی نفسه، نه خوب است و نه بد؛ بلکه خوب، عبارت است از آن چه شارع بگوید خوب است و بد، عبارت است از آن چه شارع بگوید بد است؟ اصل اختلاف بین اشاعره از یک سو و شیعه و معتزله از سوی دیگر، همین مطلب است. همین مسئله موجب اعتقاد به عدالت و یا عدم عدالت خداوند شده است. اشاعره معتقدند که افعال فی نفسه، نه خوب است و نه بد، بلکه ملاک خوب و بد بودن افعال، شرع است و عقل

ص: ۲۱۶

۱- (۱). العده: ۷۵۹/۲؛ کشف المراد: ۳۰۲؛ مبادی الوصول: ۸۶؛ الوافیه: ۱۷۱؛ تمهید القواعد: ۴۱؛ مطارح الانظار: ۳۱۶؛ اصول الفقه مظفر: ۲۱۶/۱؛ الفصول الغریبه: ۳۱۶؛ فوائد الاصول: ۵۷/۳؛ الفوائد الحائریه: ۳۶۳؛ الاصول العامه: ۲۸۱؛ المحصول: ۲۲/۱؛ الاحکام آمدی: ۷۲/۱؛ الاحکام ابن حزم: ۵۲/۱؛ اصول الفقه خضری: ۲۲؛ المستصفی: ۶۹/۱؛ المعتمد: ۳۱۵/۲؛ ارشاد الفحول: ۷.

را در این مقام جایگاهی نیست. «آمدی» از علمای اهل سنت می گوید: بدان که حاکمی به غیر از خداوند نیست و حکمی جز آن چه خداوند حکم می کند وجود ندارد و از فروع این مطلب، عدم تحسین و تقبیح عقل است و همین طور عدم وجوب شکر منعم و قبل از ورود شرع، هیچ حکمی نیست. وی سپس ادامه داده: مذهب اصحاب ما و اکثر عقلا این است که افعال ذاتاً متّصف به حُسن و قُبْح نیستند. (۱) «فخر رازی» می گوید: مراد ما از قبیح، چیزی است که شارع از آن نهی کرده است، و مراد از حُسن، چیزی است که شارع از آن نهی کرده است. (۲) ولی امامیه و معتزله معتقدند که افعال ذاتاً و با قطع نظر از شارع و حکم شرعی، متّصف به حُسن و قُبْح هستند. علامه حلی رحمه الله می گوید: حکم به حُسن و قبیح، یا ضروری است، مانند حُسن صدق نافع و قبیح کذب مضر و یا نظری است، مانند حُسن صدق مضر و قبیح کذب نافع و یا سمعی است، مانند حُسن روزه ماه رمضان و قبیح روزه عید فطر. (۳)

مرحوم شیخ طوسی رحمه الله بعد از تقسیم معلومات به ضروری و اکتسابی و تقسیم اکتسابی به عقلی و سمعی می گوید: معلومات عقلی دو قسم است: یک قسم معلوماتی هستند که تنها با عقل می توان فهمید و این قسم شامل هر علمی است که اگر حاصل نشود، شناخت معلومات سمعی ممکن نخواهد بود. (۴) «ابن طیب معتزلی» می گوید: بدان که افعال مکلف از نظر عقل دو قسم است: قبیح و حُسن. قبیح مانند ظلم و جهل و دروغ، و حُسن مانند عدل و علم و راستی. (۵)

۲. بعد از فرض قبول حُسن و قبیح ذاتی افعال، آیا عقل می تواند بدون بیان شارع، این حُسن و قبیح را درک کند یا نه؟ و اگر عقل بتواند درک کند، آیا باید مکلف بدون بیان شارع نیز این حکم عقل را اخذ کند؟ این مسئله محل اختلاف اصولیین و گروهی از اخباریین است. گروهی از اخباریین معتقدند که افعال فی نفسه متّصف به حُسن و

ص: ۲۱۷

۱- (۱). الاحکام آمدی: ۷۲/۱.

۲- (۲). المحصول: ۲۴/۱.

۳- (۳). مبادی الوصول: ۸۶.

۴- (۴). العده: ۷۵۹/۲.

۵- (۵). المعتمد: ۳۱۵/۲.

قبیح هستند، ولی عقل نمی تواند آن را درک کند و اگر هم درک کند، متابعت حکم عقل، بدون بیان و تعلیم شارع صحیح نیست.

۳. با فرض ثبوت حسن و قبیح ذاتی افعال و امکان درک آن توسط عقل، آیا بین حکم عقل و شرع ملازمه است؟ یعنی آیا عقل حکم می کند که هر چه را عقل نیکو دانست، شرع نیز باید بر طبق آن حکم کند، یا این که بین حکم عقل و شرع ملازمه نیست؟ به عنوان «قاعدۀ ملازمه» رجوع شود.

۴. بعد از ثبوت ملازمه و قطع به لزوم حکم شارع بر اساس حکم عقل، آیا این قطع شرعاً حجّت است یا نه؟ به عنوان «حجّت» رجوع شود. مرجع اختلاف در امر چهارم سه مطلب است. اول: در امکان این که شارع حجیت این قطع را نفی کند و از اخذ به آن نهی نماید. دوم: بعد از فرض امکان نفی حجیت این قطع از سوی شارع، آیا شارع از اخذ به حکم عقل نهی کرده، هر چند حکم عقل مستلزم قطع باشد؟ سوم: بعد از فرض عدم امکان نفی حجیت قطع از سوی شارع، آیا معنای حکم شرع بر طبق حکم عقل، امر و نهی شارع است، یا معنای حکم شرع بر طبق حکم عقل این است که شارع می داند این فعل شایسته انجام دادن و آن فعل شایسته ترک کردن است و بنابراین، امر و نهی شارع نیاز به دلیل دیگری دارد؟

- معنی حسن و قبیح: حسن و قبیح در سه معنی استعمال شده اند: ۱. مراد از حسن و قبیح، کمال و نقص است. یعنی هر چیزی که موجب کمال باشد نیکوست و هر چیزی که مستلزم نقص باشد زشت است. مثلاً علم چون موجب کمال است نیکوست و جهل چون موجب نقص است زشت است. این معنای حسن و قبیح، صفت افعال اختیاری و متعلقات افعال است. در این معنای حسن و قبیح اختلافی نیست و ظاهراً حتی اشاعره نیز این معنی را قبول دارند. این قسم از حسن و قبیح، امر واقعی خارجی است و با اختلاف سلیقه و رأی، مختلف نمی شود و متوقف بر ادراک و تعقل کسی هم نیست. یعنی حسن و قبیح به معنای کمال و نقص، حقیقتی خارجی و واقعی است که کسی به این حقیقت پی ببرد یا نبرد، وجود دارد. ۲. مراد از حسن و قبیح، سازگاری و تنفر نفس نسبت به فعل و متعلق آن است. یعنی هر فعل و متعلق فعلی که با نفس سازگار باشد نیکوست و هر چیزی که سازگار با نفس نباشد زشت است. این معنای حسن و قبیح نیز

مورد اختلاف نیست. ۳. مراد از حسن و قبح، مدح و ذم است. یعنی فعل نیکو، فعلی است که نزد همه عقلا، فاعل آن مستحق مدح و ثواب باشد، و فعل زشت فعلی است که فاعل آن مستحق ملامت و عقاب باشد. به عبارت دیگر: فعل حسن یا قبیح فعلی است که عقل بما هو عقل، درک کند این فعل سزاوار انجام دادن یا ترک کردن است. پس مراد از حسن و قبح در این قسم، ادراک عقل است. این معنای سوم حسن و قبح مورد اختلاف است. در حالی که اشاعره منکر چنین ادراکی از طرف عقل هستند، معتزله و امامیه معتقدند که عقل چنین ادراکی دارد، هر چند در برخی موارد. قسم دوم و سوم از معنای حسن و قبح، حقایق خارجی و غیر قابل تغییر نیستند. یعنی حسن به معنای سازگاری با نفس، یک مصداق عینی خارجی ندارد که از آن حکایت کند، بلی! منشأ این نوع حسن و قبح چه بسا امر خارجی است مانند رنگ و بو و طعم. بنابراین، نیکو بودن شیء، متوقف است بر وجود ذوق و چون ذوق ها مختلف هستند، پس زیبایی و زشتی نیز متفاوت می شود، و چه بسا چیزی به نظر کسی زیبا و در نظر دیگری زشت و یا بر عکس باشد. پس حسن و قبح به معنای سازگاری و ناسازگاری با نفس، صفت واقعی اشیا نیستند. هم چنین، حسن و قبح به معنای سوم، یعنی حسن به معنای آن چه شایسته و سزاوار انجام دادن است و قبح به معنای آن چه سزاوار ترک کردن است، هیچ کدام واقعیتی جز ادراک عقلا و مطابقت آرای عقلا ندارند. حسن در این معنا، یعنی اتفاق نظر عقلا بر شایسته و سزاوار بودن انجام دادن فعل و قبح، یعنی درک و اتفاق عقلا بر شایسته و سزاوار بودن ترک فعل.

-عقل عملی و عقل نظری: اگر چیزی که عقل درک می کند، از اموری باشد که سزاوار و شایسته دانستن است، ادراک عقل را «نظری» گویند. مانند: کل بزرگ تر از جزء است. در این مثال، ادراک هیچ ارتباطی به عمل ندارد. ولی اگر چیزی را که عقل درک می کند از اموری باشد که سزاوار و شایسته فعل یا ترک است، ادراک عقل را «عملی» گویند، مانند: حسن عدل و قبح ظلم. مقصود از عقل در معنای سوم حسن و قبح، عقل عملی است. بنابراین، در دو معنای اول و دوم حسن و قبح، مراد از عقل، عقل نظری است، و در معنای سوم، مراد عقل عملی است. بلی! بعد از این که عقل نظری حکم کرد که مثلاً فلان صفت موجب کمال است و فلان صفت موجب نقص،

آن گاه عقل عملی حکم می کند که این صفت مستلزم کمال، شایسته تحصیل است و آن صفت موجب نقص، شایسته ترک.

- اسباب حکم عقل عملی به حسن و قبح: سؤال: چه چیز باعث حکم عقل عملی به شایسته و سزاوار بودن انجام دادن یا ترک فعل می شود؟ آیا سببی دارد، یا این که بدون سبب و بی حساب و کتاب، عقل عملی فعلی را شایسته انجام دادن و فعل دیگر را سزاوار ترک می داند؟ پنج سبب برای حکم عقل عملی به حسن و قبح افعال ذکر شده است. برخی از این اسباب مورد قبول همه علمای و برخی موجب اختلاف بین اشاعره و غیر اشاعره از شیعه و معتزله در مسئله حسن و قبح عقلی شده است. این پنج سبب عبارتند از: ۱. انسان ببیند که فعلی موجب کمال نفس یا نقص نفس است. همین ادراک عقل، انسان را وادار می کند که حکم به حسن یا قبح این فعل کند تا این که کمال را تحصیل کند یا نقص را دور نماید. ۲. انسان ببیند که فعل فی نفسه، یا به جهت منفعت عام یا خاصی که دارد، با نفس سازگار است یا سازگار نیست آن گاه زیبایی یا زشتی فعل را درک می کند و ملاک را هم سازگاری و ناسازگاری با نفس می داند. سپس، این ادراک کمال و نقص و سازگاری و عدم سازگاری با نفس، یا در یک واقعه جزئی خاص است و یا به صورت ادراک یک امر کلی؛ اگر ادراک در یک واقعه جزئی خاص بود، می فهمیم که این ادراک عقل بما هو عقل نبوده، زیرا کار عقل ادراک امور کلی است. پس این ادراک به وسیله قوه حس یا وهم یا خیال بوده بنابراین، هر چند چنین ادراکی نیز ممکن است مدح و ذم را به دنبال داشته باشد، ولی این مدح و ذم را می توان عاطفی نامید. ولی اگر ادراک مربوط به یک امر کلی بود، مثل این که عقل حکم کند به زیبایی علم و شجاعت چون موجب کمال هستند، و یا حکم کند به زیبایی عدل چون عدالت مستلزم یک مصلحت عمومی یعنی حفظ نظام زندگی و بقای نوع انسان است؛ چنین ادراکی با قوه عقل بما هو عقل خواهد بود و در نتیجه، مدح و ستایش همه عقلا را به دنبال خواهد داشت. هم چنین، نسبت به فعل قبیح و زشت. این قبیل احکام عام عقلی را که از نوع قضایای مشهوره (۱) هستند، «آرای پسندیده» می نامند که محل

ص: ۲۲۰

۱- (۱). قضایای مشهوره در مقابل قضایای ضروری یقینی (اولیات یقینی) قرار دارند. تفاوت قضایای مشهوره با قضایای ضروری: ۱. در قضایای مشهوره، حاکم، عقل عملی است، و در قضایای ضروری، حاکم، عقل نظری است. ۲. قضایای مشهوره واقعیتی جز تطابق آرای عقلا ندارند، ولی قضایای ضروری، واقع خارجی دارند. ۳. در قضایای مشهوره لازم نیست که هر عاقلی اگر فی نفسه آن را ملاحظه کرد حکم به آن کند و آن را قبول نماید ولی در قضایای ضروری، تنها تصوّر صغری و کبری قضیه کافی است تا هر عاقلی در اولین وهله حکم به آن کند. مثل قضیه کل بزرگتر از جزء است.

بحث و مورد اختلاف است. بنابراین، مقصود امامیه از حسن و قبح عقلی این است که حسن و قبح عقلی، از آرای پسندیده و قضایای مشهوره ای هستند که مورد قبول همه عقلا به اعتبار عاقل بودنشان است. ۳. سبب سوم از اسباب حکم به حسن و قبح، خلق انسانی است. مثلاً وجود خلق و خوی سخاوت در وجود انسان موجب می شود که انسان افعال مبتنی بر بخشندگی را زیبا و شایسته ستایش و افعال ناشی از بخل را زشت و سزاوار ترک بداند. ۴. سبب چهارم عاطفه است. مثلاً نوع انسان ها اذیت و آزار حیوانات را زشت و کمک به ضعیفان و بیماران را پسندیده و زیبا می دانند. ولی این عقل انسان نیست که منشاء حکم به حسن و قبح این افعال است، بلکه عاطفه موجب حکم به حسن و قبح این افعال در نظر انسان می شود. این قبیل قضایا را «انفعالیات» می نامند. مسلم است که شارع مقدس ملزم به متابعت از عقلا در امور عاطفی نیست، زیرا عواطف، نوعی انفعال هستند و شارع مقدس از انفعال به دور است. ۵. سبب پنجم عادت است. بعضی مواقع، مردم محل یا شهر یا کشور و یا همه مردم در زمانی از زمان ها به چیزی عادت می کنند و همین عادت به فلان عمل موجب می شود که انجام دهنده آن عمل را مدح و ستایش و ترک کننده آن را مذمت و سرزنش نمایند. مثلاً در زمان های قدیم، عادت گروهی از مردم این بود که هرگاه نزد حاکم و پادشاه می رفتند، برای ادای احترام به خاک می افتادند و اگر کسی در مقابل پادشاه به خاک نمی افتاد، او را ملامت می کردند. ولی امروزه این عادت میان مردم رواج ندارد و چه بسا اگر کسی این کار را انجام بدهد، او را ملامت کرده و کار او را زشت می دانند. این قسم از حسن و قبح نیز عقلی نیست و شارع مقدس ملزم نیست که طبق عادت مردم حکم کند.

(۱) پس حسن و قبحی موضوع نزاع و اختلاف

ص: ۲۲۱

۱- (۱). البته ممکن است بعضی از عادت ها موضوع حکم شرعی قرار گیرند. مثل این که شارع پوشیدن لباس غیر متعارف را حرام کند، ولی این حکم شارع به خاطر متابعت حکم ناشی از عادت مردم نیست، بلکه چون پوشیدن چنین لباسی موجب تمسخر می شود و مفسده به دنبال دارد، لذا شارع آن را حرام می کند.

با اشاعره است که سبب آن ادراک کمال یا نقص بودن فعل و سازگار و ناسازگار بودن با نفس به صورت کلی و رعایت مصلحت و مفسده نوعی باشد. این قبیل احکام عقلی احکامی هستند که عقلاً، به اعتبار عاقل بودنشان به آنها حکم می کنند و باید شارع نیز حکمی مطابق با حکم ایشان داشته باشد.

حسن و قبح ذاتی: حسن و قبح به معنای مدح و ذم، به سه قسم تقسیم می شود: اول: قسمی که خود به تنهایی موضوع حکم عقلاً به حسن و قبح است. به عبارت دیگر: قسمی که علت حسن و قبح است. این قسم را «حسن و قبح ذاتی» می گویند. مثل عدل و ظلم و علم و جهل. زیرا عدل و علم به اعتبار عدل و علم بودن ممدوح و نیکو هستند. یعنی هر کجا عنوان عدل صدق کند، همه عقلاً فاعل آن را مدح می کنند. و ظلم و جهل مذموم هستند و هر کجا این دو عنوان محقق شوند، همه عقلاً فاعل آن را ملامت و سرزنش می کنند. دوم: قسمی که مقتضی حکم به حسن و قبح است. مثلاً: احترام به دوست، فی نفسه نیکو و پسندیده است، ولی همین احترام به دوست، می تواند مذموم و قبیح باشد؛ مثل جایی که احترام به او موجب ظلم به شخص سوئی شود و یا باعث خطر برای او شود. این قسم از حسن و قبح را «عرضی» نامند.

۳. قسمی که فی نفسه نه علت حسن و قبح است و نه اقتضای حسن و قبح را دارد، بلکه گاهی متصف به حسن می شود، اگر عنوان حسن پیدا کند مثل عدل و گاهی متصف به قبح می شود، اگر عنوان قبح بر آن صدق کند مثل ظلم؛ و گاهی نه عنوان حسن پیدا می کند و نه عنوان قبح، مثل زدن موجود بی روح.

۱- ادله اشاعره برای پذیرفتن حسن و قبح عقلی: ۱. دلیل اول می گوید: اگر قضیه حسن و قبح از احکام عقلی باشد، نباید مثلاً بین حسن یا قبح فلان عمل و بین قضیه «کل بزرگ تر از جزء است» فرقی باشد؛ و حال آن که بین اینها فرق است، زیرا در حسن و قبح عقلی اختلاف است ولی در قضیه «کل بزرگتر از جزء است» هیچ اختلافی نیست. در جواب این دلیل گفته شده: بین دو قضیه تفاوت است. قضیه حسن و قبح عقلی از مشهورات است و قضیه «کل بزرگتر از جزء است» از ضروریات، و نباید اینها را با هم مقایسه کرد. ۲. اگر حسن و قبح عقلی بود، نباید فعل حسن قبیح می شد و یا فعل قبیح حسن می شد، و حال آن که می بینیم مثلاً صدق گاهی نیکو است و گاهی زشت. کما

این که اگر صدق موجب ضرر بزرگی باشد قبیح است. و هم چنین کذب، گاهی قبیح و زشت است و گاهی پسندیده و نیکو، مثل جایی که کذب موجب نجات جان پیامبر یا شخص بزرگی شود. از این دلیل پاسخ داده شده که: حسن و قبح یا ذاتی است، یا عرضی و یا نه ذاتی است و نه عرضی. در حسن و قبح ذاتی هیچ گاه تغییر و تبدیل وجود ندارد. مثلاً هر گاه عنوان عدل محقق شود، ممکن نیست که قبیح باشد. و هم چنین ظلم بما هو ظلم، هیچ گاه نیکو نخواهد بود. ولی حسن و قبح عرضی قابل تغییر هستند. مثلاً اگر صدق، داخل تحت عنوان عدل شود، نیکو و زیبا است، ولی اگر داخل تحت عنوان ظلم شود قبیح و زشت و مذموم است. پس چنین نیست که عدلیه بگویند همه چیزها یا متصف به حسن هستند و یا متصف به قبح تا این که این اشکال پیش آید.

-ادله عدلیه برای دفاع از وجود حسن و قبح عقلی: اولاً: همه عقلا، حتی منکرین دین نیز احسان را پسندیده و خوب و ظلم را ناپسند و بد می دانند و فاعل احسان را ستایش و فاعل ظلم را ملامت می کنند. این مدح و ذم ناشی از این است که مثلاً عدل را موجب کمال و سازگار با مصلحت نوع انسان می دانند، و ظلم را موجب نقص و ناسازگار با مصلحت نوع انسان. و ثانیاً: اگر حسن و قبح عقلی ثابت نشود، اصلاً حسن و قبح قابل اثبات نخواهند بود، حتی از طریق شرع.

توضیح: همه قبول دارند که اطاعت اوامر و نواهی شارع واجب است. اما این وجوب از کجا ثابت می شود؟ حتماً می گویند از امر شارع به وجوب اطاعت اوامر و نواهی. می گوییم: وجوب اطاعت امر دوم از کجا ثابت می شود؟ اگر وجوب اطاعت عقلی باشد، حسن و قبح عقلی ثابت می شود، ولی اگر آن وجوب نیز با امر دیگری از شارع ثابت شود، دوباره همین سؤال را نسبت به امر سوم مطرح می کنیم، و با این وضع، تسلسل باطل لازم می آید، مگر این که لزوم اطاعت اوامر و نواهی شارع به حکم عقل ختم شود.

-ادراک حسن و قبح توسط عقل: گفته شد که در عنوان حسن و قبح چهار امر مطرح است. امر دوم این بود که بر فرض ثبوت حسن و قبح عقلی، آیا عقل می تواند این حسن و قبح را درک کند، یا این که چنین ادراکی کار عقل نیست بلکه بیان شرعی عهده دار این وظیفه است؟ گروهی از اخباریین معتقدند که عقل نمی تواند چنین ادراکی داشته باشد. در پاسخ گفته شده: اعتراف به ثبوت حسن و

قبیح عقلی، همانا اعتراف به ادراک عقل است. به عبارت دیگر: وقتی می توان بین ثبوت حسن و قبیح عقلی و ادراک آن توسط عقل جدایی انداخت که جدایی چیزی از خودش را جایز بدانیم. (۱)

حقیقت شرعیه

«حقیقت شرعیه» یعنی استعمال یک لفظ در یک معنای جدید تعیین شده از سوی شارع در زمان حیات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله. توضیح: شکی نیست که ما مسلمانان از برخی الفاظ مانند صلاه، صوم، حج و زکات، معانی مخصوص شرعی می فهمیم که قبل از اسلام در لغت عرب معروف و مشهور و بلکه شناخته شده نبوده اند. بحث و اختلاف در این است که آیا نقل این الفاظ از معانی لغوی و استعمال آنها در معانی جدید شرعی، در زمان شارع به صورت تعیینی یا تعینی بوده تا در نتیجه، «حقیقت شرعیه» ثابت شود، یا این نقل در زمان بعد و توسط پیروان شرع بوده تا در نتیجه، «حقیقت متشرعه» ثابت شود، نه حقیقت شرعیه؟

نتیجه ثبوت و عدم ثبوت حقیقت شرعیه: اگر حقیقت شرعیه ثابت شود، هر گاه لفظی در قرآن یا روایات، بدون قرینه وارد شود، لازم است که بر معانی شرعی حمل شود. ولی اگر حقیقت شرعیه ثابت نشود، یا این قبیل الفاظ بر معنای لغوی حمل می شوند، یا در این قبیل موارد توقّف می کنیم و بر هیچ کدام از دو معنای لغوی یا شرعی حمل نمی کنیم. در ثبوت و عدم ثبوت حقیقت شرعیه احوالی وجود دارد از جمله: عدم ثبوت مطلقاً و ثبوت مطلقاً. (۲) مرحوم مظفر رحمه الله معتقد است: نقل این الفاظ از معانی لغوی به معنای جدید شرعی، یا به وضع تعیینی است، یا به وضع تعینی. به عنوان «تعینی» رجوع شود. ما قطع داریم که نقل این الفاظ به معنای جدید شرعی، به وضع تعینی تحقق نیافته است، زیرا اگر چنین نقلی صورت گرفته بود، حتماً

ص: ۲۲۴

۱- (۱). اصول الفقه مظفر: ۱/۲۳۵.

۲- (۲). البتّه برخی قائل به تفصیل شده اند از جمله: ۱. قول به ثبوت حقیقت شرعیه در الفاظ عبادات و عدم ثبوت آن در الفاظ معاملات. ۲. تفصیل بین الفاظی که زیاد استعمال می شده اند مانند: صلاه و صوم، و الفاظی که زیاد استعمال نمی شده اند. ۳. تفصیل بین زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و زمان امام باقر و امام صادق علیهما السلام و تفصیل دیگری که صاحب «هدایه المسترشدين» همه آنها را ذکر کرده است.

خبر آن به صورت متواتر و یا به نقل واحد، به ما می‌رسید، به خصوص که داعی برای چنین نقلی نیز فراوان بوده و حال آن که چنین چیزی از شارع به ما نرسیده است. اما نقل به وضع تعینی: نسبت به زمان امیرالمؤمنین حضرت علی علیه السلام شکی نیست که نقل الفاظ به معانی جدید شرعی به صورت وضع تعینی تحقق یافته است، ولی نسبت به زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله معلوم نیست چنین نقلی صورت گرفته باشد، هر چند بعید هم نیست. بر این اساس، این قبیل کلمات هر گاه در کلام ائمه معصومین علیهم السلام وارد شده باشند، بر معانی جدید شرعی حمل می‌شوند. نسبت به قرآن هم می‌توان گفت: بیشتر این قبیل الفاظ، همراه با قرینه‌هایی هستند که معنای لغوی یا شرعی آن را می‌فهماند و نسبت به کلمات شخص رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز می‌توان گفت: سنت ایشان، از طریق فرمایشات ائمه معصومین علیهم السلام به ما رسیده است و لذا مانند کلمات خود ائمه علیهم السلام است و آن قسم از سنت پیامبر صلی الله علیه و آله نیز که از طریق معصومین علیهم السلام به ما نرسیده است، مبتلا به نیست و در استنباط و استدلال احکام شرعی، نزد علمای شیعه کاربرد ندارد. (۱)

حقیقت متشرّعه

به عنوان «حقیقت شرعی» رجوع شود.

حقیقت و مجاز

(۲)

استعمال لفظ در موضوع له «حقیقت» است و در غیر موضوع له، اگر تناسب بین موضوع له و معنای دوّم باشد، «مجاز» و اگر تناسب نباشد، «غلط» است. در هر زبانی و از جمله زبان عربی حقیقت و مجاز واقع شده است. ولی اختلاف است که آیا استعمال لفظ در معنای مجازی متوقف است بر اجازه واضع و در چهارچوب علاقه‌های مخصوص بین معنای حقیقی و مجازی که در علم بیان ذکر شده است، یا این که صحت مجاز، ناشی از طبع و

ص: ۲۲۵

۱- (۱). بر گفته از کلام مرحوم مظفر رحمه الله اصول الفقه: ۳۶/۱.

۲- (۲). الدّرّیعه: ۲۸/۱؛ المعالم: ۲۶؛ الوافیة: ۵۹؛ الحدائق الناضرة: ۱۱۸/۱؛ الکفایة: ۲۵/۱؛ اصول الفقه: ۱۹/۱؛ القوانین: ۱۳؛ مناہج الوصول: ۱۲۴/۱؛ نہایه الاصول: ۳۹؛ نہایه الدرایه: ۲۸/۱؛ المحاضرات: ۱۱۳.۱۳۳/۱؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۲۰/۱؛ تقریرات مجدّد شیرازی: ۱۳۴/۱؛ اصول الاستنباط: ۵۵؛ بدایع الافکار: ۱۰۴؛ الفصول: ۳۲ و ۴۲؛ تمهید القواعد: ۹۵ و ۱۰۷؛ المحصول: ۱۱۱/۱؛ الفوائد الحائریه: ۳۲۳؛ مختصر المعانی - بیان: ۵۷؛ المستصفی: ۲۷۷/۱؛ الاحکام آمدی: ۲۶/۱.

یک امر ذوقی است و هر کجا که معنای مجازی با معنای حقیقی تناسب داشته باشد و طبع آن را نیکو شمرد، استعمال لفظ در معنای مجازی صحیح است؟

-اقسام حقیقت و مجاز: هر یک از حقیقت و مجاز به اعتبارات مختلف اقسامی دارند.

-اقسام حقیقت به اعتبار واضح: ۱. حقیقت لغوی. یعنی لفظ در معنای لغوی خود استعمال شده باشد. ۲. حقیقت عرفی عام. یعنی لفظ در معنای عرفی عام خود استعمال شده باشد. به عبارت دیگر: هر گاه استعمال لفظ در معنی چنین باشد که عرف عام (مثلاً عموم عرب ها) این لفظ را در آن معنی استعمال کرده باشد، آن را «حقیقت عرفی عام» نامند. ۳. حقیقت عرفی خاص. یعنی استعمال لفظ در معنا، به جهت استعمال آن لفظ در آن معنا، در اصطلاح گروه خاص باشد.

-اقسام مجاز: الف: تقسیم مجاز به اعتبار نسبت: مجاز به اعتبار نسبت سه قسم است: ۱. مجاز لغوی. هر گاه لفظ در غیر موضوع له لغوی خود، به اعتبار تناسب بین دو معنی استعمال شود، «مجاز لغوی» است. ۲. مجاز عرفی عام. «مجاز عرفی عام» یعنی استعمال لفظ در غیر موضوع له عرفی عام، به جهت تناسب بین دو معنی. ۳. مجاز عرفی خاص. «مجاز عرفی خاص» یعنی استعمال لفظ در معنایی غیر از معنایی که عرف خاص لفظ را در آن استعمال کرده است، البته به جهت علاقه بین دو معنی.

ب: تقسیم مجاز به اعتبار محل: مجاز به اعتبار محل، سه قسم است: ۱. مجاز مفرد. این مجاز وقتی است که کلمه ای در غیر موضوع له خود استعمال شود مانند: شیری را دیدم که تیر اندازی می کرد. در این مثال، تنها لفظ «شیر» در معنای مجازی (انسان) استعمال شده است. ۲. مجاز مرکب. هر گاه مجاز در اسناد باشد، آن را «مجاز مرکب» گویند مانند: بهار، گیاه را رویاند. در این مثال، بهار رویاننده نیست و نسبت رویاندن به بهار، مجاز در نسبت است. ۳. مجاز مفرد و مرکب. چنین مجازی وقتی است که هم در مفرد مجاز باشد و هم در اسناد مانند: دیدن ماه روی تو مرا زنده کرد. در این مثال، مقصود از زنده کردن، شاد کردن است و نسبت دادن زنده کردن به ماه صورت نیز مجاز است.

ج: تقسیم مجاز به اعتبار سبب مجاز: مجاز به اعتبار سبب نیز سه قسم است: ۱. حذف. ممکن است سبب مجاز، حذف باشد. مثلاً آیه ۸۲ سوره یوسف می فرماید:

وَ سَأَلِ الْقَرْيَةَ . یعنی «از آبادی سؤال کن» در این مثال، کلمه «اهل» حذف شده است و مقصود این است که از اهل آبادی سؤال کن. این حذف کلمه «اهل»، سبب مجازیت استعمال شده است. ۲. زیاد کردن. گاهی نیز زیاد کردن کلمه ای سبب مجازیت می شود. مثلاً آیه ۱۱ سوره شوری می فرماید: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ . یعنی «چیزی مثل او (خداوند) نیست». در این مثال، حرف «کاف» از حروف زاید است، زیرا مقصود این است که چیزی مثل خداوند نیست، نه این که چیزی مثلِ مثلِ او نیست. ۳. نقل. مقصود از این قسم مجاز این است که کلمه ای از موضوع له خود به معنای دیگری نقل شود و در آن معنای دوم به صورت مجازی استعمال شود. (۱) تقسیمات دیگری نیز برای مجاز گفته شده مانند تقسیم به مجاز متعارف؛ مجاز راجح؛ مجاز مشهور.

-علامت های حقیقت و مجاز: اگر اهل لغت تصریح کنند، یا خود انسان اهل لغت باشد و به هر صورت معلوم شود که فلان لفظ برای فلان معنی وضع شده است، شکی نیست که استعمال لفظ در معنای موضوع له خود حقیقت و در معنای دیگر مجاز است. اما گاهی انسان شک می کند که آیا استعمال لفظ مخصوصی در معنایی مخصوص، حقیقت است تا نیاز به نصب قرینه نباشد؛ یا مجاز است تا نیاز به نصب قرینه باشد؟ اصولین برای معلوم کردن حقیقت و مجاز علامت های گوناگونی ذکر کرده اند که مهم ترین آنها چهار علامت است. ۱. تصریح واضع: یعنی واضع تصریح کند که این لفظ را برای این معنی وضع کردم. ۲. تبادر: یعنی انساباق معنی به ذهن از نفس لفظ، بدون وجود و کمک قرینه حالیه یا مقالیه، برای اهل هر زبانی. اگر کسی خود اهل لغت باشد، انساباق معنی به ذهن خود او علامت حقیقت است. ولی اگر خود، اهل آن زبان نباشد، تبادر معنی به ذهن اهل آن زبان برای او علامت حقیقت است. ۳. عدم صحّت سلب و صحّت حمل و عدم صحّت حمل و صحّت سلب: توضیح: اگر سلب لفظ از معنایی که شک داریم این لفظ برای آن وضع شده صحیح نباشد، این نشانه حقیقت است، ولی اگر سلب لفظ از معنای مشکوک صحیح باشد، نشانه مجاز بودن استعمال لفظ در آن معنی است. هم چنین، صحّت حمل لفظ بر معنایی را که شک داریم لفظ

ص: ۲۲۷

برای آن وضع شده است، علامت حقیقت، و عدم صحّت حمل را علامت مجاز دانسته اند. مرحوم مظفر رحمه الله بعد از ذکر این دو علامت، چگونگی کاربرد آنها را بیان می کند. (۱) ۴. اطراد و عدم اطراد: «اطراد» عبارت است از صحّت استعمال لفظ در معنای مشکوک، در هر حال، در هر صورت و در تمام مصادیق. پس اگر استعمال لفظ در تمام مصادیق معنای مشکوک و در هر حال صحیح بود، این علامت حقیقت است و عدم اطراد، علامت مجاز است.

۳۱۳.

حکم

اشاره

(۲)

معنای لغوی «حکم» یعنی قضا و اصل آن «منع» است. (۳) به علم، فقه و قضاوت به حق و عدل نیز «حکم» گویند. (۴) معنای لغوی حکم، شامل اقسام غیر شرعی حکم نیز می شود و لذا برای خارج کردن اقسام غیر شرعی، هر گاه این لفظ در فقه و اصول استعمال شود، با قید شرعی به کار می رود.

- تعریف حکم شرعی: برای حکم شرعی تعریف های مختلفی با عبارت هایی گوناگون بیان شده که می توان همه آنها را در دو عبارت ارایه نمود.

۱. خطابي که از شارع باشد و مستقیم یا غیر مستقیم، به صورت اقتضایی یا تخییری و یا وضعی، به افعال مکلفین تعلق گیرد. (۵)

۲. قوانین صادر شده از سوی خداوند برای تنظیم زندگی فردی و اجتماعی انسان در ابعاد مختلف. این قوانین به وسیله خطاب های کتاب و سنت برای ما آشکار و بیان می شود؛ خواه این احکام متعلق به کارهای مکلفین باشند؛ خواه متعلق به خود مکلفین باشند، و خواه به چیزی متعلق باشند که مرتبط با مکلفین باشد.

ص: ۲۲۸

۱- (۱). اصول الفقه: ۲۵/۱.

۲- (۲). تمهید القواعد: ۲۹؛ الاصول العامه: ۵۵؛ علم اصول الفقه: ۳۶۳؛ مبادئ اصول الفقه: ۹؛ المعالم الجديده: ۹۹؛ اصطلاحات الاصول: ۱۲۰؛ المستصفی: ۶۹/۱؛ الاحکام آمدی: ۸۴/۱؛ ارشاد الفحول: ۶؛ المحرر: ۲/۲۱۸.

۳- (۳). مصباح المنیر، ماده «قضی».

۴- (۴). لسان العرب، ماده «قضی».

۵- (۵). از جمله منابعی که با تفاوت هایی حکم را به این مضمون تعریف کرده اند: المستصفی: ۶۹/۱؛ الاحکام آمدی: ۸۵/۱؛ ارشاد الفحول: ۶؛ تمهید القواعد: ۲۹؛ الاصول العامه: ۵۵.

مثلاً: حکمی مانند «صلِّ» متعلّق به افعال مکلفین است. حکمی مانند «زوجیت» متعلّق به خود مکلفین است؛ و حکمی مانند «ملکیت» متعلّق به اموال مکلفین است که اموال، مرتبط با خود مکلفین هستند. (۱) به سه اعتبار گفته شده که تعریف صحیح و کامل، تعریف دوّم است. اوّل: قوانین، شامل قول، فعل و تقریر معصوم علیه السلام می شود ولی خطاب، شامل فعل و تقریر نمی شود. دوّم: خطاب، نفس حکم شرعی نیست بلکه حاکی از حکم شرعی است. سوّم: برخی از خطاب های شارع هر چند مربوط به افعال مکلفین است ولی حکم نیستند. مانند وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ؛ خداوند شما و افعال شما را آفرید. الصّافّات/۹۶.

-اقسام حکم شرعی: ۱. حکم ارشادی. به عنوان «امر» رجوع شود. ۲. حکم اقتضایی. در این مرحله مقتضی برای حکم موجود است و جعل حکم نیکو و دارای مصلحت است ولی یا مانع برای انشای فعل وجود دارد و یا شرط موجود نیست. این مرتبه را تسامحاً حکم می گویند. ۳. حکم انشایی. در این مرحله، مقتضی برای حکم موجود بوده، مانعی هم وجود نداشته، شرط نیز تحقق یافته، حکم هم با صیغه امر انشا شده است ولی هنوز اراده جدی نسبت به فعل وجود ندارد و آمر قصد الزام مأمور را ندارد، زیرا مانع از الزام وجود دارد. در صدر اسلام برخی از احکام این گونه بوده اند، در آن هنگام، برخی واجبات به حکم مستحب و برخی محرمات به حکم مکروه بوده است. این مرتبه از حکم را نیز تسامحاً حکم می گویند. ۴. حکم تکلیفی. تکلیف در لغت یعنی زحمت، مشقّت و رنج. «حکم تکلیفی»، انشایی است که به انگیزه برانگیختن یا منع کردن و یا اجازه دادن صادر می شود و مستقیماً به افعال انسان تعلق گرفته و موجب تنظیم زندگی انسان در جوانب مختلف می شود. چون مصادیق حکم تکلیفی غالباً با زحمت و مشقّت همراه است، آن را «تکلیفی» نامیده اند.

-فرق بین حکم شرعی و وظیفه شرعی: حکم شرعی و وظیفه شرعی از چند جهت با یکدیگر اختلاف دارند: ۱. در وظیفه شرعی، اصلاً نظر به واقع نیست، در حالی

ص: ۲۲۹

که حکم شرعی با نظر به واقع است. ۲. جعل وظیفه شرعی، مستند به مصلحت و مفسده چیزی که وظیفه شرعی منجر به آن می شود نیست، در حالی که حکم شرعی از حیث مصلحت و مفسده، تابع چیزی است که حکم به آن تعلق گرفته. پس اگر مصلحت چیزی، شدید و الزام آور باشد، حکم آن «وجوب» خواهد بود؛ اگر مصلحت آن غیر الزامی باشد، حکم آن «استحباب» است؛ اگر مفسده موجود الزام آور باشد، حکم آن «حرمت»، و اگر غیر الزامی باشد، حکم آن «کراهت» و اگر مصلحت و مفسده مساوی بوده یا اصلاً خالی از مصلحت و مفسده باشد، حکم آن «اباحه» است. (۱)

-اقسام حکم تکلیفی: الف: وجوب. حکم شرعی تحریک الزامی به سوی متعلق حکم را «وجوب» گویند. مانند وجوب نماز. ب: استحباب. حکم شرعی تحریک غیر الزامی به سوی متعلق حکم را «استحباب» گویند. مانند مستحب بودن نماز شب. ج: حرمت. حکم شرعی منع الزامی از متعلق حکم را «حرمت» گویند. مانند حرمت فروش اسلحه به دشمنان اسلام. د: کراهت. حکم شرعی منع غیر الزامی از متعلق حکم را «کراهت» گویند. مانند خلاف وعده عمل کردن. ر: اباحه. عبارت از این است که شارع، در ترک یا انجام دادن کاری به مکلف مجال دهد، در نتیجه، مکلف می تواند آن عمل را انجام دهد یا ترک کند و انجام دادن یا ترک آن عمل، متضمن هیچ یک از اقسام تحریک و منع الزام آور و غیر الزامی نیست. (۲)

۵. حکم ظاهری. هر گاه حکم واقعی نامعلوم باشد و مکلف در مقام عمل متحیر باشد، احکامی قرار داده شده که مکلف را از حیرت و سرگردانی نجات دهد. این قبیل احکام را «احکام ظاهری» گویند. مانند احکامی که از ادله اصول عملیه استفاده می شود.

۶. حکم فعلی. هر گاه مقتضی برای حکم موجود و بعضی شرایط نیز موجود و مانعی هم وجود نداشته باشد و حکم نیز انشا شده باشد و اراده جدی نیز به الزام تعلق گرفته باشد، حکم «فعلی» است. به عنوان «ابتلا و عدم ابتلا» رجوع شود. البته در این مرحله، هنوز حکم منجز نشده و ترک آن موجب عقاب نخواهد بود، زیرا هنوز مکلف به آن التفات و توجه پیدا نکرده ولی در عین حال، اطلاق حکم بر این مرحله حقیقی است.

ص: ۲۳۰

۱- (۱). الاصول العامه: ۷۷.

۲- (۲). المعالم الجديده: ۱۰۱.

۷. حکم منجز. هر گاه سه مرحله اقتضا، انشا و فعلیت تحقق یابد و مکلف هم به حکم التفات پیدا کند، حکم نسبت به مکلف تنجز یافته و ترک آن موجب عقاب خواهد بود. (۱)

۸. حکم مولوی. به عنوان «امر» رجوع شود.

۹. حکم واقعی اولی. حکمی است که بر افعال و ذوات به عناوین اولی آنها که بدون قید عنوان ثانوی و قید شک در حکم واقعی است، جعل شود. مانند وجوب نماز صبح و حرمت شراب خواری.

۱۰. حکم واقعی ثانوی. حکمی است که بر موضوع متصف به وصف اضطرار، اکراه و سایر عناوین ثانوی جعل می شود. مانند جواز افطار روزه ماه رمضان برای انسان مریض و جواز نماز با تیمم برای شخصی که برای وضو گرفتن عذر دارد.

۱۱. حکم وضعی. هر حکمی که از طرف شارع وضع شود و از اقسام حکم تکلیفی نباشد، «حکم وضعی» نام دارد؛ به عبارت دیگر: احکام وضعی، احکامی هستند که مستقیماً به افعال انسان تعلق نمی گیرند، بلکه شارع وضع معین و مشخصی را قانون گذاری می کند که موجب تأثیر غیر مستقیم بر افعال انسان می شود و متضمن اقتضا و تخیر نیست. مانند زوجیت، ملکیت، شرطیت و.... چون احکام وضعی غالباً موضوع احکام تکلیفی هستند، آنها را «حکم وضعی» نامیده اند. (۲)

- آیا احکام وضعی قابل جعل هستند؟ سه قول وجود دارد: اول: همه احکام وضعی قابل جعل و انشای مستقیم هستند، همانند احکام تکلیفی. دوم: احکام وضعی قابل جعل نیستند، بلکه همیشه از احکام تکلیفی موجود در همان مورد انتزاع می شوند. مثلاً: اگر شارع بگوید: اگر عقد بیع با شرایط خود انشا شود، هر کدام از خریدار و فروشنده می تواند در چیزی که به او منتقل شده است، هر گونه تصرف مالکانه داشته باشد. این حکم شارع به جواز تصرفات مالکانه در چیزی که به هر کدام از طرفین معامله منتقل شده است، از حکم شارع به جواز تصرفات

ص: ۲۳۱

۱- (۱). اصطلاحات الاصول: ۱۲۲.

۲- (۲). اصطلاحات الاصول: ۱۲۲.

مالکانه در ثمن برای خریدار و مثنی برای فروشنده انتزاع شده است. یعنی منشأ حکم شارع به جواز تصرّف در پول مشتری توسط فروشنده و جواز تصرّف در جنس فروشنده توسط خریدار، همانا حکم شارع در جواز تصرّف خریدار در پول خود و فروشنده در جنس خود اوست. سوّم: برخی از احکام وضعی مانند ملکیت و زوجیت، قابل جعل هستند؛ و برخی مانند جزئیت و شرطیت، قابل جعل نیستند و از احکام تکلیفی انتزاع می‌شوند، و برخی دیگر مانند سببیت، نه قابل جعل مستقیم اند و نه قابل انتزاع از احکام تکلیفی، بلکه اموری هستند تکوینی که بر حکم مقدّم هستند. مانند مصلحت موجود در نماز که سبب وجوب آن و امر به آن است. (۱)

- اقسام حکم وضعی: حکم وضعی منحصر در تعداد معین و خاصّی نیست، (۲) بلکه هر حکمی از امور اعتباری که قابل جعل و اعتبار باشد و از اقسام حکم تکلیفی نباشد، «حکم وضعی» است. برخی از احکام وضعی عبارتند از: الف- سبب: در تعریف سبب گفته اند: «سبب» عبارت است از جعل وصفی ظاهر و منضبط که مناط و ملاک وجود حکم است. یعنی وجود آن مستلزم وجود حکم است. مثلاً- خداوند در مورد نفقه دو حکم دارد: ۱- حکم تکلیفی: نفقه زن بر مرد واجب است. ۲- حکم وضعی: خداوند زوجیت را سبب وجوب نفقه زن بر مرد قرار داده است، زیرا نفقه با قطع نظر از زوجیت، بر مرد واجب نیست. (۳) ب- شرط: «شرط» عبارت است از وصف ظاهر

ص: ۲۳۲

۱- (۱). الاصول العامّة: ۶۹؛ علم اصول الفقه: ۳۶۳؛ اصطلاحات الاصول: ۱۲۲.

۲- (۲). تعدادی از اصولیین، حکم وضعی را منحصر در سبب، شرط و مانع می‌دانند. (ارشاد الفحول: ۶)؛ تعدادی دیگر، علت و علامت را نیز جزو احکام وضعی می‌دانند، و جمعی دیگر، صحّت، فساد، رخصت و عزیمت را نیز جزو احکام وضعی شمرده اند. الاصول العامّة: ۶۹.

۳- (۳). عبارت های دیگری نیز در تعریف سبب بیان شده است مانند: ۱. آن چه عدم آن مستلزم عدم حکم و وجود آن مستلزم وجود حکم است. نهاییه الاصول: ۱۵۹.۲. «موجب» را «سبب» نامیده اند. بنابراین، «سبب» به معنی علت است و این معنی در علل شرعی جریان دارد. المستصفی: ۱۱۰.۳/۱. «سبب» عبارت است از معنایی ظاهر و منضبط که شارع آن را نشانه حکم قرار داده است. الاصول العامّة: ۳۱۰، نقل از مباحث الحکم: ۱۳۵.۴- «سبب» در احکام عبارت است از چیزی که راه رسیدن به مطلوب است، ولی خود رسیدن به مطلوب به وسیله سبب نیست. مثلاً برای رسیدن به مکه باید در فلان مسیر راه پیمود و باید شخصی باشد که راه بپیماید، ولی خود راه نمی‌تواند سبب رسیدن به مکه باشد. المحرّر: ۲/۲۱۸.

منضبطی که عدم آن مستلزم عدم حکم یا سبب است، زیرا عدم شرط حکمتی دارد که با حکمت حکم یا سبب منافات دارد. مثلاً- قدرت بر تسلیم، شرط صحّت بیع است؛ پس عدم قدرت بر تسلیم میباید، مستلزم عدم صحّت بیع است. ج- علّت: «علّت» عبارت است از وصف ظاهر منضبطی که شارع آن را علامت حکم قرار داده با رعایت مناسبت بین وصف و حکم. به عنوان «علّت» رجوع شود.

-اقسام شرط به اعتبار علاقه شرط و مشروط: ۱. شرط، سبب تام و منحصر مشروط است، به گونه ای که وجود شرط، مستلزم وجود مشروط و عدم شرط، مستلزم عدم مشروط است. مثلاً خداوند می فرماید: «اگر زنان (مطلقه) باردار باشند نفقه آنان را پردازید تا وضع حمل کنند».^(۱) در این آیه، وجوب و عدم وجوب انفاق در مورد زنان مطلقه، مشروط به باردار بودن و باردار نبودن است.

۲. شرط، سبب تام مشروط هست ولی سببیت، منحصر به این شرط نیست. یعنی وجود شرط مستلزم وجود مشروط است اما عدم شرط، مستلزم عدم مشروط نیست. مانند افطار عمدی روزه ماه رمضان که موجب بطلان روزه و ثبوت کفّاره می شود. ولی بطلان روزه و ثبوت کفّاره، منحصر در افطار عمدی نیست، بلکه علل دیگر مانند جماع و دروغ بستن به خداوند و پیامبر صلی الله علیه و آله نیز موجب بطلان روزه و ثبوت کفّاره می شوند. ۳. شرط، نه سبب تام است و نه سبب منحصر، بلکه سبب ناقص و یا جزئی از سبب تام برای وجود حکم و جزا است. یعنی وجود شرط مستلزم وجود مشروط نیست، ولی عدم شرط، مستلزم عدم مشروط است. مانند عقل و بلوغ که شرط صحّت بیع هستند، ولی بیع صحیح، تنها با وجود عقل و بلوغ محقق نمی شود و بدون آن نیز محقق نمی شود.

-تفاوت شرط با سبب و علّت: در سبب و علّت، وجود و عدم وجود حکم، متوقف بر وجود و عدم وجود سبب و علّت است. ولی در شرط همیشه این گونه نیست بلکه شرط، همیشه در جهت عدم، مستلزم عدم حکم است. تفاوت دیگر سبب و شرط این است که مسبب در حدوث محتاج سبب است، ولی در بقا محتاج سبب نیست. مانند تیراندازی که سبب رفتن تیر می شود ولی رفتن تیر بعد از رها شدن، محتاج سبب

ص: ۲۳۳

۱- (۱). وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمِلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ. الطلاق/ ۶.

نیست. ولی مشروط، هم در حدوث محتاج شرط است و هم در بقا. مانند زنده بودن که شرط قدرت است، هم در حدوث و هم در بقا. (۱)

اما تفاوت سبب و علت این است که در اصطلاح متکلمین، سبب، چیزی است که باعث تحقق ذات می شود و علت، تحقق صفت را به دنبال دارد. (۲)

مانع: «مانع»، عبارت است از وصف ظاهر منضبطی که وجود آن مستلزم حکمتی است که آن حکمت، موجب عدم حکم یا سبب می شود. مانند پدر بودن که مانع ثبوت قصاص برای فرزند می شود.

حکم ارشادی

«حکم ارشادی» عبارت است از امر و نهی صوری که تنها خبر از وجود مصلحت یا مفسده در مأموریه و منهی عنه می دهد ولی خود امر و نهی ارشادی در بردارنده ثواب و عقاب نیستند. به عنوان «امر» رجوع شود.

حکم اقتضایی

وقتی یک عمل دارای مصلحت برای تعلق گرفتن حکم الزامی باشد و مقتضی هم برای جعل حکم الزامی موجود باشد، ولی مانعی وجود دارد که حکم الزامی جعل نمی شود. این مرحله را از باب تسامح، «حکم اقتضایی» یا «شأنی» می نامند.

حکم امضایی

«حکم امضایی» در مقابل «حکم تأسیسی» و به معنای حکمی است که شارع آن را تأسیس و پایه گذاری ننموده بلکه آن حکم بین عقلا- و در عرف مردم رواج داشته و شارع مقدس هم آن را امضا و تأیید نموده است. مثلاً تعهد و الزام طرفین معامله به آثار و نتایج آن، از امور رایج بین مردم بوده که مورد تأیید شارع نیز قرار گرفته است.

ص: ۲۳۴

۱- (۱). معجم الفروق اللغویه: ۲۷۱.

۲- (۲). همان: ۳۷؛ نقل از مجمع الثیان: ۴، ذیل آیه ۱۰ سوره ص.

حکم انشایی

(۱)

«حکم انشایی» بر دو معنی اطلاق می شود: ۱. حکمی که اراده جَدّی به آن تعلق نگرفته بلکه با هدف امتحان یا ترساندن و یا بیان ناتوانی مخاطب صادر شده باشد. این قبیل احکام را از باب مسامحه، حکم شرعی می نامند و الاً، حقیقتاً حکم شرعی به شمار نمی روند زیرا حکم شرعی آن حکمی است که هر گاه به مرحله فعلیت برسد، اثر شرعی بر آن مترتب شده و مستلزم ثواب و عقاب خواهد بود. ۲. حکمی که بر موضوع مقدّر الوجود جعل می شود و آن را حکم در مرحله جعل می گویند.

حکم اولی

به عنوان «حکم» رجوع شود.

حکم تأسیسی

«حکم تأسیسی»، آن حکمی را گویند که در میان عقلا و عرف مردم وجود نداشته و شارع مقدّس آن را تأسیس نموده باشد. حکم تأسیسی در مقابل «حکم امضایی» قرار دارد. به عنوان «حکم امضایی» رجوع شود.

حکم تکلیفی

حکمی را گویند که مستقیماً به افعال انسان تعلق می گیرد. به عنوان «حکم» رجوع شود.

حکم تنجیزی

حکمی است که به مرحله فعلیت رسیده و مکلف نیز از آن آگاه شده و توجه پیدا کرده است. به عنوان «حکم» رجوع شود.

حکم ثانوی

حکمی که بر موضوع خاص مانند موضوع متّصف به وصف اضطرار یا اکراه وضع

ص: ۲۳۵

می شود را «حکم واقعی ثانوی» می گویند. مثلاً روزه ماه رمضان برای هر مکلفی واجب است که این وجوب را «حکم واقعی اولی» می نامند، ولی کسی که بیمار است و روزه گرفتن برای او ضرر دارد و یا کسی که در حال سفر است، روزه گرفتن برای او حرام است، این حرمت روزه برای این قبیل افراد را «حکم واقعی ثانوی» گویند.

حکم شأنی

به عنوان «حکم اقتضایی» رجوع شود.

حکم شرعی

«حکم شرعی» عبارت است از اعتبار شرعی که از جانب شارع مقدّس متناسب با ملاک های واقعی جعل می شود.

حکم ظاهری

حکمی است که وظیفه مکلف شاک و مردّد یا مکلف جاهل به واقع را بیان می کند. مانند احکامی که از اصول عملی به دست می آید. به عنوان «اصل عملی» رجوع شود.

حکم عدمی

«حکم عدمی»، آن حکمی است که متعلق آن یک امر عدمی باشد. مانند حکم به عدم ضمانت در مقابل امانتی که بدون کوتاهی و قصد تلف شده و از بین رفته است. آیا احکام عدمی نیز مانند احکام وجودی قابل جعل هستند یا خیر؟ میان اصولیین اختلاف است.

حکم فعلی

حکمی است که مقتضی برای جعل آن موجود بوده، مانعی هم وجود ندارد و اراده جدی نیز به آن تعلق گرفته باشد. اگر چنین حکمی به مکلف برسد، به مرحله تنجز و فعلیت رسیده و مخالفت با آن مستلزم مؤاخذه و عقاب خواهد بود، اما اگر به مکلف نرسد، ترک و عدم امتثال آن مؤاخذه و عقاب به دنبال نخواهد داشت.

حکم مقابل فتوی

(۱)

«فتوی» عبارت است از حکم کلی که فقیه آن را به عنوان حکم جعل شده از سوی شارع بیان می کند و تطبیق آن بر موارد و مصادیق بر عهده مقلد است. اما «حکم» در مقابل فتوی عبارت است از انشا نمودن حکم جزئی در واقعه شخصی از سوی فقیه. این قبیل حکم نمودن فقیه به یکی از سه صورت خواهد بود. ۱. حکم در دعاوی و نزاع های شخصی. ۲. حکم فقیه در اموری که معمولاً مردم دچار اشتباه و حیرت می شوند زیرا تشخیص آن دشوار است. مانند حکم فقیه به ثبوت اول ماه. ۳. حکم در اموری که شارع مقدس فقیه را واجد صلاحیت در آن مورد دانسته است. مانند تعیین نوع و مقدار تعزیر در مواردی که باید مجرم تعزیر شود.

حکم مولوی

به عنوان «امر» رجوع شود.

حکم واقعی اولی

حکمی است که با قطع نظر از عارض شدن عنوان ثانوی مانند اضطرار و اکراه و شک، بر افعال و ذوات وضع می شود. مانند وجوب نماز صبح. به عنوان «امر»، «حکم» و «حکم ثانوی» رجوع شود.

حکم واقعی ثانوی

به عنوان «حکم» و «حکم ثانوی» رجوع شود.

حکم وضعی

حکمی که شامل امر و نهی نباشد. به عنوان «حکم» رجوع شود.

حکمت

اشاره

«حکمت» عبارت از آن مصلحتی است که مقصود شارع از تشریح حکم می باشد، به

ص: ۲۳۷

عبارت دیگر: قصد شارع مبنی بر جلب منفعت و دفع ضرر را «حکمت» گویند.

فرق بین حکمت و علت: در تعریف علت، قید «منضبط» اخذ شده ولی در تعریف حکمت، این قید اخذ نشده است. به همین لحاظ، شارع، حکمت را اماره بر حکم خود قرار نداده است به خلاف علت که حکم از حیث وجود و عدم، دایر مدار آن است. [\(۱\)](#) به تعریف «علت» در عنوان «حکم» رجوع شود.

حکمت الهی

«حکمت الهی» علمی است که از احوال موجود، از آن جهت که موجود است، بحث می کند. توضیح: موجود احکام گوناگونی دارد. پاره ای از این احکام به شکل و قالب خاصی که آن موجود به خود گرفته مربوط می شود، و بخش دیگر به شکل و قالب خاص آن وجود مربوط نیست، بلکه در رابطه با اصل «موجودیت» آن است. به عنوان مثال، آهن از آن جهت که موجودی است در این قالب و با این ماهیت خاص و متمایز از دیگر موجودات و بلکه دیگر فلزات، دارای احکام ویژه ای می باشد. وزن مخصوصی دارد، نقطه ذوب معینی دارد، رنگ و وزن و خصوصیات مختلف دیگری دارد که همگی به «آهن بودن» آن مربوط می شود. اما همین آهن، دارای احکام دیگری نیز هست، مثلاً: معلول است، حادث است، ممکن است، منشأ اثر است و... این قبیل احکام به آهن بودن این شیء مربوط نیست، بلکه به «موجودیت» آن مربوط می شود. به عبارت دیگر: این شیء از جهت آهن بودن این احکام را ندارد، بلکه از این جهت که موجود است این احکام را دارد. حکمت الهی علمی است که متعرض احکام موجود از آن جهت که موجود است، می شود. [\(۲\)](#)

حکومت

اشاره

[\(۳\)](#)

هر گاه دلیلی ناظر و مفسر و مبین حال دلیل دیگر از جهت مقدار دلالت باشد، آن دلیل

ص: ۲۳۸

۱- (۱). الاصول العامه: ۳۱۰.

۲- (۲). شرح مصطلحات فلسفی: ۷۶.

۳- (۳). الرسائل: ۴۳۲؛ الکفایه: ۳۷۶/۲؛ اصول الفقه مظفر: ۲/۲۱۹؛ فوائد الاصول: ۴/۵۹۳؛ نهاییه الافکار: ۴، قسمت ۲/۱۳۲؛ تقریرات مجدد شیرازی: ۴/۱۷۷؛ الاصول العامه: ۸۸؛ علم اصول الفقه: ۴۳۲؛ الدرر: ۶۱۹؛ اصول الاستنباط: ۳۰۰؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۱/۱۶۷؛ اصطلاحات الاصول: ۱۲۶.

را «حاکم» و دلیل دیگر را «محکوم» گویند. به عبارت دیگر: اگر دلیلی دایره دلالت دلیل دیگر را توسعه دهد یا محدود کند، و یا موضوع دلیل دیگر را معدوم کند، می گویند: این دلیل، حاکم بر دلیل دیگر است. مثال توسعه: روایتی می گوید: «نماز بدون طهارت نماز نیست». (۱) اکنون اگر طهارت لباس را با استصحاب ثابت کنیم، طهارت ثابت شده با استصحاب، حاکم است بر دلیل اول. زیرا طهارت، اعم از طهارت واقعی و استصحابی است. در این مثال، دلیل دوم، دایره طهارت در دلیل اول را توسعه داده و شامل طهارت استصحابی هم نموده است و این دلیل دوم، حاکم بر دلیل اول است. (۲) مثال تضییق: دلیل می گوید: «هر گاه مکلف در بین نماز شک کرد، متناسب با چگونگی شک باید بنا را بر اکثر بگذارد، یا احتیاط کند، و یا نماز را اعاده کند.» و دلیل دیگری می گوید: «در نماز جماعت اگر امام جماعت شک کرد ولی مأموم شک نداشته باشد، نباید به شک خود اعتنا کند، و یا اگر مأموم شک کرد ولی امام جماعت شک نداشته باشد، مأموم نباید به شک خود اعتنا کند». (۳) در این مثال، دلیل اول شامل نماز جماعت و غیر جماعت می شود ولی دلیل دوم، دایره دلالت اول را محدود و شک امام و مأموم را از شمول آن خارج می کند. مثال معدوم نمودن موضوع دلیل دیگر: مثلاً، موضوع اصل عملی شک است. اما اماره دلیلی است که با وجود آن، شک منتفی و وظیفه مکلف روشن می شود. این در حالی است در عالم واقع، شک هم چنان باقی است. پس اماره دلیلی است که سبب از بین رفتن موضوع (شک) دلیل دیگر (اصل عملی) در عالم تشریح می گردد. (۴) مرحوم مشکینی رحمه الله در حاشیه بر کفایه الاصول سه شرط برای دلیل حاکم ذکر می کند. ۱. بعد از ورود دلیل حاکم، موضوع دلیل محکوم باقی باشد. ۲. دلیل حاکم، بر ثبوت حکمی برای موضوع دلیل محکوم دلالت کند. ۳. دلیل حاکم دلالت کند که مراد و مقصود از دلیل محکوم این مقدار است. (۵)

ص: ۲۳۹

۱- (۱). لاصلاهِ الْاَبْطَهْوْرِ. وسائل الشَّيْخِ: ۱، باب ۱ ابواب وضو، حدیث ۱.

۲- (۲). الرَّسَائِل: ۳۱۵.

۳- (۳). لیس علی الامام سهو، و لا علی من خلف الامام سهو. وسائل الشَّيْخِ: ۱، ابواب خلل نماز، باب ۲۴، حدیث ۳.

۴- (۴). فوائد الاصول: ۵۹۵/۴.

۵- (۵). کفایه الاصول با حواشی مرحوم مشکینی: ۱۱۸/۵.

-تفاوت حکومت و تخصیص: حکومت و تخصیص، در برخی موارد در نتیجه یکسان هستند، ولی از جهاتی با هم تفاوت دارند. برخی از تفاوت های حکومت و تخصیص عبارتند از: ۱. در تخصیص، اخراج برخی افراد حقیقی است، علی رغم این که ظهور عموم در شمول، ذاتی است. ولی در حکومت، اخراج برخی افراد، تنزیلی و ادعایی است، به گونه ای که برای عموم، ظهور ذاتی در شمول باقی نمی ماند. یعنی لسان دلیل حاکم، بیان حدّ موضوع یا محمول دلیل محکوم است به صورت ادعایی و تنزیلی. (۱) ۲. در تخصیص، تقدیم خاص به خاطر قوی تر بودن ظهور خاص در مصادیق آن در مقایسه با ظهور عام در افراد عام است. ولی دلیل حاکم، در هر حال مقدّم است، گرچه دلالت آن ضعیف تر از دلیل محکوم نیز باشد. ۳. لسان دلیل مخصّص، ناظر به شرح مدلول عام نیست و به همین لحاظ، دلیل خاص، مفید فایده تامّ مستقل است، حتی اگر عامی هم در کار نباشد. ولی لسان دلیل حاکم، ناظر و شارح مدلول دلیل محکوم است و لذا دلیل حاکم بدون وجود دلیل محکوم لغو است. ۴. در تخصیص، اگر نسبت بین خاص و عام، عموم و خصوص من وجه باشد، در مورد اجتماع، هر دو ساقط می شوند ولی در حکومت، نسبت بین حاکم و محکوم لحاظ نمی شود، و دلیل حاکم در هر حال بر محکوم مقدّم است حتی اگر دلیل حاکم اخصّ از دلیل محکوم هم نباشد.

حکومت ظاهری

اگر دلیل حاکم معدوم کننده موضوع دلیل دیگر در عالم تشریح باشد، حکومت را «حکومت ظاهری» گویند. مانند حکومت امارات بر احکام ظاهری (اصول شرعی). زیرا موضوع احکام ظاهری شک است و اماره که دلیل حاکم است، این شک را بر می دارد و با این وصف، موضوع اصول شرعی را در عالم تشریح معدوم می کند ولیکن در عالم تکوین شک باقی است.

حکومت عرفی

«حکومت عرفی»، همان جمع عرفی است. به عنوان «الجمع مهما ممکن اولی من الطّرح» رجوع شود.

ص: ۲۴۰

حکومت واقعی

اگر دلیل حاکم موجب توسعه و تضییق در احکام واقعی شود، حکومت را «حکومت واقعی» گویند. مانند حکومت ادله نفی ضرر و عسر و حرج بر احکام اولیه مانند وجوب روزه، و حکومت دلیل عدم اعتنا به شک در نماز جماعت نسبت به امام و مأموم بر دلیل احکام شک در نماز.

حمل

اشاره

(۱)

«حمل»، یعنی اتحاد بین موضوع و محمول. در حمل لازم است که از طرفی موضوع و محمولی در کار باشد و از طرف دیگر، بین موضوع و محمول نوعی اتحاد و یگانگی وجود داشته باشد.

اقسام حمل: حمل بتی و غیر بتی، حمل بسیط و حمل مرکب، حمل حقیقت و رقیقت، حمل ذاتی اولی و حمل شایع صناعی، حمل ماهوی، حمل موافات و حمل اشتقاق. دو نوع حمل «ذاتی اولی» و «شایع صناعی» در بین مردم رایج است.

حمل ذاتی اولی و حمل شایع صناعی. به عنوان مربوط رجوع شود.

حمل ذاتی اولی

گفته شد که در حمل باید نوعی اتحاد و یگانگی بین موضوع و محمول وجود داشته باشد، اکنون اگر موضوع و محمول در مفهوم و ماهیت و وجود با هم متحد باشند و تنها از جهت اجمال و تفصیل با یک دیگر اختلاف داشته باشند، حمل را «ذاتی اولی» گویند. مانند: انسان حیوان ناطق است. مرحوم علامه طباطبایی رحمه الله می گویند: بهتر است در تعریف حمل ذاتی اولی گفته شود: حمل اولی حملی است که بیانگر اتحاد ذات موضوع با محمول است. (۲)

حمل شایع صناعی

هرگاه موضوع و محمول در وجود واحد باشند ولی از جهت ماهیت و مفهوم اختلاف

ص: ۲۴۱

۱- (۱). نهاییه الحکمه: ۱۲۶؛ اصطلاحات الاصول: ۱۳۱؛ شرح مصطلحات فلسفی: ۷۷؛ المنطق: ۹۳.

۲- (۲). کان الاصول ان يعرف باتحاد الموضوع و المحمول ذاتاً. نهاییه الحکمه: ۱۲۶.

داشته باشند، حمل را «شایع صناعی» گویند. مانند: احمد انسان است، و زغال سیاه است. این نوع حمل را حمل شایع صناعی گفته اند زیرا اولاً: در استعمالات بین مردم رواج و شیوع دارد، و ثانیاً: قضایایی که مسایل علوم گوناگون را تشکیل می دهند، مشتمل بر این نوع حمل هستند.

حیثیت اطلاقیه

در قضایایی مانند: «انسان از آن جهت که انسان است ناطق است» عبارت «از آن جهت که انسان است» «حیثیت اطلاقیه» قضیه را بیان می کند. این قید در عبارات عربی به صورت «من حیث هو هو» یا «من حیث هی هی» فراوان به چشم می خورد. حیثیت اطلاقیه، اگرچه در ظاهر به صورت قید در کلام ظاهر می شود اما در واقع، چیزی را بر ذات موضوع نمی افزاید، بلکه تنها تکرار یا تأکیدی از همان موضوع قضیه است و بدین جهت در واقع، قید به شمار نمی رود. در زبان عرف نیز این گونه قضایا رایج است و در بسیاری از مناسبات گفته می شود: «او خود چنین کرد» یا «انسان خودش بهتر از هر کس خویشتن را می شناسد» الفاظ «خود» و «خودش» جز تأکید یک موضوع بسیط برای قضیه نیست و قیدی بر ذات موضوع اضافه نمی کند. تنها فایده حیثیت اطلاقیه این است که بیان می کند موضوع برای پذیرش محمول از هر قید و شرطی آزاد است، و هیچ امر مغایر با موضوع در ثبوت حکم برای موضوع و به دیگر سخن، در موضوعیت موضوع قضیه، نقشی ندارد. (۱)

حیثیت تعلیلیه

«حیثیت تعلیلیه» در قضایایی فرض می شود که حکم محمول برای موضوع مستند به علتی از علل می باشد، اما این استناد در متن قضیه ذکر نشده و در نتیجه، موضوع بدون تقید به آن علت، موضوع حکم قرار گرفته است. مثلاً: در قضیه «انسان خندان است»، ثبوت «خندان» برای انسان، معلول علتی است (تعجب و شگفت زده شدن)، اما این علت در متن قضیه منعکس نشده است. وظیفه حیثیت تعلیلیه در قضایا این است که

ص: ۲۴۲

۱- (۱). شرح مصطلحات فلسفی: ۸۲، با تصرّف.

همواره واسطه در ثبوت حکم برای موضوع است، نه واسطه در عروض حکم. مانند واجب الوجود که واسطه در ثبوت وجود برای موجودات ممکن است، و یا گرما که واسطه در ثبوت انبساط برای فلز است. (۱)

حیثیت تقییدیه

قیود و جهاتی که حقیقتاً در موضوعیت موضوع قضایا دخالت دارند، تا آن جا که بدون اعتبار آنها موضوع فاقد شخصیت و عنوان موضوعیت می باشد، «حیثیت تقییدیه» نام دارند. در واقع، حیثیت تقییدیه با ترکیبی که در طرف موضوع قضیه ایجاد می کند، بیان می کند که موضوع قضیه بسیط نیست و به تنهایی شایسته پذیرش محمول نمی باشد، بلکه علاوه ای باید در بر داشته باشد تا بتواند از وصف عنوانی محمول برخوردار شود. به عنوان مثال، در قضیه «جسم از آن جهت که رنگین است قابل رؤیت است»، مدلول قضیه آن است که جسم به علاوه رنگ قابل رؤیت می باشد، و به دیگر سخن: رنگین بودن جسم در مرئی بودن آن دخالت موضوعی دارد، و جسم به تنهایی و منهای رنگ، قابل رؤیت نیست. لذا جسمی که هیچ رنگی ندارد، هرگز دیده نمی شود. (۲)

خاص

به عنوان «عام و خاص» رجوع شود.

خبر

اشاره

(۳)

«خبر» در مقابل انشا استعمال می شود. گفته شده: لفظ خبر حقیقت است در قول مخصوص. (۴) به عنوان «انشا» رجوع شود. خبر با عبارت های گوناگونی تعریف شده

ص: ۲۴۳

۱- (۱). شرح مصطلحات فلسفی: ۸۳.

۲- (۲). شرح مصطلحات فلسفی: ۸۳.

۳- (۳). الذریعه: ۴۷۷/۲؛ العده: ۹۷/۱؛ مبادی الوصول: ۲۰۳؛ المعالم: ۱۸۳؛ الوافیه: ۱۵۷؛ الرسائل: ۶۷؛ مجمع البیان: ۱۳۳/۵؛ القوانین المحکمه: ۴۰۹؛ اصول الفقه مطلق: ۶۷/۲؛ نهایه الاصول: ۴۸۶؛ الفصول: ۲۶۳؛ علم اصول الفقه: ۲۳۳؛ اصول الحدیث و احکامه: ۱۹؛ المحصول رازی: ۱۰۱/۲؛ ارشاد الفحول: ۴۲؛ الاحکام آمدی: ۲۴۷/۱؛ المعتمد: ۱۰۶/۲.

۴- (۴). المحصول رازی: ۱۰۱/۲.

است از جمله: ۱. خبر، کلامی است که احتمال صدق و کذب دارد. ۲. خبر، کلامی است که قابل تصدیق و تکذیب است. ۳. خبر، کلامی است که فی نفسه مفید اضافه امری به امر دیگر باشد، نفیاً یا اثباتاً. فخر رازی می گوید: تصور ماهیت خبر بی نیاز از تعریف است. (۱) در اصطلاح محدثین، «خبر» با «حدیث»، «اثر» (۲) و «روایت» مترادف و کلامی است که حاکی از سنت معصوم علیه السلام باشد.

- تقسیم خبر: گاهی صدق یا کذب خبر معلوم است، و گاهی خبری است که صدق و کذب آن معلوم نیست. در این حال، یا ظنّ به صدق آن داریم، یا ظنّ به کذب آن داریم و یا احتمال صدق و کذب آن مساوی است. این تقسیم به اعتبار مفاد و مضمون خبر است. به این اعتبار، خبر سه قسم است: ۱. متواتر: «تواتر» در لغت، آمدن یکی بعد از دیگری به ترتیب است. خداوند می فرماید: «ما رسولان را یکی پس از دیگری فرستادیم». (۳) در اصطلاح، «خبر متواتر» عبارت است از خبر جماعتی که تبانی و تعمد آنان بر کذب عادتاً محال و بنفسه مفید قطع باشد. تقریباً اکثر قریب به اتفاق شیعه و سنی بر امکان و وقوع خبر متواتر اتفاق نظر دارند. مشهور معتقدند که علم حاصل از خبر متواتر، ضروری است، برخلاف برخی که معتقدند علم حاصل از خبر متواتر نظری است. برخی دیگر معتقدند علم حاصل از خبر متواتر نه ضروری است و نه نظری، و برخی دیگر توقف کرده اند. جماعت دیگری تفصیل قایل شده اند بین اخبار حاکی از شهرها و امثال آن و سایر اخبار متواتر. (۴)

- شروط تواتر: برخی از شروط، شرط تحقق تواتر و برخی شرط حصول علم

ص: ۲۴۴

۱- (۱). همان وی برای مدّعی خود دو دلیل ذکر می کند. ۱. قضایایی مانند: علم به کل متوقف بر علم به جزء است، و شیء واحد هم موجود و هم معدوم نیست؛ و قضایایی مانند اینها، همگی از قضایای ضروری و بدیهی هستند ولی در عین حال، همه این قضایا خبر خاص هستند و تصور آنها متوقف بر اکتساب نیست. اگر تصور مطلق ماهیت خبر متوقف بر اکتساب بود، باید این اخبار خاص به طریق اولی متوقف بر اکتساب بودند. ۲. هر کس می داند که کجا خبر نیکوست و کجا مثلاً امر نیکوست و این ناشی از بدیهی بودن تصور خبر و مقابل آن انشاء است.

۲- (۲). گاهی به آن چه از غیر معصوم وارد شود «اثر» گویند.

۳- (۳). ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا. المؤمنون/ ۴۴.

۴- (۴). اصول الحدیث و احکامه: ۳۰.

هستند. برای تحقق تواتر چهار شرط ذکر شده: ۱. مخبرین از نظر کثرت به اندازه ای باشند که معمولاً تبانی و تعدد آنها بر کذب ممتنع باشد. ۲. علم مخبرین مستند به حس باشد. ۳. تمام طبقات به حد مذکور در شرط اول باشند. ۴. به چیزی که خبر می دهند علم داشته باشند.

- شروط حصول علم از خبر متواتر: ۱. شنونده عالم به مضمون خبر نباشد، و الاً تحصیل حاصل می شود. ۲. شنونده مضمون خبر را از روی شبهه یا تقلید منتفی نداند. به عبارت دیگر: شنونده خالی الذهن باشد. ۲. مستفیض. خبری را گویند که روایت کنندگان آن از سه نفر کمتر نباشند، ولی به حد تواتر نرسد. ۳. خبر واحد: خبری که به حد تواتر نرسد و بدون قرینه خارجی نتوان به صحت آن پی برد، «خبر واحد» نام دارد. خبر واحد به اعتبار اختلاف احوال راویان آن به چهار قسم تقسیم می شود: الف) خبر صحیح: خبر صحیح، یا اعلی است، یا اوسط و یا ادنی. «خبر صحیح اعلی»، خبری است که تمام راویان آن شیعه عادل باشند و امامی و عادل بودن تمام راویان از طریق علم یا شهادت دو نفر عادل ثابت شده باشد. «خبر صحیح اوسط»، خبری است که راویان آن شیعه عادل بوده و عدالت و شیعه بودن راویان از طریق شهادت یک عادل ثابت شده باشد. «خبر صحیح ادنی»، خبری است که عدالت و شیعه بودن همه یا برخی از راویان آن از طریق ظنّ اجتهادی ثابت شود. ب) خبر حسن: خبری است که راوی آن مدح شده است، اما به عدالت او تصریح نشده باشد. ج) خبر موثق: خبری است که یک یا چند نفر از راویان آن غیر امامی ولی موثق باشند. د) خبر ضعیف: خبری که صحیح، حسن و موثق نباشد، ضعیف است.

- حجیت خبر واحد: همه علماء بر حجیت خبر متواتر اتفاق نظر دارند. اما در حجیت خبر واحد اختلاف است. البته مراد از خبر واحد، خبری است که صدور آن از معصوم علیه السلام معلوم نباشد. اما خبر واحدی که به صدور آن از معصوم علیه السلام علم داشته باشیم، از محل بحث خارج است. پس بحث این است که آیا خبر واحد غیر معلوم الصدور حجّت است یا نه؟ دو قول وجود دارد: ۱. خبر واحد حجّت نیست مطلقاً. شیخ انصاری رحمه الله می گوید: از سید مرتضی و قاضی ابن البرّاج و ابن زهره و طبرسی و ابن ادریس حکایت شده است که ایشان قائل به عدم حجیت خبر واحد

بوده اند. (۱) حتی مرحوم فاضل تونی رحمه الله ادعا می کند که ندیده است تا قبل از علامه حلّی رحمه الله کسی صریحاً قائل به حجیت خبر واحد شده باشد. و از سید مرتضی رحمه الله نقل شده که شیعه اجماع دارند بر انکار حجیت خبر واحد، همان گونه که حجیت قیاس را قبول ندارند. (۲) قائلین به عدم حجیت خبر واحد به کتاب، سنت و اجماع استناد کرده اند. ۲. خبر واحد حجّت است فی الجمله. مشهور بین علمای شیعه و اهل تسنّن این است که خبر واحد فی الجمله حجّت است. هر چند بین قائلین به حجیت خبر واحد نیز اختلاف است که کدام قسم از خبر واحد حجّت است؟ آیا خبر واحد ثقه حجّت است، یا خبر واحد عادل و...؟ به علّت همین اختلاف است که می گویند: خبر واحد فی الجمله حجّت است؛ در مقابل سلب کلیّی بر حجیت خبر واحد به کتاب، سنت، اجماع و عقل استناد شده است. کتاب: مهم ترین آیاتی که از قرآن مورد استناد قرار گرفته، عبارتند از: ۱. آیه نبأ. خداوند می فرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...؛ ای کسانی که ایمان آورده اید، اگر شخص فاسقی خبری برای شما بیاورد درباره آن تحقیق کنید، مبادا به گروهی از روی نادانی آسیب برسانید، و از کرده خود پشیمان شوید. حجرات/ ۶. خلاصه استدلال به آیه چنین است: از آیه شریفه چنین فهمیده می شود: شأن خبر این است که مورد تصدیق واقع شود و شنونده بر اساس آن عمل کند، زیرا سیره مردم در امور مختلف زندگی چنین است. و الا اگر روش عموم مردم این گونه نبود، از عمل به خبر فاسق به علّت فاسق بودن مخبر نهی نمی شد، و لذا خداوند خواسته به مؤمنین بفهماند که توجه داشته باشید، به هر خبری اعتماد نکنید بلکه، اگر فاسقی خبری آورد، در مورد آن تحقیق کنید، زیرا از شخص فاسق توقع صداقت در خبر نمی توان داشت؛ پس خبر او را نباید بدون تحقیق و تفحص تصدیق کرد و به آن عمل نمود. پس مفهوم آیه چنین است: از خبر عادل، بر خلاف خبر فاسق، می توان انتظار و توقع راستی و صدق داشت، بنا بر این، دوری از آن و تحقیق و تفحص لازم نیست. لازمه این مطلب، حجیت خبر عادل است. ۲. آیه نفر: خداوند می فرماید: وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي

ص: ۲۴۶

۱- (۱). الرّسائل: ۶۷؛ اصول الفقه مظفر: ۷۰/۲.

۲- (۲). الوافیه: ۱۵۸.

الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ؛ شایسته نیست مؤمنان همگی کوچ کنند؛ چرا از هر گروهی، طایفه ای از آنان کوچ نمی کنند تا در دین آگاهی پیدا کنند و به هنگام بازگشت به سوی قوم خود آنها را انذار نمایند تا بترسند و خودداری کنند. التوبه/۱۲۲. خلاصه استدلال به آیه شریفه چنین است: هر چند لزوم کوچ کردن به سوی پیامبر صلی الله علیه و آله و فراگیری احکام و دستورات دین برای هر کس امری است عقلی؛ ولی چنین چیزی اگر غیر ممکن نباشد، حداقل موجب مشقت و زحمت فراوان است. به همین علت خداوند خواسته که از باب رحمت برای مؤمنان، این زحمت و مشقت را از دوش آنان برداشته و لزوم حرکت همه مردم به سوی پیامبر صلی الله علیه و آله برای یادگیری احکام دین را نفی کند؛ ولی معنای تخفیف این نیست که اصل فراگیری احکام دینی ساقط شود. بنابراین خداوند راه دیگری را بیان می کند، به این صورت که گروهی نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمده، احکام و دستورات دینی را از ایشان فرا گرفته، سپس برگشته و برای سایرین بیان کنند. این راهی که خداوند بیان کرده، مستلزم این است که قول کوچ کنندگان به سوی پیامبر صلی الله علیه و آله برای قوم خودشان حجت باشد و الا، تشریح کوچ گروهی از مردمان هر طایفه لغو و بی فایده خواهد بود. ۳. آیه حرمت کتمان: خداوند می فرماید: إِنَّ الدِّينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ... یعنی: کسانی که دلایل روشن و وسیله هدایتی را که نازل کرده ایم بعد از آن که در کتاب برای مردم بیان ساختیم کتمان می کنند، خدا و همه لعنت کنندگان آنها را لعن می کند. البقره/۱۵۹.

چگونگی استدلال به آیه: خداوند پوشاندن و مخفی داشتن دلایل روشن و وسیله هدایت را حرام کرده است، پس واجب است قول کسی را که این دلایل و وسیله هدایت را ظاهر می کند و برای مردم بیان می کند قبول کنیم، هر چند این شخص یک نفر باشد و از گفته او نیز علم حاصل نشود و الا اگر قول او حجت نباشد، حرمت کتمان، لغو و بی فایده خواهد بود. (۱)

—سنت: از سنت به احادیث فراوانی استناد شده که برخی بر حجیت قول ثقه (۲)

ص: ۲۴۷

۱- (۱). اصول الفقه مظفر: ۸۰/۲.

۲- (۲). وسائل الشیعه: ۸۷/۱۸ و ۱۰۷.

دلالت می کنند، برخی بر حجیت قول عادل، (۱) برخی بر حجیت خبر شیعه (۲) و برخی بر حجیت خبر ثقه عادل. (۳) مرحوم حرّ عاملی رحمه الله این احادیث را در جلد ۱۸ وسائل الشیعه، کتاب القضاء، ابواب صفات قاضی جمع آوری کرده است.

- اجماع: یعنی از تتبع فتوای اصحاب بر حجیت خبر واحد از این زمان تا زمان شیخ طوسی رحمه الله، کشف می کنیم که معصوم علیه السلام به این مطلب راضی است. یا این که از تتبع اجماعات منقول بر حجیت خبر واحد این مطلب را می فهمیم؛ و یا این که می بینیم همه علما و بلکه همه مسلمانان در مقام عمل، به خبر واحد عمل می کنند.

- سیره عقلا: مهم ترین و عمده دلیل حجیت خبر واحد، سیره عقلا است. حضرت امام خمینی رحمه الله معتقد است دلیلی بر حجیت خبر واحد، غیر از سیره عقلا وجود ندارد. (۴) توضیح: ما می بینیم که روش عملی همه عقلا، در تمام جوامع و ملل، عمل به خبر شخص مورد وثوق و اطمینان است. عقلای عالم وقتی به کسی اطمینان داشته باشند، به گفته او اعتماد می کنند و به احتمالات ضعیف مبنی بر کذب، خطا، اشتباه و غفلت شخص مورد اعتماد توجه نمی کنند. اگر غیر از این باشد و عقلای عالم بخواهند تنها به علم و قطع عمل کنند، نظم زندگی اجتماعی آنها مختل می شود. مسلمانان نیز مانند سایر مردم به همین روش عمل می کنند و شارع نیز روشی متحد با روش سایر عقلا دارد زیرا شارع نیز از عقلا، و بلکه رئیس عقلا است. پس مادامی که منعی از شارع نسبت به این سیره وارد نشده باشد، همین روش مورد رضایت او خواهد بود، و الا اگر این روش را قبول نداشت، روش خاص خود را در تبلیغ احکام بیان می کرد و آن روش نیز به ما می رسید. بنابراین، آیات و روایات مورد استناد نیز ارشاد به همین روش عملی دارند. حتی از روایات مورد استناد و سایر روایت وارد شده در این موضوع بر می آید که عمل بر اساس خبر واحد، مفروغ عنه و مسلم بوده و سؤال و جواب در روایت مورد اشاره، در مقام تعیین اشخاص مورد اطمینان و اعتماد است. به عبارت دیگر: این روایت بر تأسیس

ص: ۲۴۸

۱- (۱). همان: ۱۰۹.

۲- (۲). همان: ۷۵ و ۸۸.

۳- (۳). همان: ۹۹.

۴- (۴). تهذیب الاصول: ۲۰۰/۱.

طریقی خاص از جانب شارع دلالت نمی کنند، بلکه حجیت خبر ثقه امری مسلّم بوده و اخبار و روایت در صدد تشخیص ثقه از غیر ثقه هستند.

خبر حدسی

خبری است که مضمون آن از راه اجتهاد و استنباط برای راوی حاصل شده باشد؛ خواه آن مضمون قابل ادراک حسی باشد و خواه قابل ادراک حسی نباشد. مثلاً خبر ذوب شدن آهن در درجه مشخصی از حرارت، قابل ادراک حسی در تمام مصادیق و افراد نیست.

خبر حسن

خبری است که راوی یا راویان آن همگی امامی و ممدوح باشند بدون این که تصریح به عدالت آنها شده باشد و یا مذمت شده باشند.

خبر حسی

خبری که هم قابل ادراک با حواس باشد و هم راوی از طریق حسّ (شنیدن یا دیدن) به مضمون آن دست یافته باشد.

خبر صحیح

به عنوان «خبر» رجوع شود.

خبر ضعیف

خبری است که راوی یا راویان یا برخی از راویان آن به جهت نقص و مشکل اعتقادی یا رفتاری، مورد مذمت قرار گرفته باشند.

خبر عزیز

خبری را گویند که راویان آن در هر طبقه دو نفر باشند. این نوع خبر را «عزیز» گویند به این جهت که کم تعداد است اما اعتبار آن زیاد.

ص: ۲۴۹

خبر غریب

خبری را گویند که راوی آن در طبقهٔ اوّل یک نفر باشد هر چند در طبقات بعدی راویان متعدّد باشند.

خبر متواتر

به عنوان «خبر» و «تواتر» رجوع شود.

خبر متواتر اجمالی

به عنوان «تواتر اجمالی» رجوع شود.

خبر متواتر لفظی

به عنوان «تواتر لفظی» رجوع شود.

خبر متواتر معنوی

به عنوان «تواتر معنوی» رجوع شود.

خبر مستفیض

خبری را گویند که راویان آن از سه نفر بیشتر ولی به حدّ متواتر نرسد.

خبر موثق

به عنوان «خبر» رجوع شود.

خبر موثوق

خبری است که همراه با شاهد، قرینه و یا وضعیتی باشد که موجب اطمینان و وثوق به صدور آن گردد. مانند خبری که هر چند از جهت سند ضعیف است ولی عمل به آن در میان قداما شهرت داشته است. به همین لحاظ گفته می شود: شهرت در عمل، ضعف سند را جبران می نماید.

خبر واحد

به عنوان «خبر» رجوع شود.

خرق اجماع

به عنوان «اجماع» رجوع شود.

خطاب های شفاهی

مقصود از «خطاب های شفاهی»، خطاب هایی است که مشتمل بر ادوات خطاب مانند حروف ندا و یا صیغه های مخاطب و... است. آیا آن دسته از آیات قرآن که مسلمانان زمان حیات پیامبر صلی الله علیه و آله را مورد خطاب قرار می دادند و مثلاً متضمّن حکمی الزام آور بودند، تنها شامل همان مخاطبین موجود می شدند، یا این که مردمان زمان های بعدی و غایبین در حال خطاب نیز شامل خطاب این آیات می شوند؟ معروف و مشهور میان علما، عدم اختصاص خطاب های شفاهی به حاضرین در مجلس خطاب است، یعنی این قبیل خطاب ها شامل غایبین و معدومین زمان خطاب نیز می شود.

دفع مفسده مقدم بر جلب منفعت

اگر مکلف در وضعیتی قرار گرفت که امر دایر شد بین جلب منفعت و دفع مفسده، آیا قاعده ای عقلی وجود دارد که به استناد آن، دفع مفسده مقدم بر جلب منفعت باشد یا خیر؟ مثلاً اگر دو دلیل وارد شده که یکی متضمّن حکم وجوبی و آن دیگری متضمّن حکم تحریمی است و هیچ کدام هم بر دیگری ترجیح ندارد، مکلف به استناد حکم عقل یا عقلاً باید جانب حرمت را ترجیح دهد و دفع مفسده کند؛ یا این که چنین قاعده ای دال بر ترجیح جانب دفع مفسده وجود ندارد و مکلف اختیار دارد به هر کدام از دو دلیل عمل نماید؟ در اصل مقصود از این قاعده، مقدار شمول آن و هم چنین اعتبار آن اختلاف نظر هست.

ص: ۲۵۱

«دلالت» یعنی: یک شیء به گونه ای باشد که هرگاه علم به وجود آن حاصل شد، ذهن به وجود شیء دیگر منتقل شود. به عبارت دیگر: اگر چیزی به گونه ای باشد که علم به وجود آن موجب انتقال ذهن به چیز دیگری شود، چیزی را که علت انتقال شده «دال»، چیزی را که به آن پی برده شده و منتقل الیه است «مدلول»، و این ویژگی موجود در دال که سبب انتقال از چیزی به چیز دیگر شده است را «دلالت» گویند. مثلاً: به صدا در آمدن زنگ خانه می فهماند که کسی پشت در منتظر است. در این مثال؛ صدای زنگ «دال» است، وجود شخص پشت در منزل «مدلول» است، و این خصوصیتی که در صدای زنگ، موجب انتقال ذهن شونده به وجود شخص پشت در حیاط شد را «دلالت» گویند. (۲)

-اقسام دلالت: دلالت تقسیمات مختلفی دارد از جمله: دلالت عقلی، دلالت طبیعی، دلالت وضعی، دلالت تصویری، دلالت تصدیقی و.... هر کدام از این اقسام، خود تقسیمات دیگری دارد.

دلالت استعمالی

«دلالت استعمالی» یا «تفهیمی»، عبارت است از دلالت لفظ بر این که متکلم خواسته معنای آن لفظ را بفهماند. این دلالت سه شرط دارد: ۱. شنونده عالم به وضع باشد. یعنی بداند که این لفظ برای فلان معنی وضع شده است. ۲. متکلم عاقل باشد و به آن چه می گوید توجه داشته باشد. پس غیر عاقل و کسی که مثلاً در عالم خواب سخنی را بر زبان جاری می کند، شامل این دلالت نمی شود. ۳. متکلم قرینه متّصلی را همراه کلام خود قرار نداده باشد که از آن قرینه، عدم اراده معنای حقیقی لفظ استفاده شود و کلام او نیز به گونه ای نباشد که شنونده عدم اراده معنای حقیقی از آن بفهمد.

ص: ۲۵۲

۱- (۱). الوافیة: ۲۲۸؛ الاصول العامّة: ۲۳۲ و ۳۱۷؛ المنطق: ۳۶؛ اصطلاحات الاصول: ۱۳۲؛ الاحکام آمدی: مجلد ۲/ ۶۱.

۲- (۲). المنطق: ۳۶.

«دلالت اشاره» از اقسام منطوق غیر صریح است. هرگاه مطلبی مورد نظر گوینده نباشد ولی لازمه سخن گوینده باشد، دلالت کلام بر این لازمه را «دلالت اشاره» گویند. خداوند در آیه ۱۵ سوره احقاف می فرماید: **وَ حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا بِمَدَّتِ زَمَانَ بَارِدَارِي وَ شِيرِ دَادِنِ زَنَانِ سِي مَاهِ اسْت. وَ دَرِ آيَةِ ۱۴ سُوْرَةِ لَقْمَانَ مِي فَرْمَايِد: وَ فِصَالُهُ فِي عَامِيْنَ بِمَدَّتِ زَمَانَ شِيرِ دَادِنِ بِحَجَّةِ، دُو سَالِ اسْت. دَرِ آيَةِ اَوَّلِ، خُدَاوَنَدِ دَرِ مَقَامِ بِيَانِ حَقِّ مَادِرِ وَ زَحْمَتِ هَايِي اسْت** که مادر متحمل می شود و در آیه دوم، در مقام بیان مدت زمان شیر دادن است. لازمه این دو آیه، علم به کمترین مدت زمان بارداری است که شش ماه می باشد. دلالت اشاره وقتی حجت است که لازمه آن قطعی باشد. (۱)

دلالت اقتضا

«دلالت اقتضا»، از نوع دلالت التزامی است، ولی در عین حال، مقصود متکلم نیز هست. دلالت اقتضا در جایی است که درستی یا صحت معنی از نظر عقل یا شرع بر آن متوقف باشد. دلالت اقتضا از اقسام منطوق غیر صریح است. خداوند در آیه ۸۲ سوره یوسف می فرماید: **وَ سَأَلِ الْقَرْيَةَ؛** از آبادی سؤال کن. ولی صحت این کلام متوقف است بر تقدیر گرفتن کلمه «اهل»، یعنی از اهل آبادی سؤال کن. در این مثال، صحت کلام از نظر عقل متوقف بر تقدیر گرفتن کلمه «اهل» است. اما اگر کسی بگوید: بنده (غلام) خودت را از جانب من به هزار تومان آزاد کن. صحت این آزادی بنده متوقف است بر انتقال بنده به گوینده و تحقق مالکیت وی و سپس آزادی او. زیرا گوینده بنده ای را می تواند آزاد کند که ملک او باشد. گاهی نیز درستی کلام متوقف بر تقدیر گرفتن است. در حدیث نبوی صلی الله علیه و آله وارد شده است که نه چیز از امت من برداشته شده است. (۲) فراموشی، خطا، اشتباه و... این کلام حضرت وقتی درست و صادق است که کلمه ای در تقدیر گرفته شود، مثلاً مؤاخذه. در نتیجه، معنای کلام حضرت چنین

ص: ۲۵۳

۱- (۱). الوافیه: ۲۲۹.

۲- (۲). «وضع عن امتی تسعه اشیاء، السیهو، والخطأ، والنسیان، وما اکرهوا علیه، وما لا یعلمون...» من لا یحضره الفقیه: ۱/ حدیث

می شود: مؤاخذه از کسی که چیزی را فراموش کرده یا مرتکب اشتباه شود برداشته شده است. زیرا شکی نیست که در عالم تکوین، خطا و فراموشی برداشته نشده است.

دلالت التزامی

دلالت لفظ بر معنایی که خارج از موضوع له آن است، ولی بین موضوع له و آن معنی ارتباط و ملازمه برقرار است را «دلالت التزامی» می گویند. اگر کسی بگوید: دوات را بیاور تا بنویسم، از گفته او می فهمیم که قلم را نیز باید آورد. زیرا بین دوات و قلم ارتباط و ملازمه برقرار است. در دلالت التزامی شرط است که بین موضوع له و معنای خارج از آن، ملازمه ذهنی نیز باشد. پس تلازم خارجی به تنهایی کافی نیست. هم چنین، تلازم باید واضح و بین باشد، به گونه ای که هرگاه ذهن معنی لفظ را تصور کرد، بدون واسطه چیز دیگری به لازم آن منتقل شود.

دلالت انی

به عنوان «استدلال» رجوع شود.

دلالت ایما

به عنوان «دلالت تنبیه» رجوع شود.

دلالت ترک

اگر معصوم علیه السلام در مقام تقیه نبود و مانعی برای بیان واقع وجود نداشت و در عین حال عملی را ترک نمود، این ترک از سوی معصوم علیه السلام دلالت می کند بر عدم وجوب آن عمل. البته ممکن است به اقتضای مقام عصمت که عدم ترک مستحبات است، ترک آن عمل را مستحب بدانیم. (۱)

دلالت تصدیقی

وقتی لفظی از گوینده صادر شود و دلالت کند بر این که معنای آن لفظ مراد گوینده

ص: ۲۵۴

بوده است و شنونده هم تأیید کند که گوینده معنی همان لفظ را اراده کرده است، دلالت را «تصدیقی» گویند. اعتبار چنین دلالتی برای گوینده و شنونده از باب «حجیت ظواهر» است. مثلاً وقتی گوینده بگوید: زید ایستاده است؛ شنونده تصدیق و تأیید می کند که گوینده معتقد است زید ایستاده و مراد او خیر دادن از ایستادن زید می باشد. این دلالت را «دلالت جدی» گویند.

دلالت تصویری

«دلالت تصویری» یعنی با شنیدن لفظ، معنایی در ذهن شنونده خطور می کند و باعث تصوّر معنای آن لفظ می گردد. دلالت تصویری با سه شرط از ناحیه شنونده تحقق می یابد: ۱. شنیدن لفظ؛ ۲. لفظ دارای معنی باشد؛ ۳. شنونده به آن معنی آگاهی داشته باشد.

دلالت تضمینی

«دلالت تضمینی» یعنی دلالت لفظ بر جزء و قسمتی از موضوع له (معنی) آن. مثلاً وقتی گفته شود: خانه را فروختم، کلمه خانه بر حیاط و اتاق نیز که جزئی از خانه هستند دلالت می کند، هم چنین لفظ کتاب، بر چند ورق آن نیز دلالت می کند.

دلالت تفهیمی

«دلالت تفهیمی» عبارت است از دلالت لفظ بر این که گوینده خواسته با گفتن آن لفظ، معنایش را بفهماند. تفاوت «دلالت تفهیمی» با «دلالت تصویری» در این است که در دلالت تصویری، اراده گوینده برای فهماندن معنی شرط نبود و به همین علت، حتی در صورتی که در حالت جنون و یا بی توجهی متکلم (مثلاً در عالم خواب) کلمه ای از او شنیده می شد، دلالت تصویری صدق می کرد؛ اما در دلالت تفهیمی، علاوه بر سه شرط قبلی از ناحیه شنونده، عاقل بودن و توجه داشتن گوینده نیز شرط است.

دلالت تقریر

«تقریر»، یعنی کسی عملی را نزد معصوم علیه السلام انجام دهد و ایشان از آن عمل نهی نکنند. برخی معتقدند که نهی نکردن معصوم علیه السلام دلالت می کند بر جواز آن عمل. البته در

دلالت تقریر و هم چنین سایر اقسام سنت از قول و فعل، شرط است که برای معصوم علیه السلام بیان واقع امکان داشته باشد، مثلاً در حالت تقیه نباشد.

دلالت تنبیه

هر گاه حکم بر صفت و علت مترتب باشد به گونه ای که بفهمیم علت حکم، همان صفت است، آن را «دلالت تنبیه» یا «ایماء» گویند. چنین حکمی در موارد مشابه نیز جریان پیدا می کند و اختصاص به همان فرد خاص نخواهد داشت. مثلاً در روایتی از امام صادق علیه السلام وارد شده که: شخصی نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمد و گفت: خودم را هلاک کردم. حضرت فرمودند: چه چیز تو را هلاک کرد؟ گفت: در ماه رمضان و در حالی که روزه بودم با همسر عمل زناشویی انجام دادم. حضرت فرمودند: بنده ای آزاد کن. (۱) از این سؤال و جواب معلوم می شود که علت وجوب آزاد کردن بنده، ارتکاب عمل زناشویی در روز ماه رمضان است. بنابراین، می توان این حکم را به موارد مشابه نیز تعمیم داد. دلالت تنبیه و اشاره از اقسام منطوق غیر صریح است.

دلالت جدی

به عنوان «دلالت تصدیقی» رجوع شود.

دلالت سکوت

هر گاه عملی در مقابل معصوم علیه السلام انجام شود و مورد تأیید یا انکار ایشان قرار نگیرد بلکه معصوم علیه السلام علی رغم عدم وجود مانع برای بیان حق و واقع، سکوت نماید و در تأیید یا انکار آن عمل سخنی بیان نکند، این سکوت، دلیل بر امضا و تأیید آن عمل از سوی شارع است. این نوع از دلالت را «دلالت سکوت» گویند.

دلالت طبعی

هر گاه علاقه و ملازمه بین دال و مدلول ناشی از اقتضای طبیعت انسان باشد، دلالت را

ص: ۲۵۶

۱- (۱). من لا یحضره الفقیه: ۱۱۵/۲، حدیث ۱۸۸۵.

«طبعی» گویند. از آن جا که طبیعت انسان ها مختلف است، دلالت طبعی نیز مختلف خواهد بود. مثلاً بعضی از مردم موقع ناراحتی و درد می گویند: «آخ». پس گفتن کلمه «آخ»، دلالت می کند بر وجود درد و ناراحتی، البته در صورتی که شنونده علم به ملازمه داشته باشد و این ملازمه نیز بین کلمه و آن معنی نزد گوینده وجود داشته باشد.

دلالت عقلی

هر گاه بین دالّ و مدلول در وجود خارجی آنها ذاتاً ملازمه باشد، دلالت را «عقلی» گویند. مثل اثر و مؤثر. اگر انسان بداند که مثلاً آفتاب، اثر طلوع خورشید است، همین که از پنجره به بیرون نگاه کرد و آفتاب را مشاهده کرد، فوراً ذهن او منتقل می شود به این که حتماً خورشید طلوع کرده است.

دلالت فعل

در این که فعل معصوم علیه السلام نیز سنّت و دلیل بر حکم شرعی است، اختلافی نیست. (۱) اختلاف در نوع حکمی است که از فعل معصوم علیه السلام استفاده می شود. اگر معصوم علیه السلام به وجوب یا استحباب یا اباحه فعلی که انجام می دهد و یا به حرمت یا کراهت فعلی که ترک می کند تصریح نماید، بحثی نیست. کلام در جایی است که معصوم علیه السلام کاری را انجام بدهد، یا ترک کند و ما ندانیم آن کار واجب است، متسحب است، حرام است یا مکروه؟ و یا مباح است و ما می توانیم انجام دهیم یا ترک کنیم؟ گروهی از اهل سنّت معتقدند که اگر آن کار از معاملات بود، تنها بر اباحه دلالت می کند و اگر از عبادات بود، جمعی معتقدند که آن کار از واجبات است. جمع دیگری معتقدند که آن عمل معصوم علیه السلام تنها بر اباحه دلالت می کند. تعدادی هم معتقدند که در آن عمل باید متابعت از ایشان کنیم، مگر این که دلیلی بر عدم متابعت وجود داشته باشد؛ گروه دیگری بر این باورند که فعل معصوم علیه السلام دلیل بر استحباب آن عمل است. بعضی از علما قول به توقّف را برگزیده و دلیل آورده اند که ما از این قبیل افعال معصوم علیه السلام هیچ

ص: ۲۵۷

۱- (۱). اهل سنّت، فقط فعل پیامبر صلی الله علیه و آله را سنّت می دانند اما شیعیان، افعال سایر معصومین علیهم السلام را نیز سنّت و دلیل بر حکم شرعی می دانند.

حکمی نمی توانیم استفاده کنیم. محققین شیعه معتقدند که فعل معصوم علیه السلام بر چیزی بیش از جواز دلالت نمی کند زیرا فعل، فی نفسه مجمل است و لسان ندارد تا این که ما ملزم به پیروی از مدلول لسان آن شویم، بلی! از ادله عصمت معصوم علیه السلام می فهمیم که ایشان مرتکب گناه و خلاف نمی شوند، پس مجرد صدور فعل از ایشان، دلالت می کند که انجام دادن این فعل بر ایشان حرام نیست و برای دیگران نیز ارتکاب آن جایز است. جمع دیگری از اهل تسنن نیز همین قول را برگزیده اند. (۱) البته در تمام اقسام سنت شرط است که مانعی برای بیان و تبلیغ حکم شرعی توسط معصوم علیه السلام وجود نداشته باشد. مثلاً اگر معصوم علیه السلام در حال تقیه باشد که امکان بیان حقیقت وجود ندارد، نمی توان به آن سنت استناد کرد. به عنوان «قاعده تقیه» رجوع شود.

دلالت قول

کلام معصوم علیه السلام در صورتی که نصّ یا ظاهر در معنایی باشد، دلیل بر حکم شرعی به همان صورت است که بیان شده. مثلاً اگر معصوم علیه السلام بفرماید: هر کسی در ماه رمضان عمداً روزه خود را افطار کند، باید شصت روز روزه بگیرد. از این کلام می فهمیم که شصت روز روزه گرفتن برای کسی که عمداً روزه خود را افطار کرده واجب است. اما اگر کلام وارد شده از قبیل نصّ یا ظاهر نبود، باید برای تشخیص لغات مشکل و غیر متعارف، به اهل فن مراجعه نمود. به عنوان «قول لغوی» مراجعه شود.

دلالت لمّی

هرگاه شیوه استدلال از علّت به معلول باشد دلالت را «لمّی» گویند. به عنوان «استدلال» رجوع شود.

دلالت مطابقی

«دلالت مطابقی»، از اقسام دلالت لفظی است. دلالت لفظ بر تمام معنای خودش را «دلالت مطابقی» گویند. مثل دلالت لفظ کتاب بر همه کتاب.

ص: ۲۵۸

دلالت مفهوم

به عنوان «مفهوم» رجوع شود.

دلالت منطوق

«منطوق» یعنی معنایی که مستقیماً از لفظ و کلام فهمیده می شود و در مقابل «مفهوم» است. منطوق دو قسم است: ۱. صریح. ۲. غیر صریح. دلالت مطابقی و تضمینی را «منطوق صریح» و دلالت التزامی را «منطوق غیر صریح» گویند که شامل دلالت «اقتضا»، «تنبیه» و «اشاره» است.

دلالت وضعی

هر گاه ملازمه بین دالّ و مدلول، ناشی از وضع و قرارداد باشد مبنی بر این که فلان کلمه یا فلان علامت دلیل بر فلان معنی است، مانند دلالت خط بر لفظ و دلالت علامت های مختلف هندسی و راهنمایی و رانندگی بر معانی مختلف، آن را «دلالت وضعی» گویند. دلالت وضعی بر دو قسم است: ۱. دلالت لفظی. ۲. دلالت غیر لفظی. دلالت غیر لفظی مانند دلالت علائم راهنمایی و رانندگی. در این که دلالت وضعی از قبیل دلالت تصویری است یا تصدیقی اختلاف نظر وجود دارد.

دلیل

اشاره

«دلیل» در لغت عبارت است از چیزی که از چیز دیگری خبر می دهد و آن چیز دیگر را نمایان می سازد. خواه لفظ باشد یا غیر لفظ، به قصد نمایاندن و خبر دادن از چیز دیگر باشد یا بدون قصد باشد. (۱) پس نمایاندن و خبر دادن از لوازم ذاتی دلیل است. در اصطلاح، «دلیل»، «اماره» و «حجت» مترادف هستند. به قیاس منطقی نیز «دلیل» گویند.

فرق بین دلیل و اماره: دلیل مفید علم است و اماره مفید ظن. (۲) یعنی دلالت دلیل بر چیزی، موجب حصول علم می شود، اما اماره تنها موجب حصول ظن می شود. به

ص: ۲۵۹

۱- (۱). التّحقیق فی کلمات القرآن الکریم: ۳/۳۲۰.

۲- (۲). التّحقیق فی کلمات القرآن الکریم؛ الاحکام آمدی: مجلد ۱/۱۰۱.

همین علت در تعریف اماره گفته می شود: اماره طریقی است که برای جاهل به واقع جعل شده است و ناظر به کشف واقع است، هر چند کاشفیت آن ناقص است. بنابراین، دلیل در اصطلاح اصولیین عبارت است از چیزی که توضیح به آن، علم به مطلوب را ممکن می سازد. به ظن حاصل از اماره که از ظنون معتبر است، «علم تعبّدی» گویند.

-اقسام دلیل: ۱. دلیل اجتهادی. ۲. دلیل امضایی. ۳. دلیل انسداد. ۴. دلیل تأسیسی. ۵. دلیل الخطاب. ۶. دلیل شرعی. ۷. دلیل عقلی. ۸. دلیل فقهتی. ۹. دلیل لئی. ۱۰. دلیل لفظی. ۱۱. دلیل نقلی. توضیح هر کدام را در عنوان مربوط پیگیری نمایید.

یک نکته: تقسیم دلیل به نقلی، عقلی مستقل و عقلی غیر مستقل، به این اعتبار است که دلیل مترادف با قیاس منطقی باشد. به عنوان «استدلال» رجوع شود.

دلیل اجتهادی

شیخ انصاری رحمه الله می گوید: هر اماره ای که شارع آن را به خاطر کشف و حکایت بالقوه از واقع معتبر کرده، اگر در احکام باشد، «دلیل اجتهادی» و اگر در موضوعات باشد، «اماره معتبر» نام دارد. (۱) به عنوان «دلیل اجتهادی» رجوع شود. ادله ای که منشأ و مرجع تحصیل احکام و افعی هستند، به اعتبار این که اجتهاد مجتهد در جهت تحصیل احکام واقعی از آنها است، «ادله اجتهادی» نامیده می شوند. ادله اجتهادی معتبر نزد شیعه، کتاب، سنت، اجماع و عقل است. اهل تسنن، کتاب، سنت، اجماع و قیاس را معتبر می دانند.

دلیل الخطاب

مفهوم مخالف را «دلیل الخطاب» گویند. به عنوان «مفهوم» رجوع شود.

دلیل امضایی

اگر دلیل شرعی، دلیلی باشد که عقلا بر اساس آن عمل می کرده اند و شارع آن را تأیید کرده، هر چند با سکوت و عدم ممانعت از آن، «دلیل امضایی» است. یعنی شارع تنها دلیل عقلا را امضا و تأیید و قبول کرده است.

ص: ۲۶۰

دلیل انسداد

به عنوان «انسداد» رجوع شود.

دلیل اتنی

به عنوان «استدلال» رجوع شود.

دلیل تأسیسی

اگر دلیل مجعول از طرف شارع دلیلی باشد که قبلاً عقلاً به آن عمل نمی کرده اند و شارع ابتداءً آن را جعل کرده باشد، آن را «تأسیسی» گویند.

دلیل شرعی

اگر کسی که دلیل را معتبر می کند شارع باشد، آن دلیل را «دلیل شرعی» یا «اماره شرعی» گویند. مانند خبر راوی مورد وثوق و خبر عادل.

دلیل عقلی

اگر اعتبار دلیل به وسیله عقل باشد، آن را «دلیل عقلی» یا «اماره عقلی» می گویند. مانند ظنّ انسدادی بنا بر حکومت. به عنوان «حکومت» رجوع شود. دلیل عقلی، خود به «عقلی مستقل» و «عقلی غیر مستقل» تقسیم می شود. به عنوان «استدلال» رجوع شود.

دلیل فقهاتی

«دلیل فقهاتی» یا «اصل عملی»، دلیلی را گویند که برای استخراج احکام ظاهری مورد استفاده قرار می گیرد و عبارت است از براءت، احتیاط، تخییر و استصحاب. به عنوان «اصول عملیه» و «حکم» رجوع شود.

دلیل لّبی

(۱)

دلیل غیر لفظی مانند اجماع، عقل، سیره و ضرورت را «دلیل لّبی» گویند.

ص: ۲۶۱

چه فرقی هست بین دلیل لثبی و دلیل عقلی؟ دلیل لثبی، اعم از دلیل عقلی است یعنی دلیل لثبی، هم شامل جایی می شود که دلیل عقل، از امور عقلی ضروری (بدیهی) باشد، و هم شامل جایی می شود که دلیل عقل، از امور عقلی نظری یا اجماع باشد، ولی دلیل عقلی، شامل ضروریات نمی شود.

دلیل لفظی

به دلیلی که مربوط به خصوصیات لفظ باشد، «دلیل لفظی» گویند. مانند حقیقت و مجاز، عام و خاص و... به عناوین فوق رجوع شود.

دلیل لثمی

به عنوان «استدلال» رجوع شود.

دلیل محرز

(۱)

مقصود از «دلیل محرز»، هر آن چیزی است که صلاحیت کشف از حکم شرعی را داشته باشد. خواه از قبیل ادله قطعی عقلی و شرعی باشد؛ و خواه از قبیل ادله ظنی. البته ادله ظنی در صورتی معتبر خواهند بود که دلیل قطعی بر اعتبار آن وجود داشته باشد.

دلیل نقلی

به عنوان «استدلال» رجوع شود.

دوام نسبت

به عنوان «انقلاب نسبت» رجوع شود.

دور

(۲)

«دور» در لغت به معنای حرکت شیء در یک مسیر منحنی است به گونه ای که به نقطه

ص: ۲۶۲

٢- (٢). المنطق: ١٢١. اصطلاحات الاصول: ١٣٦. شرح مصطلحات فلسفي: ٨٥.

نخستین باز گردد و در اصطلاح عبارت از این است که وجود شیئی متوقف باشد بر وجود چیزی که آن چیز وجودش متوقف بر همان شیء اول باشد. مثل این که «الف» متوقف باشد بر «ب» و «ب» متوقف باشد بر «الف». تحقق دور محال است زیرا مستلزم تقدم شیء بر خودش می باشد. یعنی یک شیء در آن واحد هم موجود باشد و هم معدوم و این یعنی اجتماع نقیضین. دور بر دو قسم است: ۱. دور مصرّح؛ «دور مصرّح»، یعنی توقف شیء بر چیزی که آن چیز بدون واسطه، متوقف بر همان شیء اول باشد؛ مانند این که «الف» متوقف بر «ب» باشد، و «ب» نیز بدون واسطه، متوقف بر «الف» باشد. پس دور مصرّح یعنی دور بدون واسطه. ۲. دور غیر مصرّح یا دور مضمّر. هر گاه یک یا چند واسطه در کار باشد، «دور مضمّر» است. مثل این که «الف» متوقف بر «ب» و «ب» متوقف بر «ج» و «ج» متوقف بر «الف» باشد. در این مثال، «الف» با یک واسطه، معلول معلول خودش است.

دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی

این عنوان از زیر مجموعه ها و حالت های مربوط به علم اجمالی که مجرای اصل احتیاط است می باشد. به عنوان «اقل و اکثر» رجوع شود.

دوران امر بین اقل و اکثر استقلالی

به عنوان «اقل و اکثر» رجوع شود.

دوران امر بین تخصیص و نسخ

اگر دو دلیل وارد شده بود که یکی عام یا خاص بود و از نظر زمانی متقدم و آن دیگری، خاص یا اخص بود و از نظر زمانی متأخر از دلیل اول، در این صورت امر دایر می شود بین این که دلیل مؤخر را تخصیص برای دلیل اول بدانیم یا نسخ آن دلیل؟

دوران امر بین جزئیت، شرطیت و مانعیت

(۱)

ممکن است مکلف علم داشته باشد که چیزی در یک واجب مرگب معتبر است، اما

ص: ۲۶۳

مردّد است و نمی داند که: ۱. آیا آن چیز به عنوان شرط لحاظ شده؟ ۲. آیا به عنوان جزء مرکّب لحاظ شده؟ ۳. و یا این که آن چیز، مانع صحّت است و نبودن آن مورد نظر است؟ مثلاً: مکلف نمی داند که نماز، مشروط به وجود جلسه استراحت است؛ یا جلسه استراحت، مانع صحّت نماز است؟ اما می داند که جلسه استراحت در نماز معتبر است هر چند تردید دارد در اعتبار وجود یا عدم آن. آیا این صورت از قبیل دوران امر بین محذورین و محل اجرای اصل تخییر است آن گونه که شیخ انصاری رحمه الله معتقد است، یا این که مکلف باید به گونه ای عمل نماید که علم به موافقت قطعی حاصل شود، آن گونه که مرحوم خوئی رحمه الله می گوید؟

دوران امر بین متباینین

به عنوان «اقلّ و اکثر» رجوع شود.

دوران امر بین محذورین

به عنوان «اقلّ و اکثر» رجوع شود.

دون اثباته خرط القتاد

«خرط» در لغت یعنی کندن برگ از شاخه درخت با کف دست. و «قتاد» یعنی درختی سخت که خارهایی مانند سوزن دارد. این جمله مثلی است که برای هر امر مشکل و سختی گفته می شود. معنای جمله این است: اثبات این مطلب از کندن برگ با کف دست از شاخه درخت قتاد نیز مشکل تر است.

ذات

این کلمه بر معانی گوناگونی اطلاق می شود از جمله: ۱. ماهیت را «ذات» گویند. در این اصطلاح، چیزی (شیئی) را که چیز بودن (شیئیت) هر چیز (شیئی) به آن است، «ذات» گویند. به عبارت دیگر: آن چه را که هر چیز، برای آن چیز بودن، به غیر از آن احتیاج ندارد، ذات آن چیز گویند. مانند جسم بودن برای بودن جسم. ۲. ماهیت را به اعتبار وجود، «ذات» گویند. در اصطلاح اوّل، ماهیت به اعتبار خود ماهیت و فلان ماهیت

بودن مورد نظر است، ولی در اصطلاح دوّم، ماهیت، به اعتبار وجود مورد نظر است. ۳. آن فردی را که ماهیت بر آن صدق می کند، «ذات» گویند. در علم منطق می گویند: ذات موضوع، یعنی افرادی که این موضوع بر آنها صدق می کند. این سه اصطلاح ذات، شامل جوهر و عَرَض می شود. ۴. «ذات»، آن چیزی است که قوام آن به سبب خود آن است، در مقابل چیزی که قوام آن به سبب خود آن نیست که آن را «صفت» گویند. ۵. چیزی را که قوام چیز دیگری به سبب آن باشد، به عبارت دیگر: چیزی که سبب قوام چیز دیگری باشد را «ذات» گویند. ۶. گاهی نیز به جسم «ذات» می گویند. ۷. مفهومی را که مستقلاً لحاظ می شود، «ذات» گویند در مقابل مفهومی که آلت لحاظ مفهوم دیگری است. مثل نسبت های حکمیه که مستقل نبوده و آلت برای لحاظ معانی دیگر هستند، به خلاف محکوم علیه و محکوم به، که هر کدام به عنوان یک ذات، به صورت مستقل ملاحظه می شوند. ۸. موضوع را نیز «ذات» گویند در مقابل محمول که آن را «صفت» گویند. ۹. اسم جامد را «ذات» و اسم مشتق را «صفت» گویند. ۱۰. جزء داخلی را «ذات» گویند. به عبارت دیگر: هر گاه جزء، داخلی و محقق موضوع باشد، آن را «ذات» گویند.

(۱)

ذاتی و عرضی

کاربرد عمده این دو اصطلاح، در علم منطق و فلسفه است. در علم اصول فقه نیز گاهی این دو اصطلاح به چشم می خورند. در بیان موضوع هر علمی و از جمله اصول فقه می گویند: موضوع هر علمی آن چیزی است که در آن از عوارض ذاتی آن علم بحث می شود. در بحث «تجزی» از ذاتی یا عرضی بودن «قبح» سخن گفته می شود. در تعریف این دو اصطلاح، عبارت های مختلفی بیان شده است. (۲) مرحوم علامه طباطبایی رحمه الله می گوید: معنایی را که در ماهیت معتبر است و در تعریف ماهیت اخذ می شود، «ذاتی» و غیر آن را «عرضی» گویند. ایشان در توضیح معانی معتبر و مأخوذ در تعریف می گوید: معانی معتبر و مأخوذ در ماهیت، آن معانی هستند که با رفع آنها ماهیت

ص: ۲۶۵

۱- (۱). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱/۱۱۶.

۲- (۲). «تهانوی» عبارات مختلف را از منابع گوناگون ذکر کرده است. همان: ۱/۱۱۸.

مرتفع می شود. (۱) به عبارت دیگر: اگر محمول، جزء ذات موضوع و یا تمام ذات موضوع باشد، آن را «ذاتی» گویند. مانند: انسان ناطق است. در این مثال، ناطق (محمول) ذاتی موضوع (انسان) است و با زایل شدن آن، موضوع نیز زایل می شود. اما اگر محمول، جزء ذات موضوع و یا تمام ذات موضوع نباشد، بلکه امری بیرون از ذات موضوع باشد که بر موضوع حمل شده است، آن را «عرضی» گویند. مانند: انسان خندان است. در این مثال، خندان (محمول) ذاتی انسان (موضوع) نیست، به گونه ای که با زایل شدن آن، موضوع نیز زایل شود. بلکه ممکن است محمول (خندان) از بین برود، ولی موضوع (انسان) باقی باشد.

- اقسام ذاتی: ذاتی بر معانی مختلفی اطلاق می شود که تهنوی و مرحوم مظفر رحمه الله اقسام آن را ذکر کرده اند از جمله: ذاتی در باب کلیات خمس، ذاتی در باب حمل و عروض و ذاتی در باب علل. (۲)

ذهن

«ذهن» در اصطلاح فلاسفه به نیرویی گفته می شود که کار آن کسب علوم و ارتباط با عالم خارج از خود است. تمام ادراکات حسی، خیالی و عقلی به این نیرو مستند هستند. «ذهنی» چیزی را گویند که تنها در ذهن وجود دارد، مانند: باغی با درختانی که میوه آنها طلا و نقره باشد.

رافع و مانع

(۳)

«رافع» در اصطلاح اصولیین عبارت است از آن چیزی که فاعلیت مقتضی در بقا و استمرار اثر مقتضی را بر می دارد. یا این که رافع، آن امر وجودی است که عدم آن شرط بقای تأثیر مقتضی برای بقا و استمرار اثر مقتضی است. و «مانع»، آن چیزی است که وجودش مانع از تأثیر مقتضی در ایجاد و احداث اثر است.

ص: ۲۶۶

۱- (۱). بدایه الحکمه: ۶۲.

۲- (۲). همان؛ المنطق: ۳۶۶.

۳- (۳). المعجم الاصولی: ۱۶۱/۲.

به گفته «مصطفی عبدالرزاق»؛ «رای» یعنی اعتماد بر فکر در استنباط حکم شرعی. (۱) گاهی رای را مترادف با اجتهاد، استنباط، استحسان، و قیاس می دانند. (۲) همین مرادف بودن رای با اجتهاد و قیاس در قرون اولیه اسلام باعث شده بود که فقهای شیعه، با الهام از فرمایشات گهربار معصومین علیهم السلام به شدت با اجتهاد به معنای اعمال رای و قیاس به مخالفت برخیزد. در قرن پنجم و ششم هجری که اجتهاد تعریف جدیدی پیدا کرد، شیعه نیز آن را قبول نمود. در همین زمان بود که در تعریف اجتهاد گفته شد: اجتهاد عبارت است از تلاش مجتهد برای تحصیل علم یا ظنّ به احکام شرعی. (۳) هر چند به مرور زمان تعاریف دقیق تر و کامل تری از اجتهاد بیان شد. به عنوان «اجتهاد» رجوع شود. برخی از عالمان شیعی مانند سید مرتضی رحمه الله بین رای و قیاس فرق قایلند. (۴)

رخصت و عزیمت

(۵)

«رخصت» در لغت یعنی آسان گرفتن در کار و در اصطلاح، یعنی جعل حکم بر خلاف دلیل به این علت که عمل کردن به مقتضای دلیل، باعث مشقت یا حرج می گردد. مثلاً دلیل شرعی می گوید خوردن گوشت حیوان مرده حرام است، اما مکلف در وضعیتی قرار گرفته که اگر از این گوشت نخورد، جانش به خطر می افتد. لذا شارع اجازه داده وی از آن گوشت بخورد تا جانش حفظ شود. این جواز را «رخصت» گویند. «عزیمت» به معنی قصد مؤکد است.

اقسام رخصت: رخصت چهار قسم است: ۱. واجب. گاهی رخصت واجب است مانند حلال بودن گوشت مردار برای کسی که ناچار است. ۲. مستحب. غسل جمعه باید در ظرف زمانی خاصی واقع شود. اما اگر کسی نگران است که روز جمعه

ص: ۲۶۷

۱- (۱). مقدمه «النص والاجتهاد» نقل از تمهید لتاریخ الفلسفه الاسلامیه: ۱۳۸.

۲- (۲). همان؛ مبادی الوصول: ۲۱۴. از ادله ایشان بر بطلان قیاس معلوم می شود که به نظر ایشان، «رای» مرادف با «قیاس» است.

۳- (۳). معارج الاصول: ۱۷۹؛ المستصفی: ۱۹۹/۲؛ الاحکام آمدی: ۳۹۶/۲.

۴- (۴). الذریعه: ۶۷۳/۲.

۵- (۵). تمهید القواعد: ۴۵؛ المعجم الاصولی: ۱۶۲/۲.

دسترسی به آب پیدا نکند، می تواند روز پنج شنبه غسل جمعه را به جا آورد. ۳. مکروه. گاهی رخصت مکروه است. مثلاً تقیه کردن در مستحبات در صورتی که هیچ ضرری متوجه تقیه کننده نیست و حتی ممکن است دیگران را به اشتباه بیندازد، مکروه است. ۴. مباح. گاهی هم ترخیص شارع مباح است. مانند استفاده از سنگ به جای آب برای تطهیر در برخی حالت ها.

- آیا رخصت و عزیمت از احکام وضعی هستند یا تکلیفی و یا از خصوصیات حکم تکلیفی؟ بستگی به تعریف این دو عنوان دارد. الف) اگر «عزیمت» را به معنای فریضه و حکم اولی و «رخصت» را به معنای اباحه ای که با ملاک تخفیف و تسهیل برای بندگان جعل شده تلقی کنیم، از احکام تکلیفی هستند. مثلاً امر به نماز را عزیمت و جواز خوردن گوشت مردار برای انسان مضطر را رخصت گویند. ب) اما اگر عزیمت را عبارت از سقوط تمام مراتب امر و رخصت را عبارت از سقوط بعض مراتب امر بدانیم، از خصوصیات حکم تکلیفی خواهند بود. توضیح: اوامر الزامی در یک تحلیل دقیق دارای سه مرحله هستند: ۱. مرتبه اعلی. یعنی متعلق امر، آن چنان محبوب مولا- است که مکلف را ملزم به آن نموده است. ۲. مرتبه متوسط. یعنی متعلق امر رجحان دارد. ۳. مرتبه پست و پایین. یعنی متعلق امر مباح است و بس. اگر مولی تمام این مراتب سه گانه را ساقط نماید، این «عزیمت» است. یعنی مکلف نمی تواند هیچ یک از مراتب امر را به استناد امر مولی اتیان نماید. اگر مرتکب چنین چیزی شود و متعلق امر را به نام شارع و به استناد امر او بیاورد، در دام تشریح که حرام است گرفتار شده است. مثلاً ساقط شدن دو رکعت از نمازهای چهار رکعتی برای مسافر، عزیمت است. پس اگر کسی با علم و از روی عمد، نماز ظهر را در سفر چهار رکعت بخواند، کار او تشریح و حرام است. و اما اگر مولا بعضی از مراتب امر را ساقط کند، مانند سقوط وجوب پرداخت زکات فطره برای مکلف فقیر، این «رخصت» است. مثلاً مرتبه الزامی متعلق و یا مرحله استحباب مؤکد آن را ساقط نماید، ولی رجحان آن هم چنان باقی باشد. ج) اما اگر عزیمت را به معنای همه احکام و قوانین الزامی شارع که هیچ مکلفی حق تخلف از آنها را ندارد و رخصت را به معنای آن دسته از احکام و اعتبارات شرعی بدانیم که هیچ

الزامی برای مکلف ندارند بدانیم، عزیمت و رخصت شامل هر دو قسم احکام تکلیفی و وضعی می شوند. مثلاً زوجیت، ملکیت، طهارت، نجاست، حق حضانت، مقدار سهم الارث و... را با قطع نظر از حکم تکلیفی یا وضعی بودنشان، باید عزیمت دانست زیرا همگی از احکام و قوانین شرعی هستند که مکلف باید به مفاد آنها و پرهیز از مخالفت با آثار، اقتضاءات و لوازم آنها، عملاً ملتزم باشد. هم چنین، اموری مانند بلند یا آهسته گفتن ذکر رکوع و عقد بستن طفل صغیر از سوی پدر یا جد پدری را باید در زمره رخصت های شرعی به حساب آورد زیرا در هیچ کدام از آنها الزامی وجود ندارد.

رفع و دفع

«رفع»، به معنای برداشتن و از بین بردن بعد از استقرار و وجود است و «دفع»، به معنای ممانعت از تأثیر مقتضی و جلوگیری از وجود چیزی است که مقتضی برای وجود آن موجود است. بعضی اصولیین معتقدند که «رفع» ممکن است به معنای «دفع» استعمال شود. مثلاً در کلام نبوی صلی الله علیه و آله که فرموده: «رفع عن امتی»؛ مقصود از «رفع»، دفع آن مواردی است که در حدیث ذکر شده است. معنی حدیث در رفع آن چه نمی دانند این است که مقتضی برای جعل احکام در حق شخص جاهل هم وجود دارد ولی مصلحت برائت، مانع از تأثیر این مقتضی و وجود اثر آن می گردد؛ پس مراد از «رفع»، دفع به معنایی است که گفته شد. (۱)

سبب

آن وصف ظاهر و منضبط که مناط و ملاک وجود حکم است را «سبب» گویند. به عبارت دیگر: سبب یعنی چیزی که وجود آن مستلزم وجود حکم و عدم آن، مستلزم عدم وجود حکم است. مثلاً زوجیت سبب وجوب نفقه زن بر مرد است. به عنوان «حکم» رجوع شود.

ص: ۲۶۹

در بحث «اماره» اختلاف است که آیا «اماره» از باب «سببیت» حجت است یا از باب «طریقت»؟ یعنی: آیا اماره از طرف شارع حجت قرار داده شده تا مکلف را به واقع برساند که اگر مطابق با واقع بود، منجز باشد، و اگر مخالف با واقع شد و به خطا رفت، موجب معذوریت شود؟ اگر حجیت اماره از باب طریقت باشد، معنای آن «منجزیت» است در صورت اصابت به واقع و «معذوریت»، در صورت مخالفت با واقع. حجیت اماره در این وضعیت، حکمی وضعی خواهد بود. یا این که اماره فقط طریقی برای رسیدن به واقع نیست، بلکه خود اماره سبب حدوث مصلحت در مؤدای خود می شود، به گونه ای که در صورت مخالفت اماره با واقع، بر اساس این اماره یک حکم ظاهری از سوی شارع برای مکلف جعل می شود؟ اگر چنین باشد، حکم جعل شده تکلیفی خواهد بود. مثلاً: خبر واحدی می گوید: در زمان غیبت، نماز جمعه واجب است. اکنون اگر در واقع نماز جمعه در زمان غیبت حرام باشد، بنا بر قول به حجیت اماره از باب سببیت، یک حکم ظاهری به عنوان وجوب نماز جمعه از سوی شارع جعل می شود. ولی بنا بر قول به حجیت اماره از باب طریقت، مکلف تنها معذور است و حکم واقع به حال خود باقی است. مرحوم مظفر رحمه الله می گوید: حق این است که اماره از باب طریقت حجت است. زیرا طبیعت اماره این است که طریق محض به سوی مؤدای خود باشد، چرا که لسان اماره، کشف و حکایت از واقع است و عقلاً نیز اماره را معتبر می دانند و بر اساس آن عمل می کنند چون کشف از واقع می کنند. (۱) برخی نیز معتقدند که اماره از باب سببیت حجت است. ولی شیخ انصاری رحمه الله راه سومی را انتخاب کرده است که به «مصلحت سلوکیه» شهرت دارد. به عنوان «اماره» رجوع شود.

فـرق بین سببیت و طریقت در اماره: ۱. بنا بر سببیت، مصلحت در متابعت اماره و ترتیب اثر بر آن است و همین مصلحت، موجب جعل حکم نفسی بر طبق مؤدای اماره می شود. ولی بنا بر طریقت، مصلحت، تنها در ادارک واقع است. ۲. بنا بر سببیت، حکم تکلیفی نفسی بر طبق مؤدای اماره جعل می شود. ولی بنا بر طریقت، حکم جعل شده

ص: ۲۷۰

وضعی خواهد بود. ۳. بنا بر سببیت، حکم واقعی از فعلیت ساقط می شود؛ خواه اماره مطابق با واقع باشد؛ خواه مخالف با واقع باشد. زیرا اگر با وجود اماره، حکم واقعی نیز بر فعلیت خود باقی بماند، موجب اجتماع مثلین یا ضدین می شود. ولی بنا بر طریقت، اگر اماره مطابق با واقع باشد، واقع تنجز پیدا می کند، ولی اگر مخالف با واقع باشد، حکم واقع از فعلیت ساقط می شود و مکلف معذور است. ۴. بنا بر سببیت، اگر مکلف بر طبق اماره عمل نکند، عصیان کرده است؛ چه اماره مطابق با واقع باشد و چه مخالف با واقع باشد. زیرا مکلف با حکم ظاهری مخالفت کرده است. ولی بنا بر طریقت، اگر اماره مطابق با واقع باشد، عمل نکردن مکلف بر طبق آن عصیان است و اگر اماره مطابق با واقع نباشد، مکلف متجزی است. به عنوان «تجزی» رجوع شود. ۵. در برخی موارد، قول به سببیت موجب حصول اجزاء می شود که در همان موارد، قول به طریقت، موجب عدم اجزاء می شود. مثلاً اگر عادل خبر داد که سوره جزء نماز نیست و مکلف هم نماز را بدون سوره خواند، سپس معلوم شد که سوره جزء نماز است، بنا بر قول به سببیت، این نماز صحیح است و بنا بر قول به طریقت، این نماز باطل است. (۱) به عنوان «اجزاء» رجوع شود.

سبر و تقسیم

(۲)

قائلین به قیاس معتقدند که یکی از راه های علم پیدا کردن به علت، «سبر» و «تقسیم» است. سبر و تقسیم یعنی این که اوصاف موجود در اصل را که احتمال می دهیم علت حکم باشند جمع کرده و یکی یکی مورد آزمایش قرار دهیم؛ سپس هر کدام از آن اوصاف که صلاحیت علت بودن را ندارد خارج کرده تا صفتی بماند که صلاحیت علت بودن دارد. مثلاً برای حرمت ربا در ذرت، آن را به گندم قیاس می کنند. اکنون اوصافی که صلاحیت علت بودن در گندم را دارند مورد بررسی قرار می دهیم. علت حرمت ربا در گندم، یا غذا بودن آن است، یا طعم آن است و یا این که چون از اجناس وزن کردنی است. غذا بودن و طعم، صلاحیت علت بودن را ندارند، پس چون گندم از اجناس وزن

ص: ۲۷۱

۱- (۱). اصطلاحات الاصول: ۱۳۹.

۲- (۲). الوافیة: ۲۳۹؛ اصول الفقه خضری: ۳۲۶.

کردنی است، ربا در آن حرام است. ذرت نیز از اجناس وزن کردنی است. پس ربا در آن حرام است. به عنوان «تنقیح مناط» رجوع شود.

سد ذرایع و فتح ذرایع

«سد» یعنی جلوگیری و بستن و مانع شدن، و «فتح» یعنی گشودن و باز کردن. «ذرایع» جمع ذریعه و در لغت به معنای وسیله و واسطه رسیدن به چیزی است. در اصطلاح، تعریف های مختلفی ارائه شده است. برخی گفته اند: «ذریعه» یعنی توصل به چیزی که مصلحت است برای رسیدن به مفسده. (۱) تعریف دیگری به همین مضمون ارائه شده است که: ذریعه چیزی است که توسط آن رسیدن به شیء ممنوعی که مشتمل بر مفسده است حاصل می شود. (۲) ولی الاصول العامه می گوید: بهتر است در تعریف ذریعه بگوییم: وسیله ای است که منجر به احکام پنج گانه می شود. (۳) «ابن قیم» ذرایع را چهار قسم می داند: ۱. وسایلی که وضع شده اند برای منجر شدن به مفسده. مانند شراب خوردن که منجر به مستی می شود. ۲. وسایلی که برای امور مباح وضع شده اند، ولی شخص با انجام دادن آن قصد توصل به مفسده را دارد. مانند بیع به قصد ربا. ۳. وسایلی که برای امور مباح وضع شده اند و شخص هم قصد توصل به مفسده را ندارد، ولی معمولاً این وسایل منجر به مفسده می شوند و مفسده آنها نیز بر مصلحتشان رجحان دارد. مانند ناسزا گفتن به بتها که موجب تحریک مشرکین و ناسزا گفتن به خداوند می شود. ۴. وسایلی که برای امور مباح وضع شده اند و گاهی منجر به مفسده می شوند ولی مصلحت آنها رجحان دارد. مانند گفتن حق نزد حاکم ستمگر.

— حکم ذریعه: ابن قیم و گروهی دیگر از اهل تسنن، غیر از قسم چهارم، بقیه اقسام ذریعه را حرام و مالکی ها و حنبلی ها، تنها قسم دوم را حرام می دانند. (۴)

ص: ۲۷۲

۱- (۱). التوسل بما هو مصحله الی مفسده. الموافقات: ۴/۱۴۴.

۲- (۲). ما يتوصل به الی شیء ممنوع مشتمل علی مفسده. الاصول العامه: ۴۰۷؛ نقل از المدخل للفقہ الاسلامی: ۲۶۶.

۳- (۳). همان: ۴۰۸.

۴- (۴). ما يتوصل به الی شیء ممنوع مشتمل علی مفسده. الاصول العامه: ۴۰۷؛ نقل از المدخل للفقہ الاسلامی: ۴۰۹.

-ادله قائلین به ذریعه: ۱. آیات و روایات: «ابن قیم» به آیات و روایاتی استناد کرده است که به نظر او حکم وسایل (مقدمات) و احکامی که وسایل (مقدمات) منجر به آنها می شوند واحد است. از جمله آیه شریفه ۱۰۸ سوره انعام. خداوند می فرماید: وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ؛ به بت ها ناسزا نگویند مبادا مشرکان نیز از روی نادانی به خداوند ناسزا گویند. طرفداران ذرایع معتقدند که چون ناسزا گفتن به خداوند حرام است، ناسزا گفتن به بت ها نیز حرام است. به عبارت دیگر: مقدمه حرام، حرام است.

۲. ادعای ملازمه بین وجوب و حرمت چیزی و وجوب و حرمت مقدمه آن است. می گویند: اگر خداوند چیزی را حرام کند، حتماً وسایل و طرقی را نیز که منجر به آن حرام می شوند حرام می کند. و الا اگر چیزی را حرام کند، ولی راه ها و وسایل منجر به حرام را حرام نکند، نقض غرض کرده و موجب اغراء به باطل شده است که البته حکمت و علم خداوند چنین چیزی را اقتضا نمی کند. در جواب استدلال به آیات و روایات می توان گفت: اولاً: از کجا می گویند که در این آیه شریفه و سایر آیات مورد استناد، حرمت گیری است؟ اگر هم شک داشته باشیم در نفسی یا گیری بودن حرمت، مقتضای اطلاق، نفسی بودن است. زیرا حرمت گیری، نیاز به بیان زاید دارد و چون بیان زاید وجود ندارد و خداوند نیز در مقام بیان است، پس حرمت نفسی است. ثانیاً: ما قبول داریم که گاهی شارع نسبت به برخی از ملاک های احکام مورد توجه خود، به خاطر فوت نشدن آنها در هر شرایطی، احتیاط کرده و برخی وسایل و راه های منجر به آن احکام را واجب یا حرام کرده است تا در نتیجه غرض شارع محقق شود؛ ولی از این مطلب نمی توان یک قاعده عمومی استنباط کرد و در همه موارد آن را جاری کرد. در جواب ملازمه نیز می توان گفت: اولاً: این گونه نیست که هر کجا چیزی دارای مفسده بود و شارع آن را حرام کرد، در وسایل آن نیز مفسده باشد و موجب حکم به حرمت آن وسایل شود. ثانیاً: ملازمه بین وجوب یا حرمت چیزی و وجوب یا حرمت مقدمات و اسباب و وسایل آن، حکمی است عقلی و احکام عقلی صرف، همیشه منجر به حکم شرعی نمی شوند. (۱)

ص: ۲۷۳

-نظر شیعه: در کتب اصولی شیعه، این مسئله در بحث مقدمه واجب مورد نقد و بررسی قرار می گیرد. آن جا بحث می شود که آیا مقدمه واجب، واجب است؟ و آیا مقدمه حرام، حرام است؟ مرحوم حکیم رحمه الله می گوید: اکثر اصولیین شیعه، فی الجمله قائل به اعتبار مقدمه هستند، ولی بعضی از محققین متأخر، مخالف این اکثر هستند. (۱) مرحوم مظفر رحمه الله در بحث مقدمه واجب می گوید: اقوال در وجوب شرعی مقدمه فراوان است. ایشان سپس ده قول را در وجوب و عدم وجوب شرعی مقدمه ذکر می کند و می گوید: ما گفتیم که حق در مسئله، عدم وجوب است مطلقاً. زیرا با فرض حکم عقل به لزوم مقدمه، به گونه ای که داعی مکلف بر انجام دادن آن شود، دیگر مجالی برای امر مولوی شرعی باقی نمی ماند، بلکه امر مولوی شارع با وجود حکم عقل، تحصیل حاصل و محال است. اولین کسی که به این مطلب آگاهی داد محقق اصفهانی رحمه الله بود. مرحوم خوبی و مرحوم حکیم رحمه الله نیز همین قول را تقویت و اختیار کرده اند. (۲) به عنوان «مقدمه واجب» رجوع شود.

سنت

(۳)

«سنت» در لغت، طریق، روش و یا دوام است. (۴) «شوکانی» اقوال مختلف را در معنای سنت جمع آوری کرده است. (۵) و در اصطلاح، سنت بر چند معنی اطلاق می شود: ۱. سنت، یعنی هر حکمی که مستند به اصول شریعت باشد، در مقابل بدعت. ۲. سنت به معنای فرض و واجب در مقابل مستحب. ۳. آن چه که

ص: ۲۷۴

۱- (۱). الاصول العامه: ۴۱۵.

۲- (۲). اصول الفقه مظفر: ۲۶۱/۱.

۳- (۳). همان: ۶۱/۲؛ الذریعه: ۵۷۰/۲؛ العده: ۵۶۵/۲؛ مبادی الوصول: ۲۳۶؛ معارج الاصول: ۱۱۷ و ۱۳۷؛ تمهید القواعد: ۲۳۶؛ القوانین: ۴۰۹؛ الفصول: ۲۶۶ و ۳۱۳؛ الاصول العامه: ۱۲۱؛ دایره المعارف الاسلامیه: ۱۸۵/۳؛ مبادی اصول الفقه: ۲۳؛ الاحکام ابــــن حزم: ۹۵/۱؛ المستصفی: ۱۵۲/۱؛ اصول الفقه خضری: ۲۱۴؛ الاحکام آمدی: ۱۴۵/۱؛ ارشاد الفحول: ۳۳؛ المحصول: ۵۰۱/۱.

۴- (۴). عبارت ها در بیان معنای لغوی سنت مختلف است. «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم» می گوید: تحقیق این است که اصل واحد در این ماده عبارت است از جریان امری منضبط در ظهور صفتی، یا عملی و یا قولی. التحقیق: ۶-۵/۲۳۷؛ لسان العرب، مصباح المنیر، مفردات راغب ماده «سنن».

۵- (۵). ارشاد الفحول: ۳۳.

پیامبر صلی الله علیه و آله بر انجام دادن آن مواظبت می کردند و ترک آن چه ایشان بدون عذر ترک می کردند. اهل تسنن، قول، فعل و تقریر پیامبر صلی الله علیه و آله را سنت می دانند. (۱) فقها و اصولیین شیعه، سنت را عبارت از قول، فعل و تقریر همه معصومین علیهم السلام می دانند. به عقیده شیعیان، همه معصومین مصدر تشریح هستند.

- حجیت سنت: هیچ کس در حجیت سنت شکی ندارد و برخی آن را از ضروریات دین دانسته اند. حق هم همین است. زیرا اگر سنت حجیت نباشد، عمل به قرآن نیز ممکن نخواهد بود و شاید یک حکم از احکام اسلامی را نیز نتوان با تمام شرایط، خصوصیات و جزئیات، بدون کمک سنت از قرآن استنباط نمود، چرا که قرآن در مقام بیان اصل تشریح است و عموماً و اطلاقات و مجملات فراوانی در قرآن وارد شده که تخصیص و تقييد و تبیین آنها به وسیله سنت صورت گرفته است. مثلاً خداوند نماز را واجب کرده است، ولی کیفیت نماز و شرایط آن در قرآن بیان نشده است. هر چند حجیت سنت روشن تر از آن است که دلیل بر آن اقامه شود، ولی در عین حال، به کتاب، سنت، اجماع و عقل برای حجیت سنت استناد شده است. در این میان، مهم ترین دلیل بر حجیت سنت، کتاب و عقل است.

- کتاب: آیات متعددی در قرآن وارد شده که مردم را به پیامبر صلی الله علیه و آله ارجاع می دهند و به مردم امر می کنند که طبق سنت پیامبر صلی الله علیه و آله عمل نمایند. برخی از این آیات عبارتند از: ۱. وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ. النحل/۴۴. و ما قرآن را بر تو نازل کردیم تا آن چه به سوی مردم نازل شده است، برای آنها تبیین کنی. ۲. أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ. النساء/۵۸. اطاعت کنید خدا را و اطاعت کنید پیامبر خدا را. ۳. وَ مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا. الحشر/۷. آن چه را رسول خدا برای شما آورده بگیریید و اجرا کنید، و از آن چه نهی کرده خود داری کنید. ۴. وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا - وَحْيٌ يُوحى. النجم/۳ و ۴. و هرگز از روی هوای نفس سخن نمی گوید. آن چه آورده چیزی جز وحی نیست که به او وحی شده است. (۲)

ص: ۲۷۵

۱- (۱). گروهی از اهل تسنن، سنت اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله را نیز معتبر می دانند.
۲- (۲). آیات مورد اشاره، بر عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله و لزوم متابعت و پیروی از ایشان دلالت می کنند. برخی آیات نیز بر عصمت و حجیت و اعتبار سنت اهل بیت علیهم السلام دلالت می کنند. مهم ترین آیات مورد استناد عبارتند از: ۱. إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً. الاحزاب/۳۳. ۲. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ. النساء/۵۹.

-دلیل عقل: توضیح: مقصود از دلیل عقل، همان دلیلی است که بر معصوم بودن و امتناع صدور گناه، غفلت، خطا و فراموشی از پیامبر صلی الله علیه و آله دلالت می کند. قطع به این که گفتار، رفتار و تقریر پیامبر صلی الله علیه و آله تشریح است، متوقف بر معصوم بودن ایشان است. پس چون قطع به معصوم بودن آن حضرت صلی الله علیه و آله داریم، تمام تصرّفات قولی، فعلی و اقرار ایشان، موافق شریعت خواهد بود و این یعنی حجیت سنت. شکی نیست که از نظر عقل، انکار عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله مساوی با انکار نبوت است، زیرا اگر صدور گناه یا خطا در تبلیغ دین از پیامبر صلی الله علیه و آله ممکن باشد، یا ایشان مرتکب فراموشی و غفلت شود، دیگر بر گفتار و رفتار آن حضرت به عنوان احکام دینی نازل شده از سوی خداوند نمی توان اعتماد کرد، زیرا در هر کلام یا رفتاری، احتمال خطا، فراموشی و غفلت وجود خواهد داشت. (۱)

-راه های دست یابی به سنت کدامند؟ در مورد کسی که در زمان حضور معصوم علیه السلام حاضر است بحثی نیست. زیرا چنین شخصی امکان مراجعه مستقیم به معصوم علیه السلام و اخذ احکام شرعی از ایشان را بدون واسطه دارد. اما در این زمان که مردم از نعمت حضور معصوم علیه السلام محرومند، لازم است راه های دست یابی به سنت بررسی شود. بعضی از مباحث مربوط به راه های مثبت سنت و برخی مربوط به چگونگی استفاده از سنت و نسبت سنت به قرآن.

-راه های دست یابی به سنت دو قسم اند: ۱. راه های قطعی: مهم ترین راه های قطعی عبارتند از: الف) خبر متواتر. به عنوان «خبر» رجوع شود. ب) خبر محفوف به قرینه ای باشد که سبب قطع به صدور آن خبر می شود. ج) اجماع کاشف از رأی معصوم علیه السلام. به عنوان «اجماع» رجوع شود. د) بنای عقلا در صورتی که کاشف از رأی معصوم علیه السلام باشد. ر) سیره متشرّعه که کاشف از وجود آن سیره در زمان معصوم علیه السلام باشد. س) ارتکاز متشرّعه. توضیح هر کدام را در عنوان مربوط پیگیری نمایید. ۲. راه های غیر قطعی: راه هایی را گویند که به صورت ناقص کاشف از سنت باشند. مانند خبر واحد

ص: ۲۷۶

که به صورت ناقص کاشف از سنت است، ولی دلیل قطعی بر اعتبار آن وجود دارد. و مانند شهرت و حجیت مطلق ظنّ که دلیل قطعی بر حجیت آنها نداریم.

- کیفیت استفاده از سنت: گفته شد که سنت یعنی قول، فعل و تقریر معصوم علیه السلام. سنت وقتی حجّت است که اولاً: معصوم علیه السلام در مقام تشریح باشد. ثانیاً: ما نیز بدانیم معصوم علیه السلام در مقام تشریح این کلام را فرموده یا این عمل را انجام داده. بنابراین، اگر کلام یا عمل معصوم علیه السلام از امور طبیعی باشد که هر انسانی آن را انجام می دهد مانند غذا خوردن و آب نوشیدن و خواب و...؛ یا از اموری باشد که ناشی از تجربه و مربوط به امور دنیایی است مانند تجارت و زراعت و مسایل مربوط به چگونگی جنگیدن به حسب شرایط موجود و مقتضیات زمانی و مکانی، این گونه افعال و کردار، تشریح نخواهند بود و متابعت از آنها لازم و ضروری نیست. پس وقتی سنت معصوم علیه السلام حجّت و متابعت از آن لازم است که گفتار یا کرداری به صورت تبلیغ حکم الهی از معصوم علیه السلام صادر شود. این قسم از سنت را «سنت احکامی» می گویند در مقابل دو قسم قبلی که به عنوان «سیره» نقل شده است. سنت اصطلاحی از سه حال خارج نیست. ۱. بدانیم به صورت تشریح و بیان حکم الهی است. در این صورت همه قبول دارند که سنت حجّت است و متابعت از آن بر همگان لازم است. ۲. بدانیم که این کلام یا فعل معصوم علیه السلام جنبه تشریح ندارد یا آن عمل از مختصات پیامبر صلی الله علیه و آله است مانند جواز بیش از چهار همسر دائم. ۳. گفتار یا کردار یا سکوتی را از معصوم علیه السلام ببینیم، ولی ندانیم که آیا از قسم تشریحی بوده یا از مختصات معصوم علیه السلام و یا از امور غیر تشریحی؟ در این موارد اختلاف است. بعضی قول به لزوم متابعت را اختیار کرده اند. گروه دیگری گفته اند متابعت لازم نیست و از این سنت، فقط مباح بودن فعل یا ترک استفاده می شود. و برخی دیگر نیز توقف کرده اند. به عنوان «دلیل» رجوع شود.

- دلالت سنت: دلالت قول، فعل و تقریر معصوم علیه السلام بر احکام شرعی چگونه است؟ به عنوان «دلیل» رجوع شود.

- انواع سنت نسبت به قرآن: سنت معصومین علیهم السلام یا تأکید اموری است که در قرآن ذکر شده، مانند احادیث حاوی امر به اصل نماز و زکات و حج و... یا این که

در مقام شرح و توضیح و بیان شرایط و خصوصیات امور کلی ذکر شده در قرآن است، مانند احادیث حاوی اجزا و شرایط نماز، احکام و جزئیات مناسک حج و... و یا این که سنت، احکام جدیدی را تأسیس می کند که ما آن احکام را در قرآن نمی یابیم، مانند حرمت پوشیدن حریر برای مردان در نماز و حرمت ازدواج با عمه همسر، بدون اجازه همسر.

-تخصیص و نسخ قرآن با سنت: در جواز تخصیص و نسخ احکام قرآن به وسیله خبر متواتر اختلافی نیست. ولی در جواز تخصیص و نسخ احکام قرآن با خبر واحد، بین شیعه و گروه هایی از اهل تسنن اختلاف است. اصولیین امامیه معتقدند که خبر واحد، فی الجمله می تواند مخصّص و ناسخ احکام قرآن باشد. موارد فراوانی وجود دارد که عموم یا اطلاق آیه ای از قرآن به وسیله سنت تخصیص خورده یا مقید شده است. به عنوان «نسخ» و «مخصّص» رجوع شود.

سیره

اشاره

«سیره» به معنای روش، طریقه، هیئت، حالت، عرف و عادت است. به عبارت دیگر: سیره، یعنی چیزی که برخاسته از فطرت و عقل سلیم بوده و در میان مردم رواج پیدا کرده و مورد قبول عموم قرار گرفته است. به عنوان «عرف» رجوع شود.

سیره عقلا

«سیره عقلا» یعنی بنای عقلا بر روشی معین در امری از امور، به گونه ای که اگر کسی از آن روش تخطی نمود، در معرض نقد و ملامت قرار گیرد. منشأ آن روش و منش نیز باید فطرت انسانی باشد. به عنوان «بنای عقلا»، «سیره» و «عرف» رجوع شود.

سیره متشرّعه

«سیره متشرّعه» یعنی عادت و روش اهل شرع در انجام دادن یا ترک کردن کاری. هرگاه سیره متشرّعه کشف از رضایت شارع از طریق قول، فعل، یا تقریر کند، حجّت خواهد بود. به عنوان «دلالت» رجوع شود.

«شبهه» یعنی اشتباه درست به نادرست. شبهه اقسام مختلفی دارد از جمله: ۱. شبهه بدویه. ۲. شبهه تحریمیه. ۳. شبهه حکمیه. ۴. شبهه محصوره. ۵. شبهه غیر محصوره. ۶. شبهه مصداقیه. ۷. شبهه مفهومیه. ۸. شبهه مقرون به علم اجمالی. ۹. شبهه موضوعیه. ۱۰. شبهه وجوبیه. توضیح هر کدام را در عنوان مربوط و «اصل احتیاط» بیاید.

شبهه ابن قبه

آیا از نظر عقل امکان دارد که شارع مقدّس ما را ملزم به متابعت از ظنّ بنماید؟ «ابن قبه» برخلاف سایر اصولیین معتقد است که چنین چیزی محال است زیرا اولاً: اگر تعیّد به ظنّ در اخبار از پیامبر صلی الله علیه و آله جایز باشد، باید در اخبار از خداوند نیز جایز باشد. چون به اجماع ثابت شده که عمل به ظنّ در مورد اخبار از خداوند جایز نیست، در مورد پیامبر صلی الله علیه و آله نیز جایز نیست. به عبارت دیگر: وقتی در اصول دین تعیّد به ظنّ ممکن نیست، در فروع دین نیز ممکن نخواهد بود. ثانیاً: عمل به دلایل ظنی چه بسا منجر به وقوع در حرام و یا حرام دانستن آن چیزی می شود که در واقع حلال است. مرحوم شیخ انصاری رحمه الله در ابتدای مبحث «ظنّ» کتاب الرّسائل این شبهه و جواب آن را بیان کرده است.

شبهه بدوی

«شبهه بدوی» یعنی شبهه ابتدایی و آن شبهه ای است که مقرون به علم اجمالی نبوده و یک طرف آن غیر الزامی باشد. مانند دوران امر بین وجوب و عدم وجوب؛ و یا دوران امر بین حرمت و عدم حرمت؛ یا دوران امر بین وجوب، حرمت و اباحه یا استحباب یا کراهت. هم چنین مانند دوران امر بین نجاست و طهارت.

- اقسام شبهه بدوی: ۱. شبهه بدوی وجوبی حکمی. مانند شک در این که آیا موقع دیدن ماه، خواندن دعا واجب است یا خبر؟ ۲. شبهه بدوی وجوبی موضوعی. مانند این که شخص می داند استطاعت مالی شرط وجوب حج است، اما تردید دارد که مستطیع است یا خیر؟ ۳. شبهه بدوی تحریمی حکمی. مانند شک در حرام بودن استعمال

دخانیات. ۴. شبهه بدوی تحریمی موضوعی. مانند این که می دانم شراب حرام است، اما تردید دارم در شراب بودن مایعی که در درون این ظرف معین قرار دارد. ۵. شبهه بدوی حکمی در اقل و اکثر. مانند شک در وجوب خواندن سوره در نماز. ۶. شبهه بدوی موضوعی در اقل و اکثر. مانند این که مکلف می داند قیام متصل به رکوع، از ارکان نماز است، اما تردید دارد قیامی که در نماز به جا آورده، به مقدار قیام واجب بوده و تکلیف از عهده او ساقط شده یا خیر؟

-در شبهه بدوی چه باید کرد؟ مشهور میان اصولیین، اجرای اصل برائت در اقسام شبهه بدوی است، اما علمای اخباری معتقدند که در شبهات بدوی وجوبی برائت جاری می شود و در شبهات بدوی تحریمی، باید احتیاط نمود.

شبهه تحریمی

شبهه ای است که متعلق شک در آن حرمت باشد. مثلاً شک داریم در حرمت استعمال دخانیات. شبهه تحریمی دو قسم است: ۱. شبهه تحریمی حکمی. مانند مثال قبل. ۲. شبهه تحریمی موضوعی. مانند این که می دانیم گوشت خوک حرام است، اما نمی دانیم این گوشت موجود، گوشت خوک است یا خیر؟

-تکلیف در شبهه تحریمی چیست؟ اصولیین معتقدند که اگر شبهه تحریمی فاقد حالت سابق (بدوی) باشد، اصل برائت جاری می شود، اما اخباریین معتقدند که در شبهات تحریمی، اصل احتیاط جاری می شود.

شبهه حکمی

«شبهه حکمی» آن است که متعلق شک، حکمی از احکام کلی شرعی باشد. مانند شک در وجوب نماز جمعه در زمان غیبت. یا شک در حرمت استعمال دخانیات، و یا شک در پاک بودن اهل کتاب که از احکام وضعی است. منشأ شک در شبهات حکمی ممکن است نبودن نص شرعی، یا اجمال نص و یا تعارض دو نص شرعی با یک دیگر باشد. شبهه حکمی دو حالت دارد: ۱. بدوی باشد. ۲. مقرون به علم اجمالی باشد. وظیفه در هر کدام متفاوت است.

شبهات مقرون به علم اجمالی از دو حال خارج نیستند: ۱. اطراف شبهه محدود و محصور است که آن را «شبهه محصور» گویند. مانند این که می دانم یکی از دو لباسی که متعلق به من است نجس شده، اما نمی دانم آن لباس نجس، کدام یک از آنها است. ۲. اطراف شبهه غیر محصور است که آن را «شبهه غیر محصور» می نامند. مثلاً در شهر صدها قصاب مشغول فعالیت هستند که مکلف با بعضی از آنها هیچ گاه معامله نکرده و نمی کند. در چنین حالتی مکلف به صورت اجمالی می داند که یکی از قصاب های شهر مسایل شرعی ذبح را رعایت نمی کند. اما نمی داند آن شخص کدام یک از این قصاب هاست تا فقط با او معامله نکند.

- ملا-ک محصوره و غیر محصوره بودن چیست؟ جمعی از علما ملا-ک هایی را بیان کرده اند از جمله: ۱. نظر عرف ملا-ک است. ۲. تشخیص عقلاً ملاک است. ۳. کثرت و فراوانی عدد ملاک است. مثلاً اگر عدد اطراف شبهه به هزار برسد، شبهه غیر محصور خواهد بود و کمتر از آن را باید شبهه محصور به حساب آورد. ۴. اگر بعضی از اطراف علم محل ابتلائی مکلف نباشد، شبهه غیر محصور است. اما اگر تمام افراد محل ابتلا باشند، شبهه محصور خواهد بود هر چند تعداد افراد هم فراوان باشد.

شبهه کعبی

(۱)

«کعبی» یکی از علمای معتزله است. وی معتقد است که افعال اختیاری بندگان از دو حال خارج نیست؛ یا حرام است؛ یا واجب. پس فعل اختیاری مستحب، مکروه و مباح قابل تصور نیست. خلاصه عقیده او چنین است: مکلف از دو حال خارج نیست: ۱. کار حرام انجام دهد. ۲. حرام را ترک نماید. ترک کردن حرام، حتماً باید در قالب و به واسطه انجام دادن یک عمل اختیاری باشد، زیرا انسان همیشه در حال انجام دادن یک فعل است. این عمل اختیاری که انسان انجام می دهد، مقدمه است برای ترک کردن فعل حرام و چون ترک کردن حرام منحصر است در انجام دادن فعل غیر حرام، پس فعل او

ص: ۲۸۱

واجب است. از این شبهه جواب داده شده است که: ترک حرام، همیشه ناشی از وجود ضد آن نیست، بلکه ممکن است ناشی از عدم اراده و انگیزه باشد. به عبارت دیگر: مقتضی برای انجام دادن حرام وجود ندارد. گاهی هم ممکن است عدم ارتکاب فعل حرام، ناشی از وجود مقتضی برای انجام دادن فعل ضد حرام باشد.

شبهه محصور

به شبهه ای گویند که اطراف آن محصور و محدود باشد. به عنوان «شبهه غیر محصور» رجوع شود.

شبهه مصداقی

«شبهه مصداقی» جایی است که منشأ شک، اشتباه امور خارجی باشد اما مفهوم روشن است. مثلاً می دانم موسیقی غنایی حرام است، اما تردید دارم در حرام بودن این موسیقی که در حال پخش است.

شبهه مفهومی

«شبهه مفهومی» وقتی است که مفهوم مجمل و مبهم باشد. مثل این که غنا از سوی شارع حرام دانسته شده اما مفهوم غنا روشن نباشد و ندانیم کدام موسیقی غنا گفته می شود.

شبهه مقرون به علم اجمالی

گاهی شک و تردید در وجوب و عدم وجوب؛ یا حرمت و عدم حرمت چیزی است. این صورت را «شبهه بدوی» گویند. اما ممکن است انسان به صورت اجمال علم داشته باشد که چیزی واجب یا حرام است ولی به صورت مشخص و معین نمی داند که آن واجب یا حرام کدام است. این قسم را «شبهه مقرون به علم اجمالی» می گویند زیرا از طرفی اجمالاً می داند که تکلیفی متوجه او شده است و از طرف دیگر، تفصیلاً نمی داند متعلق تکلیف کدام طرف است. مثلاً می داند که در روز جمعه، یک نماز بر او واجب است اما نمی داند آن واجب، نماز ظهر است یا نماز جمعه؟ یا می داند نوشیدن مایع

موجود در یکی از دو لیوانی که پیش روی اوست حرام است اما به صورت مشخص نمی داند آن مایع حرام کدام یکی است؟

شبهه موضوعی

«شبهه موضوعی» در جایی است که مفهوم روشن است، اما مصداق خارجی آن مورد تردید می باشد. به عبارت دیگر: اشتباه امور خارجی باعث تردید در تطبیق حکم بر موضوع گردیده است. مثلاً مفهوم غنا روشن است، اما شک و تردید در خصوص این موسیقی است که در حال پخش باشد، نمی دانم از مصداق غنا و حرام است یا خیر؟ اصولیین، در شبهات موضوعی قائل به اجرای اصل برائت هستند. اما اخباریین معتقدند که در شبهات موضوعی تحریمی باید احتیاط کرد.

شبهه وجوبی

«شبهه وجوبی» هنگامی است که شک و تردید در وجوب چیزی باشد. مثلاً نمی دانم هنگام دیدن ماه، خواندن دعا واجب است یا خیر؟

شرایط جعل و مجعول

(۱)

مقصود از «شرایط جعل»، ملاک های مقتضی برای جعل حکم است. مانند مصلحت، مفسده، شوق، اراده و کراهت. شرایط جعل از امور تکوینی هستند و به همین علت قابل جعل و اعتبار نیستند. اما «شرایط مجعول» عبارتند از هر آن چیزی که در تحقق فعلیت یافتن حکم مؤثر باشند. مانند بلوغ، عقل و استطاعت که شرط فعلیت یافتن وجوب حج هستند.

شرط

اشاره

«شرط» عبارت از آن چیزی است که با نبودنش، مشروط نخواهد بود، اما با بودنش، لزوماً مشروط وجود نخواهد داشت. به عبارت دیگر: وجود مشروط متوقف بر وجود و

ص: ۲۸۳

تحقق شرط است، اما وجود شرط همیشه وجود مشروط را به دنبال نخواهد داشت؛ برخلاف علت که وجودش مستلزم وجود معلول و عدم آن، مستلزم عدم معلول است. شرط بر سه قسم است: ۱. عقلی. مانند زنده بودن که شرط علم است. ۲. شرعی. مانند طهارت که شرط نماز است. ۳. لغوی. مانند جمله «اگر زید آمد، او را کرام کن».

شرط اتّصاف

(۱)

هرگاه چیزی در متّصف شدن فعل به ملاک و مصلحت دخالت داشته باشد، آن را «شرط اتّصاف» گویند. مثلاً مصرف دارو برای مریض مفید است و مصلحت دارد. پس شرط متّصف شدن دارو به مصلحت برای این شخص، مریض بودن اوست.

شرط ترتّب

«شرط ترتّب» عبارت از شرطی است که منفعت و سودمندی ملاک و مصلحت بر آن متوقّف باشد. مثلاً دارو نسبت به مریض داری مصلحت و منفعت است، اما گاهی ممکن است این مفید بودن مشروط به مصرف دارو به شکل خاص باشد که اگر آن شرط (مصرف به شکل خاص) رعایت نشود، چه بسا آن مصلحت و منفعت حاصل نشود. این مصرف به شکل خاص را «شرط ترتّب» یعنی ترتّب مصلحت و منفعت دارو برای بیمار می نامند.

شرط متقدّم، متأخّر و مقارن

(۲)

قیود و مقدّمات و وجوب (حکم) و واجب (متعلّق حکم) بر سه قسم اند: ۱. متقدّم که آنها را «شرط متقدّم» می نامند و عبارتند از شرایط و قیودی که باید قبل از تحقق حکم یا متعلّق آن موجود باشند. مثلاً استطاعت، شرط متقدّم حکم (وجوب حج). و طهارت های سه گانه، شرط متقدّم متعلّق حکم (نماز) هستند. ۲. مقارن. شروط و قیود مقارن آن اموری هستند که از حیث زمان، با حکم و متعلّق حکم متحد باشند. مانند زوال خورشید که شرط مقارن وجوب نماز ظهر است؛ و رو به قبله بودن و طهارت داشتن و پوشیده بودن

ص: ۲۸۴

۱- (۱). همان: ۲/۲۱۰.

۲- (۲). المعجم الاصولی: ۲/۲۱۳.

بخش هایی از بدن که شرط مقارن واجب (نماز ظهر) به شمار می روند. ۳. متأخر. «شرط متأخر»، هر قید و شرطی است که از حیث زمان، متأخر از حکم یا متعلق آن باشد. مثلاً در عقد فضولی، بنابراین که اجازه بعدی مالک را کشف بدانیم، این اجازه بعدی، باعث نفوذ عقد و ترتیب آثار بر آن، از زمان وقوع عقد می گردد. اما شرط متأخر راجع به متعلق حکم، مانند غسل زن مستحاضه بعد از اذان مغرب که شرط صحت روزه آن روز است.

شرع

«شرع» در لغت یعنی انشای طریق واضح و روشن، مادّی باشد یا معنوی و در اصطلاح یعنی انشای برنامه و طریق واضح و روشن برای امور معنوی و برنامه زندگی. به عبارت دیگر: شرع، یعنی دین که همان طریق واضح در امور معنوی و مادّی انسان است و از جانب خداوند آمده. خداوند می فرماید: شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا. الشُّورَى/ ۱۳. آیینی را برای شما انشا کرد که به نوح علیه السلام توصیه کرد.

شک

اشاره

«شک» در لغت، مقابل علم است و در اصطلاح عبارت از این است که دو یا چند احتمال مساوی نسبت به حکم یا موضوعی وجود داشته باشد، به گونه ای که در ذهن، هیچ کدام از احتمالات قوی تر از دیگر احتمالات نباشد. بنابراین، شک به معنای اصطلاحی آن، در مقابل قطع و ظنّ معتبر است زیرا قطع، یعنی منتفی بودن احتمال خلاف و ظنّ، یعنی احتمال خلاف وجود دارد ولی احتمال خلاف نسبت به طرف دیگر ضعیف تر است. معنی شک، مترادف با شبهه است.

- اقسام شک: ۱. شک بدوی. ۲. شک در تحقق سبب. ۳. شک در رافع. ۴. شک در مقتضی. ۵. شک ساری. ۶. شک سببی. ۷. شک طاری. ۸. شک مسببی. ۹. شک مقرون به علم اجمالی. توضیح هر کدام را در عنوان مربوط پیگیری نمایید.

شک بین جزئیت و مانعیت

به عنوان «دوران امر بین شرطیت، جزئیت و مانعیت» رجوع شود.

شک در تحقق سبب

«شک در تحقق سبب»، یا «استصحاب سببی» وقتی است که ما شک کنیم آیا سبب محقق شده تا این که مسبب نیز محقق شود یا نه؟ اصل، عدم تحقق سبب است. مثلاً- تغییر رنگ یا بو یا طعم آب، موجب نجاست آن می شود، ولی اگر شک کنیم در تغییر رنگ یا بو یا طعم آب، اصل، عدم تغییر است. بنابراین، مسبب که نجاست آن است محقق نمی شود.

شک در تکلیف

«شک در تکلیف» یعنی شک در حکم شرعی. شک در حکم شرعی دو صورت دارد: ۱. شک در اصل جعل حکم از سوی شارع باشد که آن را «شبهه حکمی» می نامند. مانند شک در وجوب دعا هنگام دیدن ماه ۲. شک در مجعول باشد. یعنی شک در این که فلان مصداق خارجی، موضوع حکم هست یا خیر؟ مانند شک در شراب بودن مایع این لیوان.

-در مواردی که حکم شرعی مشکوک باشد وظیفه چیست؟ مشهور میان اصولیین، اجرای اصل برائت است، البته در صورتی که تکلیف یا مکلف به، حالت سابق نداشته باشد.

شک در حجیت

اگر دلیلی به ما رسید و در حجیت آن شک کردیم، مقتضای اصل چیست؟ میان علما معروف است که: شک در حجیت، قطع به عدم حجیت را به دنبال دارد. معنی این جمله چیست؟ آیا شک در حجیت با قطع به عدم حجیت قابل جمع است؟ مراد از این عبارت، عدم ترتیب اثر بر دلیل مشکوک است. یعنی همان گونه که قطع به عدم اعتبار و حجیت یک دلیل، باعث می شود که هیچ اثری بر آن مترتب نکنیم، شک در حجیت و اعتبار دلیل نیز این گونه است و نباید اثری بر آن مترتب نمود، زیرا فرض این است که می خواهیم مفاد و مؤدای دلیل مشکوک را به شارع نسبت دهیم و اسناد غیر قطعی و غیر معتبر، حرام و ممنوع است.

شک در رافع

«شک در رافع» یعنی شک در پیدا شدن چیزی که در صورت وجود، صلاحیت از بین

بردن یا تغییر حالتی را که سابق موجود بوده دارد. مانند شك در غلبه خواب برای کسی که وضو داشته است. اگر خواب بر او غلبه کرده باشد، وضوی او از بین رفته و برای نماز باید وضو بگیرد. پس غلبه خواب، رافع وضو است و مشکوک.

شك در محصل

«شك در محصل» یعنی شك در چیزی که تکلیف به واسطه آن ساقط می شود و امثال امر مولا تحقق می یابد. مثلاً شخص می داند که باید كفاره خود را به فقیر بدهد، اما تردید دارد این کسی که می خواهد به او كفاره بدهد، فقیر است تا پرداخت كفاره به او باعث امثال امر و سقوط تکلیف شود یا خیر؟

شك در مقتضی

«شك در مقتضی» به آن وضعیتی گویند که شك در بقا، ناشی از شك در استعداد و اقتضای شیء برای بقا باشد. مثلاً می دانیم شخصی که در معامله متضرر شده، خیار غبن دارد، اما شك داریم در فوری و کوتاه بودن زمان خیار و غیر فوری و طولانی بودن زمان آن.

شك در مکلف به

«شك در مکلف به» یعنی شك در امثال تکلیف بعد از این که اصل تکلیف معلوم باشد. مثلاً مکلف علم به وجوب نماز ظهر دارد، وقت نماز ظهر هم فرا رسیده است، اما مردد است که آیا نماز ظهر را به جا آورده یا خیر؟ شك در مکلف به مجرای اصل احتیاط عقلی یا شرعی است. یعنی در فرض مثال، مکلف باید نماز ظهر را به جا آورد تا مطمئن شود که به تکلیف عمل نموده است زیرا عقل حکم می کند که اشتغال یقینی، فراغ یقینی می خواهد. روایات فراوانی وارد شده که در شك در امثال تکلیف باید احتیاط نمود. به عنوان «اصل احتیاط» رجوع شود.

شك ساری

«شك ساری»، شکی است که نسبت به یقین قبلی پیدا می شود. مثلاً در روز جمعه یقین

داشتیم که خالد زنده است، اما در روز شنبه شک می کنیم که آیا روز جمعه خالد واقعاً زنده بوده است و یقین ما مطابق با واقع بوده یا نه؟ به عبارت دیگر: شکی که به عقب برگردد و یقین سابق را متزلزل کند، «شک ساری» نام دارد.

شک سببی

هر گاه جریان استصحاب در موردی، موجب از بین رفتن شک در استصحاب دیگری شود، استصحاب در مورد اول را «سببی» و در مورد دوم را «مسببی» نامند، و شک در استصحاب اول را «شک سببی» و شک در استصحاب دوم را «شک مسببی» نامند. (۱) به عنوان «استصحاب سببی» رجوع شود. مثلاً هر گاه انسان یقین به طهارت آبی داشته باشد و سپس شک کند در نجس شدن آن آب، پاک بودن آن را استصحاب کرده و آثار آب پاک را بر آن مترتب می کند. اکنون اگر با این آب، لباس نجسی را آب کشید، دو استصحاب موجود است. ۱. استصحاب طهارت آب. ۲. استصحاب بقای نجاست لباس. ولی با اجرای استصحاب در آب مشکوک (استصحاب سببی) نوبت به اجرای استصحاب نجاست لباس (استصحاب مسببی) نمی رسد، زیرا موضوع استصحاب دوم، یعنی شک در نجاست لباس، با اجرای استصحاب اول که موجب حکم شرعی به طهارت آب شده بود، منتفی می شود.

شک طاری

شک در بقای موضوع یا حکم را بعد از علم به آن موضوع یا حکم، «شک طاری» گویند. مثلاً قبلاً نفقه پدر بر فرزند واجب بود، اکنون شک دارد که آیا با گذشت چند سال، باز هم نفقه پدر بر او واجب است یا نه؟ مثال دیگر: قبلاً این آب پاک بود، اکنون شک دارد که آیا هنوز هم این آب پاک است یا نه؟ در هر دو مثال، شک را «طاری» گویند.

شک مسببی

به عنوان «شک سببی» و «استصحاب سببی» رجوع شود.

ص: ۲۸۸

شمول احکام نسبت به جاهل

آیا احکام خداوند شامل عالم و جاهل می شود یا فقط اختصاص به کسانی دراد که علم به آن احکام دارند؟ ظاهراً علمای شیعه اتفاق نظر دارند بر این که احکام الهی شامل عالم و جاهل است. اما اهل سنت نظری غیر از این دارند و معتقدند که احکام الهی اختصاص به کسانی دارد که عالم به احکام هستند. به عنوان «تخطئه و تصویب» رجوع شود.

-دلیل علمای شیعه چیست؟ سه دلیل بر این مطلب وجود دارد: ۱. اجماع. ۲. اطلاق ادلّه احکام که هم شامل عالم می شود و هم شامل جاهل. ۳. اختصاص احکام الهی به شخص عالم، مستلزم دور است و محال. توضیح: علم به احکام الهی متوقف بر جعل (وجود) آن احکام است. اگر جعل احکام را نیز متوقف بر علم به آنها بدانیم، لازم می آید که یک چیز (علم) بر چیزی (وجود احکام) متوقف باشد که آن چیز (وجود احکام) هم متوقف بر آن دیگری (علم) باشد و این «دور» است که عقل آن را محال می داند. درست مانند این که: وجود «الف» متوقف بر وجود «ب» و وجود «ب» نیز متوقف بر وجود «الف» باشد.

شهرت

اشاره

(۱)

«شهرت» در لغت به معنی شیوع یافتن و پخش شدن و بالا رفتن است و در اصطلاح، عبارت است از شیوع یک امر میان عالمان دینی به گونه ای که به حدّ اجماع نرسد. شهرت بر سه قسم است: ۱. روایی؛ ۲. فتوایی؛ ۳. عملی.

شهرت روایی

هر گاه روایتی میان راویان زمان نزدیک به زمان معصوم علیه السلام انتشار یابد و افراد متعددی آن را نقل کنند ولی به حدّ تواتر نرسد، آن را «مشهور» گویند؛ خواه مورد عمل نیز قرار گرفته باشد، یا مورد عمل قرار نگرفته باشد. شهرت، یکی از مرجحات شمرده شده. به عنوان «تعادل و تراجیح» رجوع شود. مرحوم فاضل تونی رحمه الله حدیث مشهور را از قبیل

ص: ۲۸۹

احادیث قطعی می‌داند زیرا علما معتقدند شهرت، سبب قطع به صدور آن از معصوم علیه السلام است. (۱)

شهرت عملی

«شهرت عملی» یا «شهرت در استناد»، جایی است که فقها در مقام استنباط، به روایتی استناد کنند و آن روایت را مورد عمل قرار دهند؛ هر چند روایت ضعیف هم باشد. چنین شهرتی اگر موجب حصول اطمینان شود حجت است. شهرت عملی، ضعف سند روایت را جبران می‌کند، کما این که اعراض (روی گرداندن) فقها از یک روایت، موجب وهن و سستی آن می‌شود هر چند صحیح باشد.

شهرت فتوایی

«شهرت فتوایی» وقتی است که فتوایی بین فقها شیوع و رواج پیدا کند ولی به حدّ اجماع نرسد و مستند به دلیل مشخصی نیز نباشد. این قسم از شهرت در مباحث حجیت امارات مورد بحث است.

صحت حمل

(۲)

برای تشخیص حقیقت از مجاز، معیارهایی ذکر شده که عبارتند از: ۱. تصریح واضح؛ ۲. تبادر و عدم تبادر؛ ۳. اطراد و عدم اطراد؛ ۴. صحت حمل و عدم صحت حمل، یا صحت سلب و عدم صحت سلب. به عنوان «حقیقت و مجاز» رجوع شود. اگر لفظ در معنایی استعمال شود و در حقیقت یا مجاز بودن استعمال تردید کنیم، باید دید حمل لفظ بر معنای مشکوک صحیح است یا خیر؟ اگر صحیح بود، علامت حقیقت است و اگر صحیح نبود، علامت مجاز. مثلاً - اطلاق لفظ انسان بر یک موجود خارجی دارای دو دست، دو پا، قامتی راست و... صحیح است و حقیقت. اما اطلاق این لفظ بر یک دست کت و شلوار آویزان در ویتترین مغازه، صحیح نیست و این نشانه مجاز بودن استعمال است.

ص: ۲۹۰

۱- (۱). الوافیة: ۲۶۵.

۲- (۲). اصول الفقه مظفر: ۲۵/۱.

(۱)

«صحت» و «فساد» از امور اضافی بوده که معنی آن متناسب با مضافاً الیه هر کدام خواهد بود. «صحیح» یعنی ترتب اثر مورد انتظار از طبیعت و «فساد» یعنی عدم ترتب اثر مورد انتظار. معنای دیگری نیز برای صحت و فساد گفته شده که: «صحیح» یعنی مطابقت آن چه آورده می شود با مأموریه و «فساد» یعنی عدم مطابقت. به عبارت دیگر: صحیح یعنی مطابقت مصداق با طبیعت مأموریه. مثلاً نماز یا عقد صحیح، آن نماز و عقدی است که مطابق با مأموریه بوده و عقدی که مطابق و موافق با عقدی باشد که ملکیت نتیجه آن است.

صحیح و اعم

(۲)

موضوع له الفاظ متداول شرعی چیست؟ آیا موضوع له الفاظ عبادات و معاملات متداول شرعی، تنها قسم صحیح از عبادات و معاملات است که دارای جمیع اجزا و شرایط باشند، یا قسم فاسد از عبادات و معاملات که فاقد برخی از اجزا و شرایط هستند نیز موضوع له این الفاظ هستند؟ توضیح: گاهی انسان برای امثال امر خداوند نماز می خواند و بعد از نماز هم یقین دارد که نماز را به صورت کامل و صحیح و درست خوانده است. بنابراین، تکلیف از عهده او ساقط شده و امر خداوند را امثال نموده است، هر چند ممکن است در واقع این نماز باطل باشد. گاهی نیز انسان بعد از فارغ شدن از نماز متوجه می شود که نماز او باطل (فاسد) بوده است. در این صورت، شک نیست که باید نماز را اعاده کند. ولی گاهی انسان بعد از فراغت از نماز شک می کند که آیا نماز او صحیح بوده یا باطل؟ در این قبیل موارد، اگر سبب شک، احتمال اخلال در جزء واجبی از نماز باشد، نباید به آن اعتنا کند، زیرا شک بعد از

ص: ۲۹۱

۱- (۱). علم اصول الفقه: ۴۱۶؛ المعجم الاصولی: ۲/۲۴۷.

۲- (۲). الکفایه: ۳۴/۱؛ مطارح الانظار: ۳؛ الفصول: ۴۶؛ اصول الفقه مظفر: ۳۷/۱؛ فوائد الاصول: ۶۰/۱؛ نهایه الافکار: ۷۴/۱؛ اصول الاستنباط: ۶۱؛ المحاضرات: ۱۳۴/۱؛ حقایق الاصول: ۵۵/۱؛ تقریرات مجدّد شیرازی: ۳۱۴/۱؛ تهذیب الاصول: ۴۶/۱؛ نهایه الاصول: ۴۶؛ علم اصول الفقه: ۳۵؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۲۷/۱؛ مناهج الوصول: ۱۴۰/۱؛ حاشیه مرحوم بروجردی بر کفایه: ۶۷/۱.

فراغ است و شك بعد از فراغ مورد توجه قرار نمی گیرد. ولی اگر سبب شك این باشد که نماز گذار مثلاً در حین نماز عمداً سوره نخوانده و فکر می کرد که سوره واجب نیست ولی بعد از نماز شك کرد که آیا واقعاً سوره واجب نبوده و نماز او صحیح است، یا سوره واجب بوده و با ترك عمدی آن، نماز او باطل است؟ سؤال این است: آیا در این قبیل موارد، یک اصل لفظی وجود دارد که با تمسک به آن، حکم به صحّت نماز بدون سوره شود، یا اصل لفظی وجود ندارد و باید به اصول عملیه مانند برائت یا احتیاط رجوع نمود؟ جواب این سؤال متوقف است بر نتیجه بحث صحیح و اعم.

- دو نکته: اول: نزاع در صحیح و اعم، متوقف بر ثبوت حقیقت شرعیه نیست، زیرا این الفاظ در لسان متشرّعه به صورت حقیقت در این معانی استعمال شده اند و بدون شك، استعمال متشرّعه تابع استعمال شارع است، خواه استعمال در لسان شارع به صورت حقیقت بوده باشد، یا به صورت مجاز. پس اگر مثلاً معلوم شد که متشرّعه، این الفاظ را در خصوص قسم صحیح حقیقت می دانند، پی می بریم که در لسان شارع نیز این الفاظ حقیقت در قسم صحیح از عبادات هستند. دوّم: مقصود از عبادات و معاملات صحیح، عبادات و معاملاتی است که اجزا و شرایط آنها تمام و کامل باشد. پس صحیح، یعنی دارای تمام اجزا و شرایط. بنابراین، نزاع در این است که آیا موضوع له الفاظ عبادات و معاملات، تنها قسم دارای تمام اجزا و شرایط است، یا موضوع له این الفاظ، اعم از قسم کامل و ناقص است؟ (۱) در این مسئله سه قول هست. ۱. موضوع له الفاظ متداول شرعی، تنها قسم صحیح از عبادات است که جامع تمام اجزا و شرایط باشد. ۲. موضوع له این الفاظ اعم از صحیح و ناقص است. یعنی مثلاً موضوع له لفظ «صلاه» اعم از نماز صحیح و ناقص است. ۳. موضوع له این الفاظ، تنها آن قسمی است که دارای تمام اجزا باشد، خواه شرایط هم موجود باشند یا نباشند. مثلاً از لفظ «صلاه»، رکوع، سجده و قرائت و سایر اجزا فهمیده می شود، ولی وضو از این لفظ فهمیده نمی شود، پس شرط خارج از مسمی است. طرفداران قول

ص: ۲۹۲

اول را «صحیحی» و طرفداران قول دوم را «اعمی» گویند. بسیاری از علما قول دوم را برگزیده اند و به اصطلاح، «اعمی» هستند.

-مهم ترین دلایل طرفداران قول دوم: ۱. تبادر: یعنی آن چه با شنیدن لفظ مثلاً «صلاه» به ذهن تبادر پیدا می کند، معنای اعم از صحیح و فاسد است. ۲. عدم صحّت سلب: یعنی اگر کسی نماز می خواند و نماز او هم باطل است، نمی گویند او نماز نمی خواند، بلکه می گویند نمازی که می خواند باطل است. تبادر و عدم صحّت سلب، از نشانه های حقیقت هستند.

-قدر جامع: در این جا یک شبهه مطرح است که: چه صحیحی باشیم و چه اعمی، باید قدر جامعی تصوّر نمود که مثلاً لفظ «صلاه» به اعتبار آن قدر جامع بر تمام اقسام نماز صحیح و باطل و نماز مسافر و غریق و سایر نمازها اطلاق شود و چون صحیح و باطل مانند ضدّین هستند، پس تصوّر قدر جامع ممکن نخواهد بود. هم چنین است نسبت به «صحیحی»، که چگونه لفظ «صلاه» را بر افراد متفاوت نماز اطلاق می کند، در حالی که نماز مسافر و غریق و مریض و نماز در حال عادی با یکدیگر متفاوتند؟ در تصویر قدر جامع، نظرات مختلفی ارایه شده است از جمله این که: قدر جامع بین اقسام نماز، مجرد اشتراک در شکل و هیئت است. یعنی نماز، دارای موادّی است مانند ذکر، قرآن، رکوع و سجود به صورت لابشرط، که بر مقدار کم از این مواد نیز می توان موادّ نماز اطلاق کرد، و دارای هیئتی است که عبارت است از صورت اتّصالی خاص. نسبت این هیئت به مواد، نسبت صورت به ماده است، مانند ماشین یا خانه، که مواد مختلف و کم یا زیاد، در صورت بقای هیئت، ضرری به صدق عنوان ماشین یا خانه نمی زنند و تنها تحقّق هیئت کافی است تا به آن، ماشین یا خانه بگویند. در این مثال هم موادّ ماشین و خانه لابشرط هستند و هم هیئت ماشین و خانه نسبت به مواد.

-فرق بین قول به صحیح و قول به اعم: اگر کسی قول به اعم را برگزید، در صورت شک، به اصل اطلاق تمسّک می کند و حکم به صحّت نماز می کند. ولی صحیحی نمی تواند به اصل اطلاق تمسّک کند، بلکه باید به اصول عملی یعنی برائت یا احتیاط رجوع کند. زیرا اگر کسی شک کند که مثلاً سوره جزء نماز است یا نه و قائل

به اعم باشد، می داند که نماز بدون سوره نیز نماز است و شک او در اعتبار قید زاید است و او برای نفی قید زاید، به اصل اطلاق تمسک می کند و به نماز بدون سوره اکتفا می کند. ولی اگر صحیحی باشد، شک او، شک در مصداق عنوان «صلاه» بر نماز بدون سوره است، و کسی که شک در دخول فرد مشکوک (نماز بدون سوره) در عنوان مأموریه (نماز) دارد، نمی تواند به اصل اطلاق تمسک کند، و چون اصل لفظی نمی تواند جاری کند، باید اصول عملی را جاری نماید که برخی می گویند براءت جاری می شود، و برخی می گویند اصل احتیاط.

-معاملات: آیا نزاع در موضوع له الفاض متداول بین مسلمانان در معاملات نیز جریان دارد؟ وضع الفاض معاملات دو تصویر دارد: ۱. این که الفاض معاملات وضع شده باشند برای اسباب. یعنی این الفاض وضع شده باشند برای انشای عقد و ایقاع. اگر الفاض معاملات برای اسباب وضع شده باشند، نزاع در آنها نیز جریان خواهد داشت و جای سؤال هست که آیا موضوع له الفاض معاملات متداول شرعی، تنها قسم صحیح از اسباب است، یا اعم از صحیح و فاسد؟ ۲. این که الفاض وضع شده باشند برای مسببات. یعنی نفس ملکیت و زوجیت و... در این صورت، نزاع جریان نخواهد داشت، زیرا مسببات، یعنی مثلاً ملکیت و زوجیت، بسیط هستند و از اجزا و شرایط ترکیب نشده اند تا متصف به صحت و فساد شوند بلکه مسببات، دایر مدار وجود و عدم هستند. مثلاً ملکیت، در صورت صحت عقد موجود خواهد بود و در صورت فساد عقد، وجود نخواهد داشت، نه این که ملکیت باشد ولی ملکیت فاسد. گفته شده: در صورتی که الفاض معاملات برای اسباب وضع شده باشند، قائل به اعم می تواند به اصل اطلاق تمسک کند، در صورتی که احتمال بدهد قید زایدی در صحت معامله نزد عرف دخیل باشد. بعضی اندیشمندان معتقدند که در معاملات، این نزاع ثمره چندانی ندارد؛ زیرا معانی الفاض معاملات، همان معنای متداول عرفی آنها بوده و هست و شارع نیز نسبت به این معانی مانند سایر اهل عرف است. به عبارت دیگر: الفاض معاملات و معانی آنها امضایی هستند نه تأسیسی، و در صورت شک، لفظ را بر همان معنای عرفی آن حمل می کنیم، مگر این که شارع قید خاصی را در نظر گرفته باشد و قرینه ای نیز آورده باشد.

(۱)

برای «صحیح» و «فاسد» چند معنی بیان شده است: ۱. «صحیح» آن است که با تحقق آن، اعاده و قضا ساقط می شود و «فاسد»، مقابل آن است. این اصطلاح فقهی صحیح و فاسد است. ۲. «صحیح» آن چیزی است که مطابق با شرع باشد و «فاسد»، عملی است که مطابق شرع نیست. این معنی را اصطلاح کلامی دانسته اند. ۳. «صحیح» آن عملی است که غرض با آن حاصل می شود و «فاسد» مقابل آن است. ۴. «صحیح» آن عملی است که دارنده تمام اجزا و شرایط باشد و عمل فاقد همه اجزا و شرایط، «فاسد» است.

صدق در قضایای حملی

(۲)

ملاک «صدق» و «کذب» در خبر چیست؟ چهار مبنا وجود دارد: ۱. مشهور میان علما در ملاک صدق و کذب، مطابقت و عدم مطابقت خبر با واقع است. خبر مطابق با واقع، «صادق» است و «کذب»، عدم مطابقت خبر با واقع است. ۲. ملاک صدق، مطابقت مراد و مقصود با واقع است و کذب، عدم مطابقت مراد با واقع. این مبنای مرحوم خوئی رحمه الله است. بر اساس مبنای مشهور، ملاک در صدق، مطابقت ظهور کلام متکلم با واقع است؛ اگر چه این ظهور با مراد جدی متکلم نیز منافات داشته باشد. اما بر مبنای ایشان، مطابقت مراد جدی با واقع ملاک است، بلی! غالباً مراد جدی با ظهور متحد است. ۳. «نظام» معتقد است که خبر صادق آن خبری است که مطابق با اعتقاد خبر دهنده باشد؛ اگر چه آن اعتقاد منافی با واقع باشد و خبر کاذب، خبری است که مطابق با اعتقاد خبر دهنده نباشد؛ اگر چه آن خبر مطابق با واقع هم باشد. پس ملاک صدق و کذب، مطابقت و عدم مطابقت خبر با اعتقاد متکلم است. ۴. «جاحظ»، یکی دیگر از ادیبان است که ملاک صدق خبر را مطابقت آن با واقع و اعتقاد متکلم می داند و خبر غیر مطابق با واقع و اعتقاد متکلم را کذب می داند. بر اساس عقیده این ادیب، خبری که واجد هر دو مطابقت نباشد، نه صادق است و نه کاذب.

ص: ۲۹۵

۱- (۱). المعجم الاصولی: ۲/۲۵۲.

۲- (۲). همان: ۲۵۳.

ملاک صدق در قضایای شرطیه را صحت و واقعیت ملازمه بین مقدم و تالی دانسته اند. مثلاً وقتی گفته شود: هر گاه خورشید طلوع کند، روز است؛ این قضیه شرطی، صحیح و صادق است، اما اگر گفته شود: هر گاه خورشید طلوع کند، شب است، این قضیه، کذب است زیرا ملازمه بین طلوع خورشید و وجود شب، خلاف واقع و ملازمه ای نادرست است.

ضد

اشاره

«ضد» در اصطلاح فلسفی و منطقی تنها در امور وجودی متصور است. در تعریف فلسفی و منطقی، ضد، عبارت از دو امر وجودی متغایر لازم است ولی این دو امر وجودی، هر دو عرض هستند. (۱) در تعریف تضاد که یکی از اقسام لحاظ دو عرض نسبت به یک موضوع است گفته اند: تضاد عبارت است از دو امر وجودی غیر متضایف (۲) که با یکدیگر مغایرت ذاتی داشته و در محل واحد، زمان واحد، و از جهت واحد قابل جمع شدن نیستند. «ضد» در اصطلاح اصولیین، اعم از معنای فلسفی و منطقی آن است و شامل امور عدمی نیز می شود. اصولیین، هر امر وجودی یا عدمی منافی و مغایر را «ضد» گویند؛ با این تفصیل که معاند وجودی را «ضد خاص» و معاند عدمی را «ضد عام» گویند. در علم اصول بحثی مطرح است که آیا امر به چیزی مستلزم نهی از ضد آن است یا خیر؟ البته مراد از نهی، نهی مولوی به ضد خاص یا عام آن است. به عنوان «امر به شیء مقتضی نهی از ضد آن هست یا خیر» مراجعه شود.

ص: ۲۹۶

۱- (۱). هر گاه دو عرض نسبت به یک موضوع ملاحظه شوند شش صورت دارد: ۱. مثلین: دو عرضی که از یک نوع باشند مانند شیرینی توت و شیرینی عسل. ۲. خلافین: دو عرضی که از یک نوع بوده و تصور یکی به تصور دیگری بستگی ندارد مثل سفیدی و شیرینی. ۳. ضدین: در متن بیان شده. ۴. متضایفین: دو عرضی که تصور یکی به تصور دیگری بستگی دارد، ولی از جهت واحد با یکدیگر جمع نمی شوند؛ مثل بالایی و پائینی. ۵. عدم و ملکه: به عنوان «عدم و ملکه» رجوع شود. ۶. نقیضین: به عنوان «تناقض» رجوع شود.

۲- (۲). غیر متضایف یعنی دو عرضی که تصور یکی به تصور دیگری بستگی ندارد مانند سفیدی و سیاهی.

ضدّ خاص

به عنوان «امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ آن هست یا خیر» رجوع شود.

ضدّ عام

ضدّ به معنای نقیض را اعم از این که وجودی باشد یا عدمی، «ضدّ عام» گویند. به عنوان «ضدّ» و «امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ آن هست یا خیر» رجوع شود.

ضرر و ضرار

به عنوان «قاعده لا ضرر و لا ضرار» رجوع شود.

طریقه عقلا

به عنوان «سیره عقلا» رجوع شود.

طریقت

به عنوان «سببیت و طریقت» رجوع شود.

طلب و اراده

اختلاف است در این که: ۱. آیا طلب و اراده از نظر مفهوم و مصداق متحدند؟ ۲. یا از حیث مفهوم متفاوت ولی از نظر مصداق متحدند؟ ۳. و یا این که هم از لحاظ مفهوم و هم از لحاظ مصداق متباین و هر کدام غیر از دیگری است؟

ظاهر

(۱)

دلالت هر لفظی بر مقصود گوینده از دو حال خارج نیست: ۱. دلالت لفظ بر یک معنی چنان صریح و روشن باشد که احتمال خلاف منتفی باشد. این قبیل دلالت را «نصّ»

ص: ۲۹۷

۱- (۱) الذریعه: ۱۳/۱؛ الرسائل: ۳۴؛ فوائد الاصول: ۱۳۳/۳؛ الکفایه: ۵۸/۲؛ اصول الفقه مظفر: ۱۳۷/۲؛ نهایه الاصول: ۴۶۵؛ تهذیب الاصول: ۱۶۲/۲؛ البیان: ۲۶۱؛ الاصول العامه: ۱۰۲؛ علم اصول الفقه: ۲۶؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۷۵/۲؛ عنایه الاصول: ۱۱۱/۳؛ المحصول رازی: ۱۶۹/۱.

گویند. ۲. دلالت به گونه ای است که احتمال خلاف نیز منتفی نیست. به عبارت دیگر: چند معنی در لفظ محتمل است که یکی از این معانی زودتر به ذهن خطور می کند، ولی ممکن است گوینده معنای دیگری را اراده کرده باشد. چنین دلالتی را «ظهور» گویند. یعنی لفظ در این معنی که زودتر به ذهن می رسد ظهور دارد. شکی نیست که نص، هم برای گوینده و هم برای شنونده حجت است. ولی چون ظواهر تنها مفید ظن هستند، باید دید آیا دلیل محکمی بر اعتبار چنین ظنی داریم تا در نتیجه، بتوانیم به ظواهر قرآن و روایات استناد کنیم یا خیر؟ به عبارت دیگر: اختلاف در حجیت ظاهر است. آیا بعد از ثبوت ظهور، این ظهور حجت است یا خیر؟ هر چند اصولیین در دلیل حجیت ظواهر و مقدار آن اختلاف دارند ولی در اصل حجیت ظواهر اتفاق نظر دارند. در مقابل، اخباریین معتقدند که ظواهر قرآن حجت نیست مگر وقتی که اهل بیت علیهم السلام آن را تفسیر و معنی کرده باشند؛ ایشان معتقدند که خود شارع مقدس ما را از عمل بر اساس ظواهر قرآن نهی کرده است.

- دلیل حجیت ظواهر: بیشتر اصولیین، دلیل حجیت ظواهر را بنا و روش عملی عقلا می دانند که به حکم عقل، مخالفت با ظاهر را به صرف احتمال خلاف ظاهر، روا نمی دانند. (۱) مرحوم مظفر رحمه الله می گوید: دلیل حجیت ظاهر، منحصر در بنای عقلا است. (۲) ایشان برای توضیح و تبیین مطلب، همان راهی را می پیماید که برای بیان حجیت خبر واحد ارایه می شود، یعنی شکی نیست که مردم در زندگی روزمره خود و در محاورات جاری بین خودشان، برای فهمیدن مقصود یکدیگر، بر ظاهر کلام اعتماد می کنند و هیچ گاه در ترتیب اثر بر گفته های یکدیگر به این دلیل که کلام او نص در مقصود نبوده است، اهمال و سستی و بی توجهی نمی کنند. وقتی روش عقلا این گونه بود، شارع مقدس نیز به عنوان رییس عقلا، نه تنها از این روش منع نکرده، بلکه خود نیز برای تفهیم مقاصدش همین روش را دنبال نموده است. پس قطع پیدا می کنیم که ظاهر نزد شارع مقدس حجت است.

ص: ۲۹۸

۱- (۱). یعنی بنای عقلا نیز ناشی از حکم عقل است. بنابراین، حاکم به حجیت ظواهر، عقل است. نهاییه الاصول: ۴۷۲؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۱۳/۱.

۲- (۲). اصول الفقه مظفر: ۱۴۰/۲.

-موضع اخباریین: گروهی از اخباریین معتقدند که ظاهر قرآن حجّت نیست زیرا: اولاً: فهم قرآن مخصوص مخاطبین آن است و مخاطبین قرآن معصومین علیهم السلام هستند، پس سایرین قرآن را نمی فهمند و برای فهم آن، تنها باید به ایشان مراجعه نمود. ثانیاً: قرآن عام و خاص، مطلق و مقید و محکم و متشابه دارد و همین ما را از تمسک به ظاهر قرآن منع می کند. ثالثاً: عمل به ظواهر قرآن همان تفسیر به رأی است که شارع مقدّس آن را مذمّت و نهی کرده است. دلایل اخباریین مورد قبول قرار نگرفته زیرا اولاً: مراد از مخاطبین قرآن، تمام اهل حق و پیروان قرآن است و ظاهر قرآن برای همه قابل فهم است. و اما آن چه فهم آن اختصاص به افراد خاص مانند معصومین علیهم السلام دارد، بطون هفتگانه قرآن و عمق حقایق آن است. علاوه بر این که ما حتّی در عمل به ظواهر قرآن نیز ابتدا به سنّت رجوع می کنیم و کلام معصوم علیه السلام را در تفسیر و تبیین آن جست و جو می نماییم؛ خود قرآن نیز در موارد متعدّد دعوت به تدبّر و اندیشیدن در قرآن نموده و معصومین علیهم السلام نیز ملاک صحّت و سقم اخبار وارده را قرآن دانسته اند، و اینها همگی دلیل بر حجیت ظاهر قرآن است. ثانیاً: شرط تمسک به ظاهر قرآن، تحقیق و جست و جو و دست یابی به عام و خاص و مطلق و مقید و محکم و متشابه قرآن است، و الا ما هم قبول داریم که قبل از تحقیق و تفحص نمی توان به ظاهر قرآن عمل کرد، ولی بعد از تحقیق و تفحص لازم و پیدا نکردن خاص یا قید، شک در وجود مخصّص و قید، شک ابتدایی است و غیر قابل اعتنا. ثالثاً: عمل به ظاهر قرآن تفسیر به رأی نیست. (۱)

-منشأ ظهور چیست؟ چه عواملی منشأ ظهور هستند؟ عواملی را که منشأ ظهور هستند نمی توان تحت یک ضابطه کلی آورد و بر شمرد، ولی برخی از آنها عبارتند از: ۱. وقوع امر بعد از منع (وقوع الامر عقب الحظر) که بنا بر قولی، موجب ظهور امر در اباحه می شود. ۲. استثنا بعد از جملات متعدّد که در برخی موارد موجب ظهور ثبوت حکم بعد از استثنا در آخرین مورد می شود. به عنوان «استثنا» رجوع شود. ۳. آوردن ضمیری بعد از عام که به بعضی افراد عام بر می گردد و ظهور عام در برخی افراد را در

ص: ۲۹۹

۱- (۱). تهذیب الاصول سبزواری: ۷۵/۲ به بعد با تخلص و تصرّف.

پی دارد. به عنوان «عام و خاص» رجوع شود. ۴. قول لغویین. به عنوان «قول لغوی» رجوع شود. ۵. مقدمات حکمت. (۱) ۶. وضع: هر گاه انسان دریابد که فلان لفظ برای فلان معنی وضع شده است، آن لفظ ظاهر در همان معنی است. یعنی هر گاه آن لفظ بدون قرینه استعمال شود، ظهور در همان معنای موضوع له خواهد داشت. توضیح موارد فوق را در عنوان مربوط پیگیری نمایید.

- دو نکته: اول: حجیت ظاهر کلام کسی که معمولاً به قرائن منفصله اعتماد می کند، متوقف بر تفحص و جست و جو از قرینه منفصله است و تنها بعد از فحوص از قرینه منفصله می توان به ظاهر کلام او تمسک نمود، هر چند اطمینان به اراده ظاهر نیز حاصل نشود. بعید نیست که اغلب روایات وارد شده از معصومین علیهم السلام این گونه باشند. به هر حال، باید ابتدا از عدم وجود قرینه منفصله مطمئن شد و سپس ظاهر کلام را اخذ نمود. دوم: آن چه در ظهور ملاک است، ظهور جمله ترکیبی است. یعنی اگر جمله ای را مشاهده کردیم که مفردات آن در معنایی ظهور دارند و مجموع جمله در معنایی دیگر، در این صورت، ظهور مجموع جمله معتبر است و به ظهور مفردات نمی توان اعتنا کرد.

ظن

اشاره

(۲)

«ظن» یعنی حالتی از نفس که فراتر از شک و پایین تر از علم است. هر گاه انسان نسبت به دو یا چند احتمال مردد شود و همه احتمالات نزد او مساوی باشند، این حالت را «شک» گویند؛ ولی اگر یکی از احتمالات نزد او قوی تر باشد، این حالت را «ظن» گویند. در این عنوان پیرامون سه محور بحث شده است: اول: آیا امکان دارد مکلفین ملزم به متابعت از «ظن» شوند یا نه؟ به عبارت دیگر: اگر شارع مقدس مکلفین را ملزم به پیروی و متابعت از «ظن» کند، محذور و محالی پیش می آید یا نه؟ تمام

ص: ۳۰۰

۱- (۱). برخی دیگر از عوامل منشأ ظهور عبارتند از: اصالة الحقیقه؛ اصالة العموم؛ غلبه استعمال مطلق مشکک در فرد شایع، مانند استعمال رجل در رجال متعارف نه انسان خنثی؛ کثرت استعمال در یک معنی و... عنایه الاصول: ۱۱۱/۳؛ فوائد الاصول: ۱۳۴/۳؛ شرح رسائل اعتمادی: ۱۰۷/۱.

۲- (۲). الذریعه: ۲۵/۱؛ الرسائل: ۲۴؛ الکفایه: ۱۰۷/۲؛ نهایه الافکار: ۵۵/۳؛ فوائد الاصول: ۲۱۴/۳-۸۸؛ اصول الفقه مظفر: ۲۸/۲؛ نهایه الاصول: ۴۳۶؛ تهذیب الاصول: ۱۳۰/۲؛ الفوائد الحائریه: فایده ۷ و ۸ و ۹؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۵۹/۲؛ علم اصول الفقه: ۲۲۰؛ اصطلاحات الاصول: ۱۶۱.

اصولیین معتقدند که تعیّد به ظنّ ممکن است؛ یعنی اگر شارع ما را ملزم به پیروی و متابعت از ظنّ کند، هیچ محذور و محالی مانند اجتماع مصلحت و مفسده، یا اجتماع کراهت و اراده، یا اجتماع ضدّین و مثلین، یا القای در مفسده و تفویت مصلحت پیش نمی آید. تنها به «ابن قبه» (۱) نسبت می دهند که وی قائل به امتناع تعیّد به ظنّ بوده است. اصولیین، ادلّه نقل شده از او را کافی و کامل برای اثبات ادّعایش ندانسته اند. دوّم: آیا اصل اوّلی در ظنون، اعتبار و حجیت است یا نه؟ به عنوان «اصل عدم عمل به ظنّ» رجوع شود. سوّم: آیا بعد از فرض امکان تعیّد به ظنّ، در عالم خارج نیز تعیّد به ظنّ واقع شده است و ظنونی هستند که شارع آنها را معتبر دانسته و امر به متابعت از آنها نموده باشد یا نه؟ جواب: هر چند اصولیین در تعداد ظنون معتبر و توسعه و ضیق آنها اختلاف دارند، ولی فی الجمله قائل به وجود ظنون معتبر شرعی مانند خبر واحد، ظواهر الفاظ، اماره و... هستند.

-اقسام ظنّ: «ظنّ اطمینانی»، «ظنّ خاص»، «ظنّ شخصی»، «ظنّ طریقی»، «ظنّ غالب»، «ظنّ قوی»، «ظنّ متأخّم به علم»، «ظنّ مطلق»، «ظنّ موضوعی» و «ظنّ نوعی». توضیح هر کدام را در عنوان مربوط بیابید.

ظنّ اطمینانی

«ظنّ اطمینانی» که به آن «علم عادی» و «علم عرفی» نیز می گویند، عبارت از آن ظنّی است که مردم عادی آن را به منزله علم می دانند و وجود آن باعث اطمینان می شود. فقها این نوع از ظنّ را «ظنّ قوی»، «ظنّ متأخّم به علم» یا «ظنّ غالب» می نامند.

ظنّ خاص

«ظنّ خاص»، ظنّی است که شارع آن را معتبر دانسته باشد مانند «خبر واحد» که مفید چیزی بیش از ظنّ نیست ولی شارع همین ظنّ حاصل از خبر واحد را حجّت و معتبر دانسته است. به عنوان «ظنّ» رجوع شود.

ص: ۳۰۱

۱- (۱). محمد بن عبدالرحمان بن قبه الرازی. وی ابتدا معتزلی بوده ولی به مذهب شیعه گرویده است. رجال النجاشی: ۳۷۵.

ظنّ شخصی

«ظنّ شخصی»، ظنی که برای شخص معین در مسئله خاصی پیدا می شود.

ظنّ طریقی

آن ظنی است که فقط وسیله و راهی برای رسیدن به واقع باشد و در نتیجه، هم اعتبار آن نیاز به جعل دارد و هم در صورت نرساندن مکلف به واقع، آن واقع به حال خود باقی خواهد بود.

ظنّ غالب

به عنوان «ظنّ اطمینانی» رجوع شود.

ظنّ قوی

به عنوان «ظنّ اطمینانی» رجوع شود.

ظنّ مانع

«ظنّ مانع»، یکی از مصادیق «ظنّ مطلق» است و در جایی است که ظنی بر عدم اعتبار ظنّ دیگری حاصل شود. به «ظنّ ممنوع» رجوع شود.

ظنّ متأخّم به علم

«ظنّ اطمینانی» را «ظنّ متأخّم به علم» نیز می گویند. به عنوان «ظنّ اطمینانی» رجوع شود.

ظنّ مطلق

ظنی است که دلیل خاصی بر حجیت و اعتبار آن اقامه نشده باشد بلکه دلیل انسداد آن را معتبر نماید. به عنوان «انسداد» رجوع شود.

ظنّ ممنوع

«ظنّ ممنوع»، یکی از مصادیق «ظنّ مطلق» است و از اسبابی حاصل می شود که تنها در

صورت قول به انسداد باب علم و علمی می توان به آنها اعتماد کرد. مثال: برای کسی که قائل به انسداد است، از گفته شخص فاسقی ظنّ حاصل شد بر وجوب نماز جمعه. چنین ظنّی را «ظنّ ممنوع» گویند. اکنون برای همین شخص، ظنّ دیگری حاصل شد بر عدم حجیت ظنّ حاصل از قول فاسق؛ این ظنّ دوّم را «ظنّ مانع» گویند.

- آیا ظنّ مانع و ممنوع حجّت هستند یا خیر؟ سه قول است: ۱. ظنّ مانع حجّت است و ظنّ ممنوع حجّت نیست. ۲. ظنّ ممنوع حجّت است. ۳. هر کدام که قوی تر بود حجّت است، ولی اگر هر دو ظنّ مساوی بودند، هر دو از اعتبار ساقط می شوند.

ظنّ موضوعی

ظنّی را گویند که در موضوع حکم اخذ شده باشد در مقابل «ظنّ طریقی» که فقط طریق برای رسیدن به واقع است. مانند این که گفته شود: اگر ظنّ پیدا کردی که مایعی شراب است، از آن اجتناب کن. به عبارت دیگر: «ظنّ موضوعی»، ظنّی است که در ترتّب حکم بر موضوع دخالت دارد. ظنّ موضوعی و طریقی، از نظر تأثیر و عدم تأثیر ترتّب حکم بر موضوع همانند قطع موضوعی و طریقی است. به عنوان «قطع» رجوع شود.

ظنّ نوعی

ظنّی را گویند که برای نوع مردم از طریق خاصّی حاصل می شود در مقابل «ظنّ شخصی»، مانند ظنّی که از اظهار نظر کارشناس یک رشته حاصل می شود. به عبارت دیگر: «ظنّ نوعی» ظنّی است ناشی از عواملی که اگر این عوامل برای نوع مردم به وجود آید، برای آنها ظنّ حاصل می شود.

ظنّی الدّلات

به عنوان «قطعی الصدور و ظنّی الدّلات» رجوع شود.

ظواهر الفاظ

به عنوان «ظاهر» رجوع شود.

«ظهور» در لغت به معنای آشکار و روشن است و در اصطلاح اصولی نیز در مقام تعیین یکی از معانی احتمال کلام، به همین معنی است در مقابل نصّ و مجمل. به عنوان «ظاهر» رجوع شود.

ظهور اقتضائی

«ظهور نوعی» نسبت به کسی که ظهور برای او منعقد می شود، دارای دو رتبه است: ۱. ظهور حاصل شده برای مخاطب، متناسب و سازگار با مقتضیات ضوابط آن زبان و روش های رایج و متعارف اهل آن زبان است و لذا متکلم ظنّ پیدا می کند که ظاهر این کلام، مطابق و موافق با مراد متکلم است. هم چنین، ظنّ پیدا می کند که ظاهر این کلام، با مراد متکلم منافات ندارد. به عبارت دیگر: اقتضای مطابقت و مناسبت ظهور با اسلوب و قواعد آن زبان و اهل آن، ظنّ به موافقت ظاهر کلام با مراد متکلم و عدم منافات این ظاهر با مراد و مقصود اوست. این مرحله و مرتبه از ظهور را «ظهور اقتضایی» می گویند. در این مرحله ممکن است هر چند مقتضی برای مترتب نمودن اثر به ظهور موجود است، اما مانع و مزاحمی خارجی وجود داشته باشد که سبب حصول ظنّ به منافات آن ظهور اقتضایی با مراد متکلم گردد و یا این مانع و مزاحم خارجی سبب از بین رفتن ظنّ به موافقت ظهور اقتضایی با مراد متکلم شود. ۲. همان مرتبه اول از ظهور حاصل شود به اضافه فعلیت ظنّ به مطابقت ظهور اقتضایی با مراد متکلم. یعنی مانع و مزاحمی برای فعلیت یافتن ظهور اقتضایی وجود ندارد و آن ظهور فعلیت می یابد. این مرتبه دوم را «ظهور فعلی» می نامند. میان اصولیین اختلاف است که کدام مرتبه از ظهور نزد عقلا مورد توجه و اعتماد است و به آن ترتیب اثر می دهند؟ مرتبه اقتضا یا مرتبه فعلیت؟

ظهور تصدیقی

«ظهور تصدیقی»، عبارت از ظهور حالی و سیاقی است که به واسطه آن، مراد جدی متکلم روشن می شود. این قسم بر خلاف ظهور تصوّری، ناشی از اوضاع لغوی نیست.

ظهور تصویری

«ظهور تصویری» عبارت است از تعیین و انسباق یکی از معانی احتمالی لفظ به ذهن به این شرط که منشأ تعیین و انسباق، اوضاع لغوی باشد نه سایر احتمالات.

ظهور تضمینی

یعنی ظهور کلام در بعضی از معنی به متابعت از ظهور کلام در تمام معنی. مثلاً وقتی کسی می گوید: خانه را خریدم. ظاهر این جمله، خریدن تمام خانه است. امّا این جمله ظهورهای دیگری هم دارد که در ضمن این ظهور هستند، مانند ظهور کلام در خریدن حیاط خانه، اتاق ها، حمام، آشپزخانه و... این ظهورهای بعدی را «ظهور تضمینی» نامند زیرا در ضمن آن ظهور مستقل اول هستند.

ظهور ذاتی

«ظهور ذاتی» که آن را «ظهور شخصی» نیز می نامند عبارت است از ظهوری که نتیجه ممارست و مداومت شخصی بوده و در میان عامه مردم عمومیت و شیوع ندارد و معتبر نیست.

ظهور موضوعی

«ظهور موضوعی» یا «ظهور نوعی» در مقابل «ظهور شخصی» قرار دارد و عبارت است از ظهوری که ناشی از روش عقلا با تکیه بر ضوابط لغوی و شیوه های رایج اهل آن زبان باشد و اختصاص به شخص یا گروه خاصی از اهل آن زبان ندارد. این قسم از ظهور است که مورد اعتماد عقلا بوده و به آن ترتیب اثر می دهند.

عام استغراقی

به عنوان «عام و خاص» و «عام افرادی» رجوع شود.

عام اصولی

«عام» در اصطلاح اصولی، عبارت از شمول و در بر گیرندگی ناشی از وضع است در

مقابل «عام لغوی» که شامل عموم مستفاد از امثال قرینه حکمت و... نیز می شود. عموم استغراقی (عموم افرادی) را نیز «عام اصولی» نامیده اند در مقابل «عموم مجموعی».

عام افرادی

«عام افرادی» که آن را «عام استغراقی» نیز می گویند عبارت از عامی است که یکایک افراد عام به صورت مستقل موضوع حکم باشند به گونه ای که برای هر یک از افراد عام، امثال و عصیان خاص منظور می شود. به عنوان «عام و خاص» رجوع شود.

عام بدلی

عبارت از عامی است که موضوع حکم قرار گرفته ولی مقصود از حکم، یکی از افراد آن عام به صورت غیر معین است. به عنوان «عام و خاص» رجوع شود.

عام مجموعی

«عام مجموعی» در جایی است که عام، به اعتبار عموم بودن و من حیث المجموع موضوع حکم قرار گرفته باشد به گونه ای که امثال متوقف بر اتیان و امثال همه افراد است. به عنوان «عام و خاص» رجوع شود.

عام و خاص

(۱)

یکی از مباحث عمده اصول، بحث عام و خاص است. شمول و در بر گیرندگی مفهوم، نسبت به تمام افراد و مصادیق خود را «عموم»، و لفظ دال بر آن مفهوم را «عام» گویند؛ و «خاص»، مفهومی را گویند که شامل برخی از افراد و مصادیق خود باشد. مرحوم

ص: ۳۰۶

۱- (۱). الذریعه: ۱۹۷/۱؛ العده: ۲۷۳/۲؛ مبـادی الوصـادی: ۱۱۹؛ الوافیه: ۱۰۹؛ مطارح
الانظار: ۱۹۲؛ الفصول: ۱۵۸؛ القوانین: ۱۹۲؛ الکفایه: ۳۳۱/۱؛ اصول الفقـه مظفر: ۱۳۹/۱؛ فوائـد الاصول: ۵۱۱/۲؛ نهـایه
الافکار: ۵۰۵/۲؛ نهـایه الاصول: ۳۱۷؛ تهذیب الاصول: ۱/۲؛ مناهج الوصول: ۲۲۹/۲؛ اصول الاستنباط: ۱۳۱؛ علم اصول
الـفقـه: ۱۶۵؛ تهذیب الاصول: ۱۲۵/۱؛ بزواری: ۱۲۵/۱؛ اصطلاحات
الاصول: ۱۷۳؛ المستصفی: ۲۵/۲؛ المعتمد: ۱۸۹/۱؛ المحصول: ۳۵۳/۱؛ الاحکام آمدی: ۴۱۳/۱؛ ارشاد الفحول: ۱۱۲؛ کشاف
اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱۲۳۴/۲.

سبزواری رحمه الله می گوید: عام و خاص، از جمله معنایی هستند که در هر زبانی به صورت اجمال مرتکز در ذهن می باشند. عرف، قوام عام را به شمول و فراگیری آن می داند در مقابل خاص که قوام آن به عدم شمول و فراگیری است. (۱)

-الفاظ مخصوص عام: آیا عام دارای الفاظ مخصوصی است، به گونه ای که استعمال آن الفاظ در خاص مجاز باشد یا خیر؟ در حالی که عالمانی مانند سید مرتضی رحمه الله معتقدند تنها در شرع چنین الفاظی داریم ولی در لغت چنین الفاظ مخصوصی نداریم؛ (۲) و اندیشمندان دیگری که معتقدند چنین الفاظ مورد ادعایی، برای اقل جمع (۲ یا ۳) وضع شده اند؛ (۳) اکثر علمای شیعه و سنّی معتقدند در لغت، الفاظ مخصوصی برای عام وجود دارد. این الفاظ یا مفرد هستند مانند «کل»، «جمع»، «تمام»، «دائماً»، «متی» (زمانی)، «مهما» و «اینما» (شرطی)، و... و یا به صورت هیئت های لفظی هستند مانند «نکره در سیاق نفی» یا «نهی» و «اسم جنس معرّف به الف و لام استغراق». (۴)

-اقسام عموم: عموم به اعتبار تعلق حکم به آن، سه قسم است: ۱. عموم استغراقی. «عموم استغراقی» یا «افرادی» وقتی است که فرد فرد افراد عام به صورت مستقل موضوع حکم باشند، به گونه ای که برای هر فرد از افراد، امثال یا عصیان خاص وجود داشته باشد. مثلاً اگر مولا بگوید: همه علماء را اکرام کن. در شهر صد عالم وجود داشته باشد. مکلف، نود و نه عالم را اکرام کند و یکی را اکرام نکند، نسبت به نود و نه عالم امثال صورت گرفته و نسبت به یک عالم عصیان نموده است. ۲. عموم مجموعی. هر گاه حکم به مجموع، به اعتبار مجموع بودن تعلق گیرد، عموم را «مجموعی» گویند. به عبارت دیگر: در این قسم، مجموع به عنوان یک موضوع، متعلق حکم قرار گرفته است، به گونه ای که امثال مجموع، یک امثال محسوب می شود. ولی اگر یکی از افراد این مجموع ترک شود، اصلاً امثال صورت نگرفته است. مثل ایمان به ائمه معصومین علیهم السلام

ص: ۳۰۷

۱- (۱). تهذیب الاصول: ۱/۱۲۵.

۲- (۲). الذریعه: ۱/۱۹۸.

۳- (۳). مانند برخی از علمای مالکی و حنفی. ارشاد الفحول: ۱۱۵.

۴- (۴). اصول الفقه مظفر: ۱/۱۳۰.

که تنها در صورت ایمان به همهٔ ایشان مورد قبول است، اما اگر کسی به یکی از ایشان ایمان نداشته باشد، مانند کسی است که اصلاً ایمان به هیچ یک از ائمه علیهم السلام نیاورده است. ۳. عموم بدلی. «عموم بدلی» وقتی است که عامی به عنوان موضوع حکم ذکر شده، ولی مقصود، یکی از افراد غیر معین آن عام است. بنابراین در واقع، یکی از افراد عام به صورت نا معین موضوع حکم است. پس اگر مکلف نسبت به یکی از افراد آن عام امتثال نماید، تکلیف ساقط است. مثل این که مولا بگوید یک بنده آزاد کن. مکلف با آزاد کردن هر بنده ای که خواست، امر مولا را امتثال نموده است.

- آیا اجمال مخصّص به عام سرایت می کند؟ اگر مخصّصی برای تخصیص عام وارد شد، ولی آن مخصّص از حیث مفهوم یا مصداق دارای ابهام بود، می گویند مخصّص مجمل است. اکنون اگر چنین مخصّص مجملی وجود داشت، آیا اجمال مخصّص به عام نیز سرایت می کند تا در نتیجه، به عموم عام نتوان تمسک کرد، یا این که اجمال مخصّص به عموم عام سرایت نمی کند و می توان به عام تمسک کرد؟ جواب: اجمال دو گونه است: الف) شبههٔ مفهومی: ممکن است خود مفهوم خاص مجمل باشد. یعنی مفهوم خاص روشن نیست. مثلاً - امام علیه السلام می فرماید: «خداوند آب را طاهر خلق کرده است، چیزی آن را نجس نمی کند، مگر آبی که رنگ یا طعم یا بوی آن تغییر کند.» (۱) در این کلام حضرت، کلمه «تغییر» مجمل است زیرا معلوم نیست مقصود، تنها تغییر حسی است، یا تغییر غیر حسی را نیز شامل می شود. شبههٔ مفهومی، خود چهار فرض دارد: ۱. گاهی دوران امر در شبههٔ مفهومی بین اقل و اکثر است. مانند مثالی که گذشت، زیرا تغییر حسی اقل است و متیقن و تغییر اعم از حسی و غیر حسی، اکثر است و مشکوک. ۲. گاهی دوران امر بین متباینین است. مثل این که مولا بگوید: احمد را احترام کن و ندانم مقصود او احمد فرزند علی است یا احمد فرزند رضا؟ ۳. در هر دو صورت، مخصّص متصل باشد. ۴. در هر دو صورت، مخصّص متصل باشد. اگر مخصّص متصل باشد، هم در دوران امر بین اقل و اکثر و هم در دوران امر بین متباینین، اجمال مخصّص به عام نیز سرایت می کند و نمی توان به عموم تمسک کرد، زیرا مخصّص متصل، قرینهٔ متصل کلام

ص: ۳۰۸

۱- (۱). وسائل الشیعه، کتاب الطّهارة، باب ۱، ابواب الماء المطلق، حدیث ۹.

است و این قرینه، مانع انعقاد ظهور عام در عموم می شود، و مقصود از عام، تنها افرادی هستند که دلیل مخصّص آنها را خارج نکرده است و چون مخصّص مجمل است و نمی دانیم کدام یک از افراد را خارج کرده در نتیجه، عام نیز مجمل می شود و نمی دانیم کدام یک از افراد باقی می ماند. اما در صورتی که مخصّص منفصل باشد، در دوران امر بین اقل و اکثر، اجمال مخصّص به عام سرایت نمی کند، یعنی می توان به اصاله العموم تمسّک کرد و تنها اقل را از حکم عام خارج نمود. زیرا در جایی که مخصّص منفصل باشد، عام در عموم ظهور پیدا می کند و مخصّص مجمل تنها در قدر متیقّن حجّت است اما نسبت به اکثر، به اصاله العموم تمسّک می کنیم. ولی در دوران امر بین متباینین، اجمال مخصّص به عام سرایت می کند، زیرا در این صورت، هر چند عام در عموم نیز ظهور اولیه دارد، ولی از آن جایی که علم اجمالی پیدا می کنیم به این که یکی از این دو فرد تخصیص خورده است، ظهور اولیه عام از حجیت ساقط می شود و نمی توان به اصاله العموم تمسّک نمود.

ب) شبهه مصداقیه: گاهی اجمال مخصّص، ناشی از شک در دخول فردی از افراد عام در جمله افراد خاص است. به عبارت دیگر: مفهوم خاص روشن است ولی نمی دانیم آیا این فرد نیز از افراد خاص هست یا نه؟ مثلاً مولا می گوید: غنا حرام است و مفهوم غنا نیز روشن است، ولی مکلف شک دارد این آوازی که می شنود غنا هست یا نه؟ در شبهه مصداقیه، قول به جواز تمسّک به اصاله العموم شهرت داشته است؛ ولی بسیاری از علمای متأخر معتقدند که در این قسم نمی توان به اصاله العموم تمسّک نمود، زیرا در این جا که مفهوم مخصّص روشن است، ما دو حجّت داریم، یکی عام و دیگری مخصّص و نمی دانیم این فرد مشکوک داخل در کدام یک از دو دلیل است.

-مخصّص ص لّبی: مقصود از مخصّص ص لّبی، مخصّص غیر لفظی است، مانند اجماع و عقل. برخی اصولیین مانند شیخ انصاری رحمه الله معتقدند که اگر مخصّص ص لّبی باشد، در شبهه مصداقیه مطلقاً می توان به اصاله العموم تمسّک نمود. برخی نیز مانند آخوند خراسانی رحمه الله تفصیل قائل شده اند بین مخصّص ص لّبی قابل اتکال؛ مانند جایی که مخصّص ص از امور عقلی ضروری باشد، و بین سایر موارد. (۱) به عنوان «دلیل» رجوع شود.

ص: ۳۰۹

عام و جست و جوی مخصّص: قرآن کریم و روایات، دو منبع اصلی احکام شرعی هستند که عمومات فراوانی در آنها وارد شده است. هر اهل علمی که با این دو منبع ممارست داشته باشد، در می یابد که چه بسیار مخصّص های منفصلی در کتاب و سنت وارد شده که در مقام شرح و توضیح آن عمومات است. به همین علت، تقریباً همه اتفاق نظر دارند بر این که عمل به عام، قبل از جست و جوی و فحص از وجود مخصّص جایز نیست، زیرا ممکن است آن عام، از جمله عموماتی باشد که مخصّص منفصلی برای آن وارد شده و فحص و جست و جوی باعث دست یابی به آن مخصّص شود. بنابراین، اگر کسی بدون جست و جوی به عامی عمل نمود و در واقع، مخصّص برای آن وارد شده بود، معذور نخواهد بود. بلی! اگر جست و جوی کرد و به مخصّص دست نیافت، آن گاه می تواند به عام عمل کند و چنان چه مخصّص هم وارد شده بود معذور است.

سؤال: چه مقدار فحص و جست و جوی لازم است؟ آیا باید قطع پیدا کند به عدم وجود مخصّص؟ یا ظنّ غالب و اطمینان به عدم وجود مخصّص کافی است؟ جواب: بسیاری از علما معتقدند جست و جوی به اندازه ای لازم است که ظنّ حاصل شود بر عدم وجود مخصّص.

عام و خاص من وجه

به عنوان «عموم و خصوص» رجوع شود.

عدالت

معنی لغوی «عدالت»، حدّ وسط بین افراط و تفریط است. (۱) بنابراین، در هر موردی این لفظ استعمال شود، مقصود حدّ وسط و معتدل آن است. مثلاً آب معتدل یعنی آبی که نه زیاد سرد باشد و نه زیاد گرم؛ جسم معتدل یعنی نه زیاد بزرگ و نه زیاد کوچک. با توجه و ملاحظه همین معنای لغوی، لفظ عدالت در موارد مختلف به تناسب آن مورد بر مساوات، برابری، استقامت، اقتصاد و قسط اطلاق می شود. (۲) در تعریف معنای شرعی

ص: ۳۱۰

۱- (۱). لسان العرب؛ مفردات راغب؛ المصباح المنیر: ماده عدل.

۲- (۲). التّحقیق فی کلمات القرآن الکریم: ۵۳/۸.

عدالت سه عبارت وجود دارد: ۱. ایمان به حسب ظاهر. ۲. حسن ظاهر. ۳. ملکه ای نفسانی است که موجب برانگیختن به ملازمت تقوی و جوانمردی می شود. (۱) عدالت، یا در رأی و فکر است، یا در صفات نفسانی و یا در گفتار و کردار. عدالت در رأی و فکر یعنی ایمن بودن رأی از انحراف و ضعف و شدت؛ به بیان دیگر: عدالت در این جا به معنی حق و درست است. عدالت در صفات نفسانی یعنی معتدل بودن اخلاق باطنی. مثلاً شجاعت وقتی معتدل است که به حدّ ترس و جسارت نرسد. عدالت در کردار و گفتار یعنی صداقت و درستکاری و دوری از افراط و تفریط در کردار و گفتار. (۲)

عدم ابتلا

به عنوان «ابتلا و عدم ابتلا» رجوع شود.

عدم ازلی

(۳)

مقصود از «عدم ازلی»، عدمی است که از ازل معدوم بوده و هیچ زمانی متّصف به وجود نشده و سپس معدوم شود. «استصحاب عدم ازلی»، یکی از مباحث استصحاب است. اگر چیزی متّصف به عدم ازلی بود و سپس شک کردیم در از بین رفتن آن عدم و متّصف شدنش به وجود، بدون شک می توان به استصحاب عدم ازلی استناد کرد و حکم به باقی بودن عدم موضوع نمود. مثلاً - کسی به عنوان «زید» از ازل وجود نداشت، اکنون شک می کنیم که آیا چنین شخصی وجود پیدا کرده یا نه؟ استصحاب عدم ازلی باعث می شود که حکم کنیم به عدم وجود چنین شخصی و بقا و استمرار عدم وجود او. در این مقدار از استصحاب عدم ازلی بحثی نیست. اختلاف در جایی است که موضوع، مرکّب از دو جزء باشد که یکی وجودی و دیگری عدمی است. ابتدا هر دو جزء متّصف به عدم هستند، اما بعد از آن پی می بردیم که جزء وجودی صفت معدوم بودن را از دست داد و موجود شد ولی در جزء دوّم که عدمی است تردید داریم که آیا

ص: ۳۱۱

۱- (۱). مفتاح الکرامه: ۸۳/۳؛ المحصول: ۱۹۶/۲؛ جامع المقاصد: ۳۷۲/۲.

۲- (۲). التّحقیق فی کلمات القرآن الکریم: ۵۵/۸.

۳- (۳). المعجم الاصولی: ۲۹۹/۲.

عدم ازلی آن جزء نیز منتفی گردیده است یا نه؟ در این صورت آیا می توان در خصوص جزء دوّم موضوع استصحاب عدم ازلی را جاری نمود یا خیر؟ مثلاً می دانستیم که «مرد غیر فاسق» از ازل معدوم بود و وجود نداشت. این موضوع دو جزء «مرد» و «غیر فاسق» دارد. اکنون برای ما بالوجدان محرز شد که «مرد» از وصف عدم خارج شد. و موجود گردیده است، اما «غیر فاسق» بودن او مورد تردید است، نمی دانیم آیا «غیر فاسق» هم چنان معدوم است و به عبارت دیگر: «مرد» موجود در وضعیت فعلی، غیر فاسق است یا فاسق؟ آیا می توان با استناد به استصحاب عدم ازلی، حکم به غیر فاسق بودن این مرد نمود یا این که استصحاب در مواردی که موضوع از دو جزء وجودی و عدمی تشکیل شده و یک جزء بالوجدان احراز شده، جاری نمی شود؟

عدم اطراد

«عدم اطراد»، یکی از نشانه های تشخیص مجاز است. به عنوان «اطراد و عدم اطراد» رجوع شود.

عدم الدلیل دلیل العدم

مقصود از این عبارت چنین است: آیا نبودن دلیل (عدم الدلیل) می تواند دلیل بر نبودن حکم باشد؟ گروهی از اصولیین «عدم دلیل» را از جمله ادلّه عقلی برای نفی حکم دانسته اند. یعنی دلیلی بر این حکم وجود ندارد پس حکم منتفی است. مرحوم محقق حلّی رحمه الله می گوید: این استدلال در جایی صحیح است که انسان علم پیدا کند به این که اگر دلیلی بر این حکم وجود داشت، به آن دست می یافت، ولی اگر به این مرتبه نرسد و تنها شک یا ظنّ به عدم دلیل داشته باشد، نمی تواند با این استدلال حکم را نفی کند. (۱) مرحوم فاضل تونی رحمه الله می گوید: کلام محقق حلّی رحمه الله متین است و این راه را می توان پیمود و به آن اعتماد کرد، ولی تنها در مواردی که بسیار مورد ابتلای مردم بوده است، اما اگر از اموری باشد که به ندرت مورد ابتلا واقع می شود، عدم دلیل را نمی توان دلیل نفی حکم دانست، مگر این که انسان تمام راه ها و منابع استنباط احکام شرعی را

ص: ۳۱۲

بررسی کند و معلوم شود که دلیلی بر فلان حکم وجود ندارد، و هم چنین معلوم شود که اگر چنین حکمی وجود داشت، یکی از این ادله شرعی بر آن دلالت می کرد. اما تحقق این دو امر محال است. (۱)

عدم الدلیل چه تفاوتی با اصل «برائت» دارد؟ مرحوم فاضل تونی رحمه الله می گوید: ظاهراً به عدم الدلیل برای نفی حکم واقعی استدلال می شود، ولی از اصل «برائت» برای عدم تعلق تکلیف استفاده می شود. به عبارت دیگر: عدم الدلیل، وجود حکم واقعی را نفی نمی کند در حالی که اصل «برائت»، وجود حکم واقعی را نفی نمی کند، بلکه تنها برای تعلق نگرفتن تکلیف بر انسان مورد استدلال قرار می گیرد، هر چند در واقع نیز حکم ثابت باشد. (۲)

عدم القول بالفصل

دو اصطلاح بین علما رایج است: «عدم القول بالفصل» و «القول بعدم الفصل». عدم القول بالفصل: این اصطلاح در جایی به کار می رود که در مسئله ای دو قول از علما وجود دارد و نمی دانیم آیا قول سوّمی نیز وجود دارد که قائل به تفصیل باشد یا خیر؟ در چنین موردی احداث قول سوّم (تفصیل) جایز است و وجود دو قول و علم نداشتن به قول سوّم، موجب انحصار حکم مسئله در آن دو قول نمی شود؛ مثلاً اگر بدانیم عده ای از فقها معتقدند که فروختن انگور و چوب به کسی که از آنها شراب درست می کند و بُت می سازد جایز نیست؛ و عده دیگر از فقها آن را جایز می دانند؛ اما نمی دانیم آیا کسی در میان فقها معتقد به جواز فروش انگور به شراب گیر و عدم جواز فروش چوب به بُت ساز یا برعکس شده است یا خیر؟

در این جا می توان قول سوّم را اختیار نمود. یعنی اگر فقیه دلیلی بر جواز فروش انگور به شراب گیر پیدا کرد، بگوید که فروختن انگور به شراب گیر جایز است و فروختن چوب به بُت ساز جایز نیست.

القول بعدم الفصل: این اصطلاح در جایی استعمال می شود که بدانیم در مسئله

ص: ۳۱۳

۱- (۱). همان: ۱۹۹.

۲- (۲). همان.

فوق، تنها دو قول وجود دارد و کسی قائل به تفصیل نشده است. یعنی عده ای از فقها قائل به جواز فروش چوب و انگور به بت ساز و شراب گیر هستند و عده دیگری قائل به عدم جواز هستند اما کسی تفصیل قائل نشده بین چوب و انگور. در چنین مواردی، احداث قول سوّم (تفصیل) جایز نیست، زیرا وجود دو قول و علم به عدم وجود قول سوّم، حالت اجماع را دارد؛ گویا فقها اجماع دارند بر جواز در هر دو مورد یا عدم جواز در هر دو مورد و این مانند اجماع حجّت است. البتّه به شرط این که فقیه بدانند معصوم علیه السلام داخل در یکی از این دو گروه است، کما این که علم به دخول معصوم علیه السلام در جمع مجمعی شرط حجیت اجماع است. ولی اگر علم به دخول معصوم علیه السلام در میان هیچ کدام از دو گروه نداشته باشد، احداث قول سوّم جایز است.

عدم صحّت حمل

«صحّت حمل» و «عدم صحّت حمل»، از نشانه های تشخیص حقیقت از مجاز است. به عنوان «حقیقت و مجاز» و «صحّت حمل» رجوع شود.

عدم صحّت سلب

به عنوان «حقیقت و مجاز» و «صحّت حمل» رجوع شود.

عدم محمولی

«عدم محمولی»، عدم به مفاد لیس تامّه است که وجود را از چیزی نفی می کند. به عبارت دیگر: وجود را از ماهیت سلب می کند. مثلاً وقتی می گوئیم: زید معدوم است؛ عدم را حمل کرده ایم بر زید و به همین علت به آن «عدم محمولی» می گویند، در مقابل «عدم وصفی» که مفاد لیس ناقصه است و اّتصاف موضوع به صفتی از صفات را نفی می کند مثل این که گفته شود: زید عالم نیست.

عدم و ملکه

یکی از اقسام تقابل، «تقابل عدم و ملکه» است. مقصود از «ملکه»، صفتی وجودی است که عارض بر موضوعی می شود که آن موضوع صلاحیت و قابلیت اّتصاف به آن صفت

را دارد. و «عدم ملکه» یعنی نبودن آن صفت وجودی در آن موضوع. مثل کوری و بینایی نسبت به انسان. انسان هم قابلیت متّصف شدن به بینایی را دارد و هم قابلیت اتّصاف به ضدّ آن که ناینایی است.

عدم وصفی

به عنوان «عدم محمولی» رجوع شود.

عَرَض

اشاره

«عرض»، ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود، وجودش در موضوعی است که آن موضوع بی نیاز از آن عرض می باشد؛ مانند سفیدی، سیاهی، شجاعت و... هر یک از این امور به گونه ای هستند که اگر در خارج تحقّق یابند، به صورت حلول در موجود دیگری خواهد بود. مثلاً - تا جسمی نباشد که سفیدی بر آن عارض گردد، هرگز سفیدی وجود نخواهد یافت در حالی که جسم، بی نیاز از سفیدی است. به عبارت دیگر: احتیاج و نیاز یک طرفه است، نه دو طرفه. جسم برای وجود خود نیازمند سفیدی نیست، ولی سفیدی برای وجود خود نیازمند جسم است. عرض یا ذاتی است، یا غریب. به عنوان هر کدام رجوع شود.

عرض ذاتی

«عرض ذاتی»، امری است که بدون واسطه بر موضوع عارض می شود.

عَرَض غریب

«عرض غریب» در برابر «عرض ذاتی» است، و آن امری است که به واسطه امر دیگری بر موضوع عارض می شود. (۱)

عرض و عرضی

(۲)

«عرض» در اصطلاح فلسفی عبارت از آن چیزی است که مقابل جوهر باشد و وجود

ص: ۳۱۵

۱- (۱). شرح مصطلحات فلسفی: ۹۶.

۲- (۲). المعجم الاصولی: ۳۱۳/۲.

آن فقط در موضوع دیگری خواهد بود اما خودش وجود مستقلی ندارد به خلاف جوهر که وجود مستقل دارد. فلاسفه، مقولات نه گانه «کم»، «کیف»، «اضافه»، «این»، «ملک»، «فعل»، «انفعال»، «وضع» و «متی» را عرض می‌نامند. اما علمای منطق، عرض را آن چیزی (محمولی) می‌دانند که بر موضوع حمل می‌شود؛ خواه آن محمول جوهر باشد و خواه عرض به اصطلاح فلسفی. مثلاً وقتی ناطق را بر حیوان حمل کرده و می‌گوییم: حیوان ناطق است، «ناطق»، از نظر علمای منطق عرض است چون حمل بر حیوان شده ولی از نظر فلاسفه، جوهر است. اصولیین نیز عرض را به اصطلاح منطقی به کار می‌برند.

«عرضی» در اصطلاح فلاسفه به محمول خارج از ذات موضوع که بر موضوع عارض می‌شود اطلاق می‌گردد؛ خواه محمول، جوهر باشد یا عرض. مانند «ماشی» و «ضاحک» که هر چند از مقوله جواهرند، اما نسبت به حیوان عرضی هستند زیرا خارج از ذات حیوان بوده و بر حیوان حمل شده‌اند. اما در اصطلاح منطقی، «عرضی»، عبارت از محمول خارج از ذات موضوع است ولی جنس و فصل و نوع نیست. «عرضی» در اصطلاح اصولیین، اعم از معنای فلسفی و منطقی آن است و به مطلق محمول عارض بر موضوع گفته می‌شود.

عُرف

اشاره

ماده «ع، ر، ف» دو ریشه دارد: (۱) به معنی پی در پی بودن چیزی، به گونه ای که اجزای آن به یکدیگر متصل باشد. به یال اسب نیز از این جهت «عرف الفرس» می‌گویند که موهای یال در کنار هم و به حسب ظاهر متصل به هم هستند. ۲. سکون، آرامش و طمأنینه. معرفت و عرفان از ریشه دوّم این ماده هستند. البته آرامش و طمأنینه از آثار معرفت است. «عرف» در زبان فارسی معادل رسم، روش، عادت، معمول و قانون غیر مدوّن است. (۲)

ص: ۳۱۶

۱- (۱). لسان العرب؛ مقایس اللّغه؛ ماده «عرف»؛ التّحقیق فی کلمات القرآن الکریم: ۹۶/۸.

۲- (۲). فرهنگ نوین، ماده «عرف».

-تعریف عرف: عبارت های مختلفی در تعریف عرف بیان شده از جمله: «نسفی» می گوید: آن چه را که از ناحیه عقل در نفوس استقرار یافته، یا طبع سلیم آن را قبول کرده، «عرف» گویند. (۱) استاد علی حیدر می گوید: عادت چیزی است که به واسطه تکرار در نفوس استقرار یافته و طبع سلیم آن را قبول می کند. وی سپس می گوید: عرف به معنای عادت است. (۲) کتزاللغات نیز عرف را همان عادت می داند. (۳) اما گروهی از اندیشمندان، «عادت» را اعم از «عرف» می دانند و معتقدند که بسیاری از عادت ها عرف نیستند. بر این دو تعریف دو اشکال عمده وارد شده: ۱. در این دو تعریف، شهادت عقل و قبول طبع سلیم در مفهوم لحاظ شده، در حالی که عرف در زمان ها و مکان های مختلف تغییر می کند و چه بسا عرف در زمان و مکانی چیزی را بپسندد و بر اساس آن عمل کند، و در زمان یا مکان دیگری آن را نپسندد. اگر شهادت عقل و قبول طبع سلیم در تعریف عرف اخذ شود، پس باید با تغییر عرف، عقل و طبع سلیم نیز عوض شود. ۲. همه قبول دارند که عرف به دو قسمت صحیح و فاسد تقسیم می شود. آیا قسم فاسد از عرف نیز مورد قبول عقل و طبع سلیم است؟ مسلماً عقل و طبع سلیم عرف فاسد را نمی پذیرد. (۴) برای برون رفت از این دو اشکال، تعریف استاد خلاف مناسب تر دانسته شده و مورد قبول قرار گرفته است. وی در تعریف عرف می گوید: هر گفتار، یا رفتار، یا ترک گفتار و رفتاری که مردم آن را بشناسند و براساس آن عمل کنند، «عرف» نام دارد. (۵) این تعریف شامل عرف صحیح و فاسد می شود.

-فرق بین عرف و اجماع: در اجماع، اتفاق شرط است. اجماع عبارت است از اتفاق امت یا مجتهدین امت و یا مجتهدین مذهب معینی؛ ولی در عرف، اتفاق شرط نیست، بلکه اکثریت در تحقق عرف کافی است. بنابراین، می توان از عرف به «سیره» نام برد.

ص: ۳۱۷

۱- (۱). الاجتهاد: ۸۱.

۲- (۲). الاصول العامه: ۴۱۹ به نقل از سلم الاصول: ۳۱۷.

۳- (۳). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱۱۷۹/۲.

۴- (۴). الاصول العامه: ۴۱۹.

۵- (۵). همان: به نقل از علم اصول الفقه خلاف: ۹۹.

-تقسیمات عرف: عرف تقسیماتی دارد از جمله: عرف عام، عرف خاص، عرف عملی، عرف قولی، عرف صحیح و عرف فاسد. به عناوین مربوط رجوع شود.

-جایگاه عرف در فقه (۱): عرف، در مباحث فقهی و استنباط احکام در سه نقش مطرح می شود: ۱. گاهی عرف نقش کاشف حکم شرعی را دارد. یعنی حکم شرعی از عرف استفاده می شود. در صورتی حکم شرعی از عرف استفاده می شود که آن عرف در زمان های مختلف رواج داشته تا برسد به زمان معصوم علیه السلام و از جمله عرف هایی باشد که مورد تأیید و اقرار ایشان قرار گرفته باشد. این چنین عرفی در زمره سنت تقریری است. از همین قبیل است سیره متشرعه و بنای عقلایی که در زمان معصوم علیه السلام رایج بوده و مورد تأیید شارع مقدس قرار گرفته است. مانند عقد فضولی. ۲. گاهی احکام شرعی روی مفاهیم و موضوعاتی رفته که شارع تعریف و تحدید آن مفاهیم و موضوعات را به عرف واگذار کرده است. در این موارد، احکام تابع موضوعات هستند و با اختلاف عرف، حکم نیز مختلف می شود. مثلاً یکی از موارد مصرف زکات «فی سبیل الله» است. اما تعیین مورد و مصداق آن امری است عرفی. ممکن است در شرایطی ساختن مدرسه و مسجد و کتابخانه از مصادیق آن باشد، و ممکن است در زمانی که وسایل پیشرفته ارتباط جمعی نقش بسزایی در تسخیر افکار و هدایت یا گمراهی انسان ها دارند، مصرف زکات در راه فراهم کردن وسایل مجهز و پیشرفته ارتباطی برای آگاه کردن مردم در اقصی نقاط کره زمین و آشنا کردن آنها با فرهنگ و معارف انسان ساز دین اسلام و مقابله با تهاجم فرهنگی مکاتب مادی و استعماری، از بارزترین مصادیق «فی سبیل الله» باشد. البته این امر تا جایی جایز و بلکه لازم است که منجر به پیمودن راه های ممنوع و حرام برای رسیدن به مقصود نشود، چرا که دین اسلام، مخالف عقیده «هدف وسیله را توجیه می کند» است؛ بلکه راه رسیدن به مقصود نیز در دین اسلام موضوعیت دارد. ۳. گاهی نیز عرف و فهم عرفی، ملاک و معیار کشف مقصود متکلم قرار می گیرد. این مطلب در مباحث الفاظ کاملاً مشهود است. در مباحث الفاظ، برای فهم معانی الفاظ مطلق که متکلم بیان

ص: ۳۱۸

کرده، ظهور عرفی مبنای استدلال قرار می گیرد؛ فرقی هم نمی کند که متکلم شارع باشد یا غیر شارع. مثلاً در مبحث امر و نهی، مشتق، عام و خاص، خیر واحد و... به ظهور عرفی استناد می کنند.

- حجیت عرف: برخی از اهل تسنن مانند حنفیه و مالکیه، عرف را حجت دانسته و آن را مبنای بسیاری از احکام فقهی خود قرار داده اند. (۱) علمای شیعه معتقدند که اگر مقصود، حجیت عرف به صورت کلی و موجب کلی باشد، و عرف به عنوان یک اصل مستقل در ردیف سایر ادله استنباط حکم شرعی قرار داده شود، مورد قبول نخواهد بود و با این توسعه حجت نیست. اصولاً عرف به عنوان یک اصل مستقل حجت نیست و شارع نیز عرف را به عنوان یک اصل، امضا و تأیید نکرده است، بلکه شارع برخی از احکام عرفی را مورد تأیید قرار داده است و چه بسا احکام عرفی که از طرف شارع مردود اعلام شده است. بنابراین، می توان نتیجه گرفت که عرف، یا به عنوان سیره حجت است، کما این که در قسم اول از «جایگاه عرف در فقه» این گونه بود؛ و یا عرف تنها برای تشخیص حکم یا موضوع صغرای سنت حجت است، کما این که در قسم دوم و سوم این گونه بود. اما عرف با عنوان خاص خود، دلیل مستقل و معتبری در ردیف سایر ادله به شمار نمی رود. بلی! اگر عرف از مواردی باشد که دلیلی بر نفی و اثبات آن از سوی شارع وارد نشده باشد، محکوم به اباحت ظاهری است. (۲) اگر چه در بسیاری از مباحث فقهی به خصوص در بحث معاملات فقه، عرف جایگاه ویژه ای دارد ولی این به معنای حجیت عرف به صورت مطلق و به عنوان یک اصل مستقل نیست.

عرف خاص

«عرف خاص»، عرفی را گویند که در میان گروه خاصی که عاملی خاص آنها را جمع کرده رواج دارد. مانند الفاظ و اصطلاحات مخصوصی که بین فقها، اصولیین، فلاسفه، پزشکان و... رواج دارد.

ص: ۳۱۹

۱- (۱). سرخسی از حنفیه می گوید: حکم ثابت به عرف مانند حکم ثابت به نص است. مالکیه نیز عادت را از جمله ادله شرعی

می دانند. الاجتهاد: ۸۷ به نقل از المبسوط: ۱۲/۱۳۸ و شرح تنقیح الفصول: ۱۹۸.

۲- (۲). الاصول العامة: ۴۲۳؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۱/۱۹۶ و ۵۱؛ المستصفی: ۲/۵۹؛ اصول الفقه خضری: ۱۸۵.

عرف صحیح

آن چه که بین مردم رایج است و مخالف نصّ قرآن و سنت نبوده و موجب از بین رفتن منفعت و به وجود آمدن مفسده نباشد. مانند اطلاق لفظ بر معنایی عرفی، غیر از معنای لغوی آن، و مانند این که عرف است هنگام عقد، هدایایی از طرف داماد برای عروس می برند و آن را جزو مهریه او حساب نمی کنند.

عرف عام

«عرف عام» یا همان بنای عقلا- عبارت است از چیزی که بین اغلب مردم در جوامع مختلف، از اقوام مختلف و در زمان های مختلف رواج داشته و بسیاری از امور عمومی اجتماع بر آن استوار است. مانند رجوع جاهل به عالم و عدم نقض یقین با شک.

عرف عملی

روشی را گویند که در قسمتی از کارهای خاص مردم رایج است، مانند بیع معاطاتی که معمولاً بین مردم شایع است و آن را قبول کرده اند.

عرف فاسد

آن چه بین گروهی از مردم رواج دارد و مخالف شرع است. مانند برخی از معاملات ربوی یا نوشیدن مشروبات الکلی که قبل از انقلاب اسلامی در بسیاری از محافل و مجالس رایج بود، و یا بسیاری از کشورهای غربی که نوشیدن مشروبات الکلی در آنها رواج دارد و روابط بین دختر و پسر و نوع گزینش همسر در برخی جوامع غربی که هر چند رواج یافته و احیاناً عرف معمول برخی از آن جوامع نیز به حساب می آید، ولی چون مخالف شرع محسوب می شود، به عنوان عرف فاسد شناخته می شود.

عرف قولی

عرفی را گویند که در آن برخی الفاظ بر خلاف معنای لغوی خود، معنای خاصی پیدا کرده و در آن معنای خاص استعمال می شود. مثلاً لفظ «ولد» در لغت برای پسر و

دختر وضع شده ولی در عرف، تنها بر پسر اطلاق می شود. به عبارت دیگر: «عرف قولی» یعنی رایج شدن کاربرد برخی الفاظ در معنایی غیر از معنای لغوی.

عزیمت

به عنوان «رخصت و عزیمت» رجوع شود.

عصمت

عَلَّامَه حَلَّى رحمه الله در تعریف عصمت می گوید: «عصمت» عبارت است از لطفی پنهانی و خفی که خداوند در حق مکلف انجام می دهد، به گونه ای که با این لطف الهی، انگیزه ترک اطاعت و انجام گناه باقی نمی ماند، در حالی که مکلف قدرت بر ترک اطاعت و انجام معصیت دارد. (۱) شارح کلام عَلَّامَه رحمه الله می گوید: «عصمت» عبارت است از ملکه ای که خداوند از باب لطف در وجود بنده خلق می کند و موجب تقرب به اطاعت و دوری از گناه می شود، به گونه ای که هیچ گاه طاعتی را ترک نمی کند و گناهی را انجام نمی دهد در حالی که قدرت بر ترک اطاعت و انجام معصیت دارد. (۲) این که گفته می شود: صدور معصیت از معصوم علیه السلام ممتنع است، مقصود امتناع عادی است؛ زیرا اگر صدور معصیت از معصوم علیه السلام امتناع عقلی داشته باشد، این برای ایشان فضیلت نخواهد بود. سایر انسان ها نیز دارای عصمت هستند، اما به صورت موجبه جزئی در حالی که معصوم علیه السلام به صورت موجبه کلی دارای عصمت است، یعنی او از هر گناهی، هر چند هم کوچک باشد پرهیز می کند. حتی ترک اولی هم نمی کند.

عصیان

به عنوان «تجرّی» رجوع شود.

ص: ۳۲۱

۱- (۱). الباب الحادی عشر: ۳۷.

۲- (۲). مفتاح الباب، شرح باب حادی عشر: ۱۷۵.

«عقل» در لغت دو معنا دارد؛ یکی فهم و دیگری قید و بند. عاقل به کسی می گویند که نفس خود را از هوی و هوس باز می دارد. (۲) اما تعریف اصطلاحی عقل: مرحوم مجلسی رحمه الله شش تعریف برای عقل بیان کرده است: ۱. عقل عبارت است از قوه ادراک خیر و شرّ و تمیز بین خیر و شرّ و توانایی شناخت اسباب اموری که دارای سبب هستند. عقل به این معنا مناط تکلیف و ثواب و عقاب است. ۲. ملکه و حالتی در نفس که انسان را به اختیار نیکی ها و منافع و دوری از زشتی ها و ضررها دعوت می کند. ۳. نیرویی که مردم آن را در برنامه زندگی روزمره خود به کار می برند. چنین قوه ای اگر با قانون شرع موافق باشد و در اموری که شرع آنها را نیکو شمرده به کار رود، عقل معاش نامیده می شود. ۴. مراتب استعداد نفس برای تحصیل امور نظری و قرب و بُعد نفس از تحصیل نظریات. ۵. نفس ناطق انسانی که وجه تمایز انسان از سایر حیوانات است. ۶. جوهر قدیمی که هم در ذات و هم در افعال خود، مجرّد از ماده است. (۳)

- تقسیمات عقل: عقل در فلسفه به «عقل اجمالی»، «بالفعل»، «بالقوه»، «بالمکه»، «تفصیلی»، «فعل»، «مستفاد» و «هیولانی» تقسیم می شود که تفصیل هر کدام از اقسام فوق را باید در کتب فلسفی یافت.

ص: ۳۲۲

۱- (۱). مرآة العقول: ۱/۲۵؛ اصول الفقه: ۱/۲۱۷؛ الفصول: ۳۱۶؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۱/۱۹۵؛ المستصفی: ۱/۲۳۷؛ احیاء علوم الدین: ۱/۸۵؛ التّحقیق فی کلمات القرآن الکریم: ۸، ماده عقل؛ اصطلاحات الاصول: ۱۷۰؛ کشف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۲/۱۹۴؛ شرح مصطلحات فلسفی: ۹۷؛ الاصول العامه: ۲۷۹؛ ارشاد الفحول: ۷.

۲- (۲). لسان العرب؛ مفردات راغب؛ ماده عقل. «التّحقیق» می گوید: اصل واحد در کلمه عقل عبارت است از تشخیص صلاح و فساد در جریان زندگی مادی و معنوی و آن گاه محافظت و نگه داری نفس، و از لوازم آن امساک و نیک اندیشی و نیکو فهمیدن و ادراک و باز داشتن و شناخت امور مورد نیاز در زندگی و قرار گرفتن تحت برنامه عدل و حق و پرهیز از هوی و هوس است. جلد ۸، ماده عقل. علماء مجلسی رحمه الله می گویند: عقل در لغت عبارت است از ادراک و فهم اشیاء. مرآة العقول: ۱/۲۵.

۳- (۳). لسان العرب؛ مفردات راغب؛ ماده عقل. «التّحقیق» می گوید: اصل واحد در کلمه عقل عبارت است از تشخیص صلاح و فساد در جریان زندگی مادی و معنوی و آن گاه محافظت و نگه داری نفس، و از لوازم آن امساک و نیک اندیشی و نیکو فهمیدن و ادراک و باز داشتن و شناخت امور مورد نیاز در زندگی و قرار گرفتن تحت برنامه عدل و حق و پرهیز از هوی و هوس است. جلد ۸، ماده عقل. علماء مجلسی رحمه الله می گویند: عقل در لغت عبارت است از ادراک و فهم اشیاء. مرآة العقول: ۱/۲۵.

جایگاه عقل در استنباط احکام شرعی: شکی نیست که عقل در عالم خلقت از جایگاه ویژه ای برخوردار است، به گونه ای که صاحب خود را بر سایر موجودات برتری داده و او را اشرف مخلوقات نموده است. خداوند عقل را مناط و ملاک تکلیف قرار داده است. مهم ترین مسایل زندگی بشر، یعنی خداشناسی، معاد و نبوت آن گاه از ارزش والایی برخوردارند که از طریق عقل به دست آیند. شناختی که بر ستون عقل بنا شود، بسیار محکم و استوار خواهد بود. آیات و روایات فراوانی در بیان ارزش و اهمیت عقل و دعوت به تعقل وارد شده است. در برخی از آنها عقل به عنوان رسول باطنی معرفی شده است. (۱) یکی از منابع استنباط حکم شرعی، عقل است. هر چند برخی از علمای شیعه و گروهی از اهل سنت، عقل را به عنوان یکی از منابع استنباط قبول ندارند. ولی این انکار، بیشتر ناشی از سوء تعبیر یا کج فهمی در بیان دلیل عقل به عنوان یکی از منابع استنباط است. مرحوم مظفر رحمه الله می گوید: اولین کسی که به عقل به عنوان یکی از ادله استنباط تصریح کرده، ابن ادریس رحمه الله متوفای ۵۹۸ ه. ق. می باشد که در کتاب سرائر می گوید: «هر گاه از کتاب و سنت و اجماع، حکم مسئله ای به دست نیامد، محققین به دلیل عقل تمسک نموده اند.» بعد از ابن ادریس، محقق حلی رحمه الله متوفای ۶۷۶ ه. ق.، به شرح مقصود ابن ادریس پرداخته. سپس شهید اول رحمه الله متوفای ۷۸۶ ه. ق.، در بیان دلیل عقل سخن گفته. در عین حال، دلیل عقل به صورت روشن و منقح در هیچ کدام از این منابع ذکر نشده است، به گونه ای که برخی علما دایره دلیل عقلی را به ظواهر لفظی و مفهوم و... نیز توسعه داده اند حال آن که این موارد مربوط به بحث حجیت ظهور است و ارتباطی به دلیل عقلی به عنوان دلیل مستقل، مقابل کتاب و سنت ندارد. همین عدم وضوح دلیل عقلی و فکر این که دلیل عقلی شامل قیاس و استحسان نیز می شود، موجب انکار دلیل عقلی از سوی اخباریین شیعه شده است. مرحوم مظفر رحمه الله در مقصود از دلیل عقلی می گوید: مراد از دلیل عقل مقابل کتاب و سنت، هر حکم عقلی است که موجب قطع پیدا کردن به حکم شرعی شود. (۲) در حجیت و عدم حجیت مدرکات عقلی در استنباط احکام شرعی سه نظریه وجود دارد: ۱. مدرکات

ص: ۳۲۳

۱- (۱). اصول کافی، کتاب عقل.

۲- (۲). اصول الفقه: ۱۲۵/۲.

عقل در همه جا معتبر است. این نظریه را گروهی از اهل سنت که طرفدار «رأی» هستند؛ اختیار کرده اند. ۲. مدرکات عقل در هیچ کجا معتبر نیست. اخباریین از شیعه و گروهی از اهل سنت که به «اصحاب حدیث» شهرت دارند، طرفدار این نظریه هستند. ۳. آن مدرکات عقلی که موجب حصول قطع به حکم شرعی شوند حجت هستند. مشهور علمای امامیه طرفدار این نظریه هستند. به اعتقاد این گروه، مدرکاتی که موجب حصول ظن به حکم شرعی شوند حجت نیستند مگر این که دلیل خاصی بر اعتبار ظن از طرف شارع وارد شده باشد. مدرکات عقل در دو موضع به عنوان رکن اجتهاد مورد استفاده قرار می گیرد: ۱. احکام مستقل عقلی که کبرای قضیه واقع می شوند. مانند حکم عقل به ملازمه بین وجوب چیزی و مقدمه آن، و ملازمه بین وجوب چیزی و حرمت ضد آن، و مانند حکم عقل به اعتبار ظن انسدادی. مثلاً می گوئیم: وضو مقدمه نماز است. هر مقدمه واجب است. پس وضو واجب است. در این قبیل موارد، حکم عقل به ضمیمه حکم شرع، موجب ثبوت حکم شرعی می شود. به عنوان «استلزامات عقلیه» رجوع شود. ۲. احکام مستقل عقلی که از آنها به «احکام ظاهری» و «اصول عملی» تعبیر می شود. این قسم از احکام عقلی وقتی مورد استفاده قرار می گیرند که نص و دلیل معتبر شرعی وجود نداشته باشد. مانند حکم عقل به مخیر بودن مکلف در صورت دوران امر بین وجوب و حرمت (محدورین)، و حکم عقل به لزوم احتیاط در صورت وجود علم اجمالی.

عقل در روایات معصومین علیهم السلام: روایاتی از معصومین علیهم السلام وارد شده که ظاهر آنها تکیه و اعتماد بر عقل را ملامت و سرزنش می کنند، مانند: «همانا دین خدا با عقل درست نمی شود». (۱) این قبیل روایات در مقام بیان این نکته هستند که عقل به تنهایی نمی تواند تمام ملاک ها و مدارک احکام را درک کند؛ بنابراین، اموری مانند قیاس و استحسان که مبتنی بر درک ملاک و مدارک احکام توسط عقل هستند، باطل و از دایره ادله استنباط خارج هستند. در روایات متعددی بر این نکته تأکید شده است و ایشان تفسیر به رأی و اجتهاد مقابل نص و مبتنی بر قیاس و استحسان را باطل شمرده اند. ولی

ص: ۳۲۴

۱- (۱). قال علی بن الحسین علیه السلام: انّ دین الله لا یصاب بالعقول الناقصه... المستدرک: ۱۷، صفات القاضی، باب ۶، ح ۲۵.

در شرافت و عظمت عقل، روایات آن قدر زیاد است که کتابی مانند اصول کافی اولین بخش از این مجموعه روایی ارزشمند را به آن اختصاص داده است. به عنوان «حسن و قبح عقلی» رجوع شود.

عقل عملی

مدرکاتی که منشاء حرکات بدنی و اعمال خارجی و موجب انجام دادن یا ترک عمل شوند را «عقل عملی» می گویند مثل خوبی نیکی کردن و زشتی ترک آن و خوبی ترک تجاوز و بدی انجام دادن آن.

عقل نظری

مدرکاتی که کاری به انجام دادن یا ترک عمل نداشته و علم، تنها به خود آنها تعلق گرفته را «عقل نظری» گویند مثل «کل بزرگ تر از جزء» است. (۱) به عنوان «حسن و قبح عقلی» رجوع شود.

عقلیات غیر مستقل

به عنوان «استلزامات عقلی» رجوع شود.

عقلیات مستقل

به عنوان «مستقلات عقلی» رجوع شود.

علت

«علت» در لغت اسم است برای چیزی که حدوث آن موجب تغییر در محل حدوث می شود؛ و یا: «علت» چیزی را گویند که تأثیر در چیز دیگری را به دنبال دارد. برخی از اندیشمندان قید «بدون اختیار» را در تعریف آورده اند؛ ایشان «علت» را چیزی دانسته اند که موجب تغییر بدون اختیار در محل حدوث خود می شود؛ به همین اعتبار،

ص: ۳۲۵

۱- (۱). به عبارت دیگر: مقصود از عقل عملی، ادراک آن چه که سزاوار دانستن است و مقصود از عقل نظری، ادراک آن چه که سزاوار انجام دادن یا ترک کردن است می باشد.

«مرض» را «علت» گفته اند. (۱) در اصطلاحات فلاسفه نیز معنای علت به همین مضمون است. علامه طباطبایی رحمه الله می گوید: هر چیزی که امری از آن صادر شود، مستقلاً یا به انضمام چیز دیگری، آن را «علت» گویند و آن امر صادر شده را «معلول». (۲) علت در اصطلاح فلسفی را «علت حقیقی» و در اصطلاح اصولیین و در امور شرعی، علامت و مناطی گویند که شارع برای حکم قرار می دهد. غزالی می گوید: بدان که مقصود از علت در امور شرعی، مناط حکم است؛ یعنی چیزی که شارع حکم را به آن اضافه و منوط کرده و آن را علامت حکم قرار داده. (۳)

- شروط علت: برای «علت» شروطی ذکر شده که کتاب الاصول العاظمه از آنها به «ارکان علت» تعبیر نموده است. (۴) «شوکانی» بیست و چهار شرط برای «علت» ذکر می کند. مهم ترین این شروط به بیان الاصول العاظمه عبارتند از: ۱. علت باید صفتی باشد ظاهر، به گونه ای که با حواس ظاهری قابل درک باشد تا کشف آن صفت در فرع ممکن باشد. ۲. آن صفت باید منضبط باشد، یعنی محدود به حدود معین باشد تا تحقیق وجود آن در فرع ممکن باشد. ۳. آن صفت باید مناسب باشد، یعنی بین صفت و حکم چنان رابطه ای برقرار باشد که ظن به علت بودن آن صفت حاصل شود. ۴. آن صفت قاصر و محدود بر اصل نباشد. زیرا تنها در صورتی علت اساس قیاس است که آن علت متعدی بوده، از اصل تعدی کند و در فرع نیز جریان داشته باشد. (۵)

- تقسیمات علت: علت از جهات مختلفی تقسیم می شود. ۱. تقسیم علت به اعتبار مناسب. یعنی شارع مناسبت آن را با حکم معتبر دانسته یا نه؟ در این تقسیم، علت چهار قسم است: الف) «مناسب مؤثر». صفتی است که شارع به صراحت یا به اشاره

ص: ۳۲۶

۱- (۱). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱۲۰۶/۲؛ لسان العرب، ماده علل.

۲- (۲). نهایه الحکمه: ۱۳۸.

۳- (۳). المستصفی: ۱۰۷/۲. «شوکانی» هفت قول در معنای اصطلاحی «علت» ذکر کرده از جمله: ۱. علت عبارت است از شناخت حکم. ۲. علت چیزی است که ذاتاً موجب حکم می شود بدون این که خداوند آن را جعل کرده باشد. ۳. علت چیزی است که شارع آن را ذاتاً موجب حکم قرار داده است. ارشاد الفحول: ۲۰۷.

۴- (۴). الاصول العاظمه: ۳۰۸.

۵- (۵). همان.

بیان داشته که این صفت، عَلت این حکم است. مثلاً در کلام معصوم علیه السلام تصریح شده که عَلت نجس نشدن آب چاه در ملاقات با نجس، این است که دارای مادّه و منیع است. (۱)ب) «مناسب ملائم». هر گاه شارع صفتی را به عنوان عَلت حکم معین نکرده باشد ولی این صفت در کلام دیگری از شارع به عنوان عَلت برای حکمی از جنس همان حکم معتبر دانسته شده باشد. مثلاً در کلامی از معصوم علیه السلام ازدواج دختر باکره صغیر، تنها با اجازه سرپرست شرعی او مجاز دانسته شده. در این جا دو صفت وجود دارد که هر کدام صلاحیت عَلت بودن را دارد، یکی باکره بودن و یکی صغیر بودن. چون در آیه شریفه قرآن (۲) عَلت ولایت بر مال کودک، صغیر بودن وی ذکر شده و ولایت بر تزویج از جنس ولایت بر مال است، قائلین به «قیاس» نتیجه می گیرند که عَلت ولایت بر تزویج، صغیر بودن است، هر چند باکره بودن نیز می تواند جزئی از تعلیل باشد. ج) «مناسب ملغی». گاهی وصف به گونه ای است که هر چند شارع اعتبار آن را به عنوان عَلت حکم ملغی کرده، ولی ظنّ به عَلت بودن آن وجود دارد. به عبارت دیگر: شأن بنای حکم بر آن صفت این است که همان صفت موجب تحقق مصلحت و تشریح حکم گردد، ولی دلیل شرعی چنین مناسبتی را ملغی کرده و اعلام داشته که حکم فوق مبتنی بر این صفت نیست. مثال: گویند حاکمی عمداً روزه خود را افطار کرد. یکی از علمای اهل سنت فتوی داد که حاکم باید دو ماه پی در پی روزه بگیرد. این عالم معتقد بود که تشریح کفّارات به جهت بازداشتن مردم از سهل انگاری و سستی در روزه ماه رمضان و خودداری از افطار عمدی است و چون دو قسم دیگر کفّاره؛ یعنی آزاد کردن بنده و سیر کردن گرسنه برای این حاکم خیلی آسان است، پس مناسب با فلسفه تشریح کفّاره در مورد این حاکم، دو ماه روزه پی در پی است. این در حالی است که چنین تکلیفی با اطلاق تخییر در سه قسم کفّاره افطار عمدی منافات دارد. د) «مناسب مرسل». جایی است که مجتهد معتقد باشد بنای فلان حکم بر فلان صفت باید دارای مصلحتی باشد، ولی دلیلی از شارع مبنی بر اعتبار یا عدم اعتبار این صفت به عنوان عَلت حکم وارد نشده باشد. به عنوان «مصالح مرسله» رجوع شود. ۲. تقسیم

ص: ۳۲۷

۱- (۱). وسائل الشّیعه: ۱، باب ۳، ابواب ماء المطلق، حدیث ۱۲.

۲- (۲). وَ ابْتَلُوا الْيَتَامَى... فَإِنْ أَنْتُمْ مِنْهُمْ رُشِدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ... النَّسَاء/ ۶.

عَلَّتْ به اعتبار اجتهاد در آن. اجتهاد در عَلَّتْ سه قسم است: الف) تحقیق مناط؛ ب) تخریج مناط؛ ج) تنقیح مناط. توضیح هر کدام را در عنوان مربوط پیگیری نمایید. ۳. تقسیم عَلَّتْ به اعتبار راه های شناخت آن (مسالك). «غزالی» مسالك عَلَّتْ را به صحیح و فاسد تقسیم کرده است. (۱) الف) مسالك صحیح. مسالك صحیح سه قسم است: ۱. قسمی که از ادلّة لفظی پی به عَلَّتْ می بریم و شامل دلالت مطابقی و التزامی می شود. دلالت التزامی، خود در برگیرنده مفهوم موافقت (قیاس اولویت)، مفهوم مخالفت، دلالت اقتضاء، دلالت ایما و تنبیه می شود. قسم دیگر این دلالت، «بین بالمعنی الاعم» است که از آن به «دلالت اشاره» تعبیر می شود. ۲. اجماع: یعنی اجماع حاصل شود بر علیت مَطْرَد و مستقل چیزی. ۳. اثبات عَلَّتْ از طریق استنباط که خود شامل طریقه «سبر و تقسیم» و طریقه اثبات عَلَّتْ از طریق ابداء مناسب بین عَلَّتْ فرضی و حکم است. توضیح هر کدام از اقسام را در عنوان مربوط پیگیری نمایید. ب) مسالك فاسد. «غزالی» مسالك فاسد را ضمن سه مسلک بیان می کند: ۱. سلامت عَلَّتْ از نقیض؛ ۲. اطراد عَلَّتْ؛ ۳. طرد و عکس. (۲)

عَلَّتْ و حکمت

مقصود از «عَلَّتْ»، آن چیزی است که وجود و عدم حکم دایر مدار وجود و عدم آن است. اما «حکمت»، جزء عَلَّتْ برای جعل حکم بر موضوع است. بر همین اساس، هر گاه عَلَّتْ تأمیه حکم در یک موضوع مشخص باشد، اگر موضوع دیگری با همان ویژگی ها وجود داشت، می توان آن حکم را به موضوع دوّم نیز تسری داد. اما علم به حکمت حکم، مجوز تسری حکم به موارد دیگر نمی شود زیرا حکمت، جزء عَلَّتْ است و نه تمام عَلَّتْ. مثلاً اگر شارع بفرماید: آب چاه نجس نمی شود به این عَلَّتْ که از زمین می جوشد. از این کلام می توان استفاده کرد که عَلَّتْ نجس نشدن آب چاه، جوشش و فوران مستمر آب از زمین است در نتیجه، می توان حکم کرد که هر آبی از زمین بجوشد و فوران نماید، با ملاقات چیز نجس، نجس نمی شود.

ص: ۳۲۸

۱- (۱). المستصفی: ۱۴۵/۲ به بعد. ترتیب فوق از کتاب الاصول العامّه: ۳۱۶ نقل شده است.

۲- (۲). همان.

«علم» در لغت یعنی حضور و احاطه بر چیزی. در تعریف و تحدید علم اختلاف فراوان است. برخی مانند «رازی» علم را از ضروریاتی می دانند که نمی توان آن را تعریف کرد. برخی مانند «جوینی» و «غزالی» تعریف علم را مشکل می دانند و تنها در قالب تقسیم و مثال به تعریف علم می پردازند. (۲) ولی اکثر علما به تعریف و تحدید علم پرداخته اند، لیکن عبارات ایشان در تعریف علم متفاوت است. «شوکانی» و «تهانوی» حدود ده تعریف برای علم ذکر کرده اند. (۳) مرحوم صدر المتألهین رحمه الله در تعریف علم می گوید: علم، عبارت از حضور صورت اشیا نزد عقل است. (۴) مرحوم مظفر رحمه الله معتقد است که تصوّر، ادراک و علم، همگی به یک معنی هستند. (۵) «معرفت»، اخصّ از علم است. زیرا معرفت، علم تفصیلی به عین چیزی است ولی علم، هم مجمل است و هم مفصل.

فرق بین علم و یقین: «یقین»، عبارت از علم استدلالی به چیزی است بعد از شک در آن، ولی «علم»، اعتقاد موثق به چیزی است همان گونه که هست.

فرق بین علم و شعور: «شعور»، علمی است که به صورت دقیق به آن دست یافته شود. (۶) به تعریف «علم» توجه شود.

تقسیمات علم: ۱. علم حصولی و علم حضوری: «علم حصولی»، علم به ماهیت شیء بدون وجود خارجی آن است. علم حصولی را «علم انطباعی» نیز گویند. «علم حضوری»، علم به وجود خارجی شیء است. به عبارت دیگر: حضور وجود خارجی و هویت خارجی شیء نزد عالم را «علم حضوری» می گویند. ۲. علم به دو قسم تصوّر و تصدیق تقسیم می شود: «تصوّر»، عبارت است از حصول صورت شیء در عقل، با قطع

ص: ۳۲۹

۱- (۱). التّحقیق فی کلمات القرآن الکریم: ۸، ماده علم؛ رساله تصوّر و تصدیق ملاصدرا؛ المنطق: ۱۳؛ شرح مصطلحات فلسفی. ارشاد الفحول: ۳؛ المحصول: ۱۲/۱؛ المستصفی: ۳۴/۱؛ الاحکام آمدی: ۱۲/۱؛ جمع الجوامع: ۱۵۸/۱؛ کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱۲۱۹/۲.

۲- (۲). ارشاد الفحول: ۴ و ۳.

۳- (۳). همان و کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱۲۱۹/۲.

۴- (۴). رساله تصوّر و تصدیق ملحق به کتاب الجوهر النّضید: ۳۰۷.

۵- (۵). المنطق: ۱۶.

۶- (۶). معجم الفروق اللّغویه.

نظر از اعتبار و عدم اعتبار حکم. «تصدیق»، حصول صورت شیء است در عقل که خود حکم است یا مستلزم حکم. (۱) ۳. علم فعلی و انفعالی: «علم فعلی» یا «کلی قبل از کثرت». هر گاه علم به یک شیء از طریق علم به علل آن شیء باشد، آن علم ثابت و به اصطلاح «کلی» یا «فعلی» نامیده می شود. این قسم علوم، از طریق انفعال از خارج حاصل نشده و در نتیجه، تابع معلوم خارجی نیز نمی باشند و تغییر و تحوّل معلول خارجی نیز در بقای آن اثر ندارد و پیش از وقوع معلوم و همراه با آن و بعد از آن بر یک حال باقی می مانند.

«علم انفعالی» یا «علم جزئی» و یا «کلی بعد از کثرت». این دسته از علوم در مورد ادراکات حسی حاصل می شوند و همراه با تغییرات معلوم، تغییر می کنند. به عبارت دیگر: علم جزئی، علمی است که از طریق انفعال از خارج برای ما حاصل می شود. (۴. الف) علم تفصیلی: علم به اجزا و مراتب معلوم با تمام خصوصیات آن است و در اصطلاح اصولیین، علم تفصیلی آن است که متعلق آن معین باشد.

ب) علم اجمالی: هر گاه علم ما به معلوم، به صورت تفصیل نباشد، بلکه علم به معلوم داشته باشیم ولی نه به تمام خصوصیات و جزئیات آن، علم را «اجمالی» گویند. به بیان دیگر: علم همراه و توأم با تردید را «اجمالی» گویند. به عنوان «احتیاط» رجوع شود؛ در اصطلاح اصولیین، علمی را گویند که متعلق آن مردّد است. ۵. تقسیم به علم ضروری و علم نظری. - علم ضروری: برخی امور به گونه ای هستند که علم به آنها بدون اجرای عملیات عقلی و فکر و نظر، و تنها به صرف توجّه نفس حاصل می شود. این قبیل علوم را «علوم ضروری» یا «بدیهی» می گویند. چرا برخی امور در عین حال که بدیهی هستند، انسان نسبت به آنها جاهل است؟ علت جهل انسان نسبت به برخی بدیهیات، همانا فقدان سبب توجّه نفس است، به همین دلیل گفته شده که باید اسباب توجّه نفس وجود داشته باشد. اسباب توجّه عبارتند از: الف) توجّه و التفات داشتن. بنابراین، اگر کسی غافل باشد، ممکن است بدیهی ترین بدیهیات نیز برای او مجهول باشند. ب) سلامت ذهن. باید ذهن انسان از سلامت برخوردار باشد. ج) سلامت حواس. در بدیهیاتی که متوقف بر حواس و از جمله محسوسات هستند، باید حواس

ص: ۳۳۰

پنجگانه انسان از سلامت برخوردار باشند.د) فقدان شبهه. اگر انسان دچار شبهه شده باشد، ممکن است در امری بدیهی شک کند یا آن امر بدیهی را انکار کند.ه) عملیات غیر عقلی. بسیاری از امور بدیهی متوقف بر عملیات غیر عقلی هستند، مانند تجربه در امور تجربی یا شنیدن صدا، و سایر امور از این قبیل مادامی که نیاز به فکر و عملیات عقلی نداشته باشند، هر چند علم به آنها نیازمند تجربه طولانی نیز باشد. - علم نظری یا اکتسابی. برخی علوم بعد از نظر و فکر و عملیات عقلی و معادلات فکری حاصل می شوند. این قبیل علوم را «نظری» یا «کسبی» گویند، مانند معادلات جبری و مانند حکم به حادث بودن عالم. این معلومات تنها به کمک و وساطت امور معلوم و تنظیم آنها به شکل صحیح حاصل می شوند.

۶. تعقل، توهم، تخیل، احساس: الف) تعقل. ادراک مجرد از هیئت های مخصوص را «تعقل» گویند؛ خواه کلی باشد؛ خواه جزئی. ب) توهم. ادراک معانی جزئی که متعلق به محسوسات است را «توهم» گویند. ج) تخیل. هر گاه امری برای انسان معلوم و سپس غایب شده، ادراک مجدد آن چیز در حال غایب بودن بعد از حضورش را «تخیل» گویند. د) احساس. ادراک شیء با حواس ظاهری، به شرط حضور ماده و اکتشاف هیئت های مخصوص در امور جزئی را «احساس» گویند. (۱)

علم، تقسیمات دیگری نیز دارد که طرح آنها خارج از حوصله این کتاب است.

علم اجمالی

«علم اجمالی» یعنی علم همراه با تردید. به عبارت دیگر: علم اجمالی، علم به یک جامع و کلی مشخص است که هر چند قابل انطباق بر هر یک از اطراف و افراد است، ولی آن طرف یا فرد به صورت مشخص معلوم نیست. مثلاً مکلف می داند یک نماز از او قضا شده اما نمی داند نماز ظهر است، یا عصر، یا مغرب و یا نماز آیات؟ در این مثال، نماز، یک کلی و جامع است که بر همه افراد نماز صدق می کند، امام مکلف در تطبیق این کلی بر یکی از مصادیق مردّد است. «علم اجمالی» در مقابل «علم تفصیلی» قرار دارد. در علم تفصیلی، علاوه بر معلوم بودن جامع و کلی،

ص: ۳۳۱

تطبیق آن بر فرد و مصداق مشخص نیز معلوم است، یعنی مکلف می داند که نماز قضا شده او، مثلاً نماز ظهر است. به بیان دیگر: در علم تفصیلی هیچ تردید و ابهامی وجود ندارد.

علم اجمالی در تدریجات

اطراف علم اجمالی ممکن است در عرض یکدیگر باشند. مانند علم اجمالی به نجس بودن یکی از دو لباس حاضر نزد مکلف؛ و ممکن است در طول یکدیگر باشند، یعنی یکی از اطراف علم اجمالی در این زمان باشد و طرف دیگر، در زمان بعدی. مثلاً مکلف می داند اکرام زید و عمرو بر او واجب گردیده اما نمی داند امروز که زید تنهاست باید او را اکرام نماید یا روز بعد که زید به همراه عمرو است؟ اگر اطراف علم اجمالی در طول یکدیگر باشند، آن را «علم اجمالی در تدریجات» گویند.

علم اصول فقه

به عنوان «اصول فقه» رجوع شود.

علم تفصیلی

علمی را که فاقد تردید باشد، «علم تفصیلی» گویند. به عنوان «علم اجمالی» رجوع شود.

علم فقه

به عنوان «فقه» رجوع شود.

عموم

اشاره

به عنوان «عموم و خصوص» و «عام و خاص» رجوع شود.

عموم استغراقی

به عنوان «عام و خاص» رجوع شود.

عموم بدلی

به عنوان «عام و خاص» رجوع شود.

عموم زمانی

«عموم زمانی»، یعنی عمومی که همه لحظات و زمان ها را شامل می شود همان گونه که عموم استغراقی شامل همه افراد و زمان ها می شود.

عموم سیاقی

عمومی است که از سیاق جمله استفاده می شود. مانند عموم مستفاد از نکره در سیاق نفی. مثلاً وقتی گفته شود: با کودک تندی نکنید. از این جمله، حکم عام استفاده می شود.

عموم فوقانی

(۱)

هر گاه دو دلیل متعارض به علت ترجیح نداشتن هیچ کدام، از حجیت و اعتبار ساقط شوند و در این میان، عموم یا اطلاقی وجود داشته باشد که طرف هیچ یک از دو دلیل متعارض نبوده باشد، ملاک عمل، آن عموم یا اطلاق خواهد بود. این عموم یا اطلاق مستند حکم را «عموم فوقانی» گویند زیرا بعد از سقوط دو دلیل متعارض از حجیت و اعتبار، ملاک عمل قرار گرفته و گویا نسبت به دو دلیل متعارض، فوق آنها و در مرتبه بالاتر قرار دارد. مثلاً اگر دلیلی بگوید: هر گاه شخص در حال احرام از بوی خوش استفاده کرد، باید یک گوسفند قربانی کند؛ و دلیل دیگر بگوید: لازم نیست شخص محرم که از بوی خوش استفاده کرده، گوسفند قربانی کند؛ و بنا بر فرض، هیچ یک از این دو دلیل نیز بر دیگری ترجیح نداشته باشد؛ در این صورت، هر دو دلیل از حجیت و اعتبار ساقط می شوند. حال اگر دلیل معتبری وارد شده باشد که به طور عام بگوید: هر شخص محرم که مرتکب یکی از ترک احرام شود، باید یک گوسفند قربانی کند، باید کسی که در حال احرام از بوی خوش استفاده کرده است به مقتضای عموم این دلیل معتبر، یک گوسفند قربانی نماید.

ص: ۳۳۳

عموم مجموعی

به عنوان «عام و خاص» رجوع شود.

عموم و خصوص

(۱)

یکی از مباحث علم منطق «نسب اربع» است. یعنی هر گاه دو کلی را در نظر بگیریم، یکی از چهار نسبت بین آنها متصور است. ۱. تباین: یعنی تمام افراد و مصادیق هر کدام از دو کلی، غیر از افراد و مصادیق کلی دیگر است. انسان و سنگ از این قبیل هستند. ۲. تساوی: یعنی افراد و مصادیق هر کدام از دو کلی، همان افراد و مصادیق کلی دیگر است. انسان و ناطق این گونه هستند. ۳. عموم و خصوص مطلق: یعنی یک کلی عام تر از کلی دیگر است، به گونه ای که هم همه افراد آن کلی را شامل شود و هم افراد دیگر را، مانند حیوان و انسان. ۴. عموم و خصوص من وجه: یعنی هر کدام از دو کلی نسبت به کلی دیگر از جهتی اعم و از جهتی اخص باشد. مانند پرنده و سفید که از طرفی، پرنده هم سیاه است و هم سفید و هم سایر رنگ ها و از طرفی سفید، عام تر از پرنده است زیرا شامل برف، گچ، کاغذ و غیر از آن نیز می شود و برخی پرندگان نیز سفیدند. پس در عموم و خصوص من وجه، دو مورد افتراق است و یک مورد اجتماع.

عموم و خصوص مطلق

به عنوان «عموم و خصوص» رجوع شود.

عموم و خصوص من وجه

به عنوان «عموم و خصوص» رجوع شود.

غایت

«غایت»، یعنی انتها و به سر آمدن زمان یا مکان. به عنوان «مفهوم غایت» رجوع شود.

ص: ۳۳۴

«غلبه» در اصطلاح عبارت است از مشارکت اغلب افراد کلی در یک صفت، به گونه ای که انسان گمان کند این صفت از آثار طبیعت این کلی است و این صفت، علت اتصاف افراد به آن طبیعت است.

- ثمره غلبه چیست؟ هر گاه شک کنیم که آیا فردی از افراد کلی دارای این حکم یا صفت غالب هست یا نه؟ حکم می کنیم به وجود حکم یا صفت موجود در اغلب افراد، برای این فرد مشکوک. مثلاً اگر ما ببینیم اکثر مردم آفریقا سیاه پوست هستند، به گونه ای که گمان کنیم آفریقایی بودن علت سیاه پوست بودن است؛ سپس در مورد یک آفریقایی شک کنیم که آیا سیاه پوست است یا سفید پوست؟ او را نیز به اغلب مردم که سیاه پوستند محلق می کنیم و می گوئیم او نیز سیاه پوست است. مثال در امور شرعی: می بینیم اکثر نمازها به سمت قبله خوانده می شود، به گونه ای که گمان می کنیم نماز بودن این موارد، علت رو به قبله بودن است، اگر دیدیم در شرع اجازه داده شد که نمازی را در حال حرکت بخوانیم و شک کردیم که آیا باید رو به قبله باشد یا نه؟ حکم می کنیم به لزوم رو به قبله بودن، به جهت الحاق این فرد مشکوک به اغلب افراد در لزوم رو به قبله بودن. البته «غلبه» وقتی حجت است که مفید اطمینان به حکم شرعی باشد. (۱)

غیر مستقلات عقلی

به عنوان «استلزامات عقلی» رجوع شود.

فتح ذرایع

به عنوان «سدّ ذرایع و فتح ذرایع» رجوع شود.

فحوی الخطاب

«فحوی الخطاب» را «لحن الخطاب»، «قیاس اولویت» و «مفهوم موافق» نیز می گویند. به عنوان «قیاس» و «مفهوم» رجوع شود.

ص: ۳۳۵

به عنوان «صحت و فساد» رجوع شود.

فقه

«فقه» در لغت یعنی فهم مبتنی بر دقت و تأمل؛ خواه در کلام باشد؛ یا در معانی و معارف؛ یا در امور آخرت و یا در امور دیگر. (۱) برخی از علما معتقدند که علم شرع، چون شناخت کلام خداوند و پیامبر صلی الله علیه و آله است، فقه نامیده شده است. (۲) بنابراین، «فقیه»، کسی را گویند که در علم دین، با دقت و تأمل بررسی کرده و برنامه، احکام و مقررات علمی دین را از قرآن، روایات و عقل به دست آورده است. لفظ «فقه» در صدر اسلام بر یکی از دو معنی اطلاق می شده است: ۱. همان معنایی لغوی (فهم مطلق). در آیات و روایات متعددی این کلمه به این معنی به کار رفته است. در آیه ۹۸ سوره «انعام» خداوند می فرماید: قَدْ فَضَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ. ۲. به معنی بصیرت در دین؛ خواه بصیرت نسبت به اصول دین باشد؛ خواه نسبت به فروع دین. اگر چه بیشتر در خصوص بصیرت نسبت به اصول دین به کار رفته است. اگر در آیات و روایات متعدد بر اهمیت و لزوم «تفقه» و لزوم تحصیل آن تأکید شده است، مقصود همین معنای بصیرت در اصول دین است و الا «تفقه» در فروع دین، نه تنها بر همگان لازم نیست، که با عدم توجه خداوند به غیر فقیه نیز تناسب ندارد. (۳) «فقه» در اصطلاح رایج بین فقها عبارت است از: «علم به احکام شرعی فرعی که از ادله تفصیلی به دست می آید.» (۴)

ص: ۳۳۶

۱- (۱). التّحقیق: ۱۲۳/۹.

۲- (۲). معجم الفروق اللّغویه: ۴۱۲، لسان العرب می گوید: لفظ «فقه» غلبه پیدا کرده است بر علم دین به این علت که علم دین از سایر علوم برتر و بالاتر است. لسان العرب: ماده «فقه».

۳- (۳). ادوار فقه: ۳۰/۱ به بعد با تلخیص.

۴- (۴). المعالم: ۲۲؛ القوانین: ۵؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۷/۱؛ تمهید القواعد: ۳۲؛ المستصفی: ۹/۱. عبارات مختلفی در تعریف «علم فقه» بیان شده است که می توان از بررسی مجموع آنها «علم فقه» را چنین تعریف کرد. علم فقه عبارت است از علم و آگاهی به وظایف شرعی انسان که مربوط به اعضاء و جوارح است و از ادله تفصیلی (کتاب، سنت، عقل) به دست می آید. به عبارت دیگر: «علم فقه» یعنی آگاهی به برنامه عملی دین برای انسان ها در ابعاد مختلف مادی و معنوی مربوط به دنیا و آخرت که از طریق کتاب و سنت ارایه شده است.

-فایده علم فقه: فایده علم فقه، تأمین سعادت زندگی دنیوی و اخروی انسان در ابعاد گوناگون فردی، اجتماعی، جسمی، روحی و نیل به مقامات عالی انسانی و بهره مند شدن از نعمت بسیار بزرگ رضا و خشنودی خداوند است.

-تاریخچه تفقه: مسئله تفقه در فروع دین از همان صدر اسلام میان اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله وجود داشته است. ولی چون وجود مقدس حضرت در بین مردم حضور داشته اند و مسایل مورد ابتلا که نیاز به اجتهاد و استخراج فرعیات از اصول داشته باشند نیز به گستردگی دوره های بعد نبوده، تفقه به اصطلاح رایج و امروزی آن منحصر در موارد محدودی بوده است. اما با توسعه جامعه اسلامی و حدوث مسایل جدید و محروم شدن مسلمانان از نعمت حضور معصوم علیه السلام، نیاز به تفقه هر روز بیشتر احساس شد و عالمان دینی را بر آن داشت که برای حل مسایل مورد ابتلای مردم و پیدا کردن حکم شرعی امور مستحدثه، با تکیه بر اصول مسلم و خدشه ناپذیر عقلی و نقلی به تلاشی خستگی ناپذیر دست زنند و حضور ملموس و محسوس دین در ابعاد مختلف زندگی انسان ها را تداوم بخشند. همین پویایی فقه اسلامی و خصوصاً فقه شیعه عامل موفقیت و ماندگاری دین در طول قرن های متمادی گذشته و آینده بوده و خواهد بود. علاقه مندان به آگاهی بیشتر می توانند به کتاب هایی که در این مورد انتشار یافته و از جمله کتاب ادوار فقه تألیف آقای محمود شهابی مراجعه نمایند.

فقیه

به کسی که در فقه صاحب نظر باشد، «فقیه» گویند. در میان مردم، «فقیه» و «مجتهد» به یک معنی است. فرق بین آنها در عنوان «اصولی» گذشت.

فور و تراخی

یکی از مباحث صیغه «امر» این است که آیا مثلاً «امر» بر فور دلالت می کند به گونه ای که لازم باشد بنده با آگاه شدن از امر مولا فوراً اقدام به امتثال نماید یا می تواند آن را به تأخیر بیاورد؟ به عنوان «امر» رجوع شود.

به عنوان «بالجمله و فی الجمله» رجوع شود.

قاصر

«قاصر» در اصطلاح شرعی کسی را گویند که حقیقت ایمان و احکام دین به او نرسیده است و به علت استعداد نداشتن یا وجود مانع، نتوانسته به وظایف خود آگاهی پیدا کند و به آنها عمل نماید. -اقسام قاصر: ۱. کسی که اصلاً متوجه چیزی نشود. بدون شک چنین کسی معذور است. ۲. کسی که توجه دارد در واقع مطلب حقی وجود دارد و نسبت به آن مطلب حق واقعی نیز گردن می نهد اما در به دست آوردن آن از طریق شناخت، کوتاهی می کند. این شخص نیز معذور است. ۳. کسی که می داند در واقع مطلب حقی وجود دارد، ولی نه نسبت به آن حق واقعی سرسختی و مخالفت و مقاومت می کند و نه در مقابل آن مطیع و فرمان بردار است. به نظر می رسد که چنین کسی معذور نباشد. ۴. کسی که نه تنها به آن مطلب حق واقعی تن در نمی دهد، بلکه با آن عناد و دشمنی نیز می نماید. این قسم از قاصر، بدون شک معذور نیست. (۱)

-جایگاه عنوان «قاصر» در علم اصول فقه: در صورتی که مکلف به ادله قطعی و علم آور احکام شرعی فرعی دست نیابد، اصول و اماراتی هستند که هر چند فقط مفید ظن هستند، ولی شارع آنها را معتبر اعلام کرده است. این ظنون معتبر شرعی، همانند علم و قطع بوده و همان احکام مترتب بر علم، بر این ظنون معتبر شرعی مترتب می شود. این در امور مربوط به احکام شرعی فرعی و وظایف عملی مکلفین است. به عنوان «اماره»، «قطع»، «ظن» و «اصل عملی» رجوع شود. اما در مباحث اعتقادی و امور مربوط به اصول دین چطور؟ آیا در این امور نیز می توان به «ظن» اکتفا نمود و از تحصیل علم استدلالی چشم پوشی نمود؟ یا در این قبیل امور، تنها علم استدلالی معتبر دانسته شده است؟ به عبارت دیگر: آیا علم و یقین ناشی از تقلید، در امور اعتقادی و اصول دین معتبر و کافی است یا خیر؟ گروه کثیری از مردم هستند که نسبت به حقایق معارف الهی جاهل بوده و به احکام عملی دین نیز ملترزم نیستند. نحوه عقوبت و یا

ص: ۳۳۸

بهره مندی اینان از نعمت های الهی در عالم آخرت چگونه است؟ این بحث مربوط به علم کلام است. حکم شرعی این افراد از حیث طهارت و نجاست و محترم بودن جان، مال و آبرو چیست؟ این بخش از مسایل در علم فقه مطرح و حکم شرعی آن بیان شده است. آن چه در علم اصول فقه در مباحث «ظن» مطرح می شود، مربوط به احکام شرعی فرعی است ولی «ظن»، یک عنوان عام است و می توان آن را شامل «ظن» مربوط به مسایل اعتقادی و اعتبار و عدم اعتبار آن در این مسایل نیز دانست که جای طرح آنها علم کلام است. برخی اصولیین مانند مرحوم آخوند خراسانی رحمه الله در پایان مباحث «ظن»، به تناسب شمول این عنوان نسبت به اصول دین، متعرض بیان اقسام جاهل و احکام آن شده اند؛ اگر چه این مبحث از مسایل اصولی به حساب نمی آید.

قاطع و مانع

(۱)

«قاطع» در اصطلاح فقهی و اصولی عبارت از آن چیزی است که در صورت وجود، سبب از بین رفتن هیئت اتّصالی مرکب می گردد. مثلاً پیش آمدن حدث در هنگام به جا آوردن نماز، قطع کننده آن است. یعنی در هر لحظه از لحظات، از زمانی که نمازگذار تکبیره الاحرام می گوید تا زمانی که سلام می دهد، اگر حدثی از او سر بزند، سبب قطع هیئت ترکیبی نماز می گردد در حالی که حفظ و بقای این هیئت، از شرایط صحت نماز است و با از بین رفتن آن، عنوان نماز صدق نمی کند حتی اگر این قاطع، در حال اشتغال به یکی از اجزای واجب نماز هم اتفاق نیفتاده باشد. مثلاً زمانی که انسان برای رفتن به سجده خم می شود، این حالت از اجزای واجب نماز نیست اما اگر در همین حالت هم حدثی از او سر بزند، هیئت ترکیبی نماز به هم می خورد و نماز او قطع می شود.

«مانع»، آن چیزی است که اگر در حال اشتغال به یکی از اجزای واجب نماز اتفاق بیفتد، مانع از صحت نماز می شود. مانند پوشیدن لباس حریر برای مردان در حال اشتغال به یکی از اجزای واجب نماز. اما اگر در غیر از حالت اشتغال به اجزای واجب باشد، ضرری به صحت نماز نمی زند.

ص: ۳۳۹

«قاعده»، عبارت است از اصل و قانونی کلی که منشأ و زیر بنای استنباط قوانین دیگر باشد. از این اصول و قوانین در فقه و اصول به عنوان «قواعد اصولی» و «فقهی» تعبیر می شود.

قاعده اصولی: هر مسئله ای که برای تشخیص احکام شرعی یا وظایف عملی آماده شده باشد، «قاعده اصولی» است. به عبارت دیگر: قواعد و مسائلی که برای تشخیص احکام شرعی و وظایف عملی کلی آماده شده و اختصاص به باب یا موضوع خاصی نداشته و متن مسئله نیز حکم شرعی نباشد را «مسئله اصولی» گویند. پس مسایل اصولی، قواعدی عام هستند که به عنوان وسیله مورد نیاز برای تشخیص وظایف کلی مکلفین مهیا شده اند. (۲)

قاعده فقهی: هر حکم فقهی عامی که در ابواب مختلف فقه جریان دارد و متن آن مشتمل بر حکم شرعی است را «قاعده فقهی» گویند. قواعدی مانند «طهارت» و «لاضرر» از این قبیل هستند.

دو خصوصیت در قواعد فقهی ملاحظه می شود: ۱. قواعد فقهی، یا خود مشتمل بر حکم شرعی هستند و یا منتزع از حکم شرعی هستند؛ ۲. قواعد فقهی، غالباً در تمام ابواب فقه جاری نمی شوند مانند قاعده «طهارت» که اختصاص به باب طهارت، و قاعده «الاتعاد» که اختصاص به باب صلاه دارد. برخی قواعد فقهی در تمام ابواب فقه جریان دارند مانند قاعده «لاضرر».

مسئله فقهی: در مسئله فقهی، راجع به حکم موضوعات خاص تکلیفی یا وضعی بحث می شود، مانند بحث از وجوب نماز و روزه یا بحث از طهارت آب و نجاست خون. (۳)

چه فرقی هست بین قاعده فقهی، قاعده اصولی و مسئله فقهی؟

۱. قواعد اصولی برای استفاده فقیه جهت تشخیص وظایف کلی مکلفین مهیا شده اند ولی خود آنها حکم شرعی نیستند، و به عبارت دیگر: قواعد اصولی، واسطه

ص: ۳۴۰

۱- (۱). الرّسائل: ۳۱۹؛ فوائد الاصول: ۱۹/۱؛ الاصول العامه: ۴۳؛ بدایع الافکار: ۲۴؛ المحاضرات: ۱۰/۱؛ عنایه

الاصول: ۱۲/۵؛ القواعد: ۹؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۹/۱؛ المحصول: ۴۰/۱؛ القواعد الفقهیه: ۲۲/۱.

۲- (۲). القواعد الفقهیه: ۲۲/۱.

۳- (۳). المحصول سبحانی: ۴۱/۱.

استنباط حکم شرعی اند در حالی که قاعده فقهی، عیناً بر مصداق تطبیق می شود. مسئله فقهی نیز از حکم موضوعات خاص و جزئی بحث می کند. ۲. مسایل اصولی، فقط برای استنباط احکام شرعی کلی مهیا شده اند اما قواعد فقهی، برای استنباط احکام شرعی جزئی نیز صلاحیت دارند. ۳. مسئله اصولی، اجمالاً مورد استفاده انحصاری فقیه است اما قاعده فقهی، هم برای فقیه قابل استفاده است و هم برای مقلد. ۴. قواعد فقهی، غالباً اختصاص به برخی ابواب فقه دارند ولی مسایل اصولی، در تمام ابواب فقه جریان دارند. غیر از این موارد، موارد دیگری نیز به عنوان تفاوت بیان شده است و به برخی از این موارد اشکالاتی نیز وارد شده است که به جهت رعایت اختصار از ذکر آنها خودداری می کنیم.

- اقسام قاعده فقهی: ۱. قواعدی که اختصاص به ابواب معاملات به معنای اخص دارند، مانند قاعده «تلف در زمان خیار» و قاعده «عدم ضمان امین». ۲. قواعدی که اختصاص به باب خاصی نداشته و در تمام ابواب فقه جریان دارند، مانند قاعده «لاضرر» و «لاحرَج». ۳. قواعدی که تنها در ابواب عبادات جاری می شوند، مانند قاعده «تجاوز و فراغ» بنا بر قول بعضی فقها. به عنوان «قاعده تجاوز و فراغ» رجوع شود. ۴. قواعدی که در ابواب معاملات به معنای اعم جریان دارند، مانند قاعده «طهارت». ۵. قواعدی که تنها برای کشف موضوعات خارجی که تحت ادله احکام هستند مورد استفاده قرار می گیرند، مانند حجیت «بینه» و حجیت قول «ذی الید». (۱)

قاعده استصحاب

به عنوان «استصحاب» رجوع شود.

قاعده استطاعت

به عنوان «قاعده میسور» رجوع شود.

ص: ۳۴۱

قاعده اشتغال

به این قاعده «اصل احتیاط» و «اصل اشتغال» نیز می گویند. به عنوان «اصل احتیاط» رجوع شود.

قاعده اصولی

به عنوان «قاعده» رجوع شود.

قاعده الجمع مهما امکن اولی من الطرح

به عنوان «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» رجوع شود.

قاعده تجاوز و فراغ

(۱)

مباحث مربوط به این قاعده: ۱. معنی قاعده تجاوز: این قاعده می گوید: هرگاه انسان در وجود و انجام جزئی از عبادت، بعد از گذشتن زمان و محل آن شک کرد، نباید به شک خود اعتنا کند. مثلاً اگر نمازگذار در حال سجده شک کرد که رکوع را انجام داده یا نه؟ این قاعده می گوید: به شک خود اعتنا نکن.

۲. معنی قاعده فراغ: این قاعده می گوید: هرگاه انسان بعد از فارغ شدن از عمل، در صحت آن عمل شک نمود، به شک خود اعتنا نکند. مثلاً انسان می داند نماز ظهر را خوانده ولی بعد از نماز شک می کند که سه رکعت خوانده یا چهار رکعت؟ بر اساس این قاعده، نباید به شک اعتنا نمود.

۳. آیا قاعده تجاوز و فراغ یک قاعده است یا دو قاعده؟ اختلاف است. برخی معتقدند که دو قاعده مستقل هستند زیرا از جهت موضوع، محمول، ملاک و دلیل با یکدیگر تفاوت دارند. مرحوم مشکینی رحمه الله می گوید: موضوع قاعده تجاوز، شک در وجود شیء است و موضوع قاعده فراغ، شک در صحت شیء موجود؛ محمول قاعده

ص: ۳۴۲

۱- (۱). الرسائل: ۴۱۰؛ الکفایه با حواشی مرحوم مشکینی: ۵۹/۵؛ فوائد الاصول: ۶۱۸/۴؛ دررالفوائد: ۵۵۸/۲؛ نهایه الافکار: ۴، قسمت دوم/۳۷؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۲۹۳/۲؛ علم اصول الفقه: ۴۰۵؛ القواعد الفقہیہ: ۲۱۱/۱؛ عنایه الاصول: ۲۷۳/۵؛ اصطلاحات الاصول: ۱۹۸-۱۸۲.

تجاوز، «موجود» است در حالی که معمول قاعده فراغ «صحیح» است؛ ملاک قاعده تجاوز، گذشتن از آن جزء و داخل شدن در جزء دیگر است اما ملاک قاعده فراغ، فقط فراغ شدن است. دلیل دو قاعده نیز متفاوت است. (۱) در مقابل، عده دیگری معتقدند که هر دوی اینها یک قاعده هستند (۲) و تنها از حیث لحاظ عمل با هم تفاوت دارند، یعنی اگر در حال انجام عمل باشد، قاعده تجاوز جاری می شود و اگر بعد از فراغت از عمل باشد، قاعده فراغ جاری می شود. (۳) اگر قاعده «تجاوز» و «فراغ» یک قاعده باشد، نیاز به چیزی داریم که جامع بین دو عنوان باشد. مرحوم آغاضیاء الدین عراقی رحمه الله می گوید: جامع بین دو قاعده، شک در وجود است با این تفاوت که در قاعده تجاوز، شک در وجود شیء است و در قاعده فراغ، شک در وجود صحیح شیء است. (۴) اما اگر دو قاعده باشد، نسبت بین آنها عموم و خصوص من وجه است. یعنی در دو مورد از هم جدا هستند و در یک مورد با هم جمع می شوند. به عنوان «عموم و خصوص» رجوع شود. مثال برای مورد اول افتراق: نماز گذار در حال سجده شک می کند که رکوع را انجام داده است یا نه؟ این جا قاعده تجاوز جاری می شود. مثال برای مورد دوم افتراق: مکلف بعد از نماز ظهر شک می کند که سه رکعت خواند یا چهار رکعت؟ این جا قاعده فراغ جاری می شود. مثال برای مورد اجتماع دو قاعده: نماز گذار بعد از نماز شک می کند در صحت نماز زیرا شک کرده که رکوع رکعت دوم را انجام داده یا نه؟ در این جا هر دو قاعده جاری می شود زیرا هم شک بعد از محل صدق می کند و هم شک بعد از فراغ.

۴. آیا قاعده از قواعد عقلایی است یا تعبّدی محض؟ بنای عقلا این است که بعد از فراغ شدن از عمل به شک اعتنا نمی کنند پس مفاد قاعده از قواعد معمول و رایج عقلا بوده و روایات نیز همین بنا را قبول و تقریر کرده اند. (۵)

۵. مدرک قاعده از روایات: به روایات معتدّی استناد شده است: ۱. زراره از امام

ص: ۳۴۳

۱- (۱). الکفایه با حواشی مرحوم مشکینی: ۵/۵۹.

۲- (۲). الرّسائل: ۴۱۴.

۳- (۳). تهذیب الاصول سبزواری: ۲/۲۹۳.

۴- (۴). نهایه الافکار: ۴، قسمت دوم/ ۳۸.

۵- (۵). الکفایه با حواشی مرحوم مشکینی: ۵/۶۳؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۲/۲۹۳.

صادق علیه السلام روایت می کند که آن حضرت فرمودند: هر گاه از چیزی خارج شدی و داخل در غیر آن شدی به شک خود اعتنا نکن. (۱) ۲. آن حضرت فرمودند: هر چیزی که از آن گذشتی و در آن شک کردی در حالی که داخل در چیز دیگر شده ای، به شک خود اعتنا نکن. (۲) ۳. امام باقر علیه السلام فرمودند: هر گاه در چیزی که گذشته است شک کردی، حکم به صحت آن کن. (۳)

۶. آیا این قاعده فقط در باب طهارت و صلاه جاری می شود؟ دیدگاه ها متفاوت است. برخی مانند شیخ انصاری رحمه الله معتقدند که این قاعده در ابواب دیگر مانند باب حجّ نیز جاری می شود. (۴) مرحوم سبزواری رحمه الله می گوید: اگر بگوییم: قاعده تعبداً از سوی شارع معتبر شده، بعید نیست که بگوییم اختصاص به همان مواردی دارد که در آن وارد شده است زیرا مفاد قاعده، مخالف قاعده اشتغال است. (۵)

۷. آیا این قاعده از اصول است یا از امارات؟ اگر این قاعده از اصول باشد، تنها برای رفع شک و حیرت است بدون این که ناظر به واقع و حاکی از واقع باشد و اما اگر از امارات باشد، اعتبار آن از جهت کاشفیت آن از واقع است و بر این اساس، بر اصول مقدم خواهد بود. جمعی از اصولیین می گویند: این قاعده از اصول است. گروهی نیز معتقدند که از امارات است. در هر دو صورت، اولاً: بر استصحاب مقدم است و ثانیاً: مثبتات آن حجت نیست اگر چه آن را از امارات نیز بدانیم. مثلاً اگر انسان بعد از نماز شک کرد که نمازش را با وضو خوانده یا نه؟ قاعده می گوید: به شک خود اعتنا نکن و بر این اساس، حکم به صحت نماز می کند، ولی برای نمازهای بعدی باید وضو بگیرد و نمی تواند با این قاعده طهارت را برای نمازهای بعدی ثابت کند.

۸. موارد جریان قاعده تجاوز و فراغ: این قاعده تنها در موارد شبهه موضوعی

ص: ۳۴۴

۱- (۱). قال الصادق علیه السلام: یا زراره اذا خرجت من شیء ثم دخلت فی غیره فشکک لیس بشیء. وسائل الشیعه: ۵/ ابواب الخلل، باب ۲۳، حدیث ۱.

۲- (۲). قال الصادق علیه السلام: کلّ شیء شکّ فیه مما قد جاوزه و دخل فی غیره فلیمض علیه. همان: ۴/ ابواب السجود، باب ۱۵، حدیث ۴.

۳- (۳). محمد بن مسلم، عن ابی جعفر علیه السلام قال: کلما شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو. همان: ۵/ ابواب الخلل، باب ۲۳، حدیث ۳.

۴- (۴). الزّسائل: ۴۱۰.

۵- (۵). تهذیب الاصول سبزواری: ۲/ ۳۰۰.

جاری می شود و در شبهه حکمی جاری نمی شود.

۹. حکم مستفاد از قاعده وجوب است یا ترخیص؟ آیا مقصود از عدم اعتنا به شک در قاعده، وجوب عدم اعتنا است یا جواز؟ یعنی آیا واجب است در موارد جریان قاعده به شک خود اعتنا نکند، یا جایز است به شک خود اعتنا نکند و قاعده، چیزی بیش از ترخیص را نمی رساند تا در نتیجه، اگر انسان علی رغم گذشتن محل، یا فراغ شدن از عمل، به شک خود اعتنا کرد و عمل را دوباره انجام داد، یا جزء مشکوک را مجدداً انجام داد (در صورتی که سبب ازدیاد رکن و ابطال نشود)، عمل او صحیح باشد؟ دو قول است: قول به وجوب، و قول به ترخیص. (۱)

۱۰. قاعده تجاوز و فراغ و طهارت های سه گانه (وضو، غسل، تیمم): به اعتقاد اکثر فقها، این قاعده در اجزای وضو جاری نمی شود. بنابراین، اگر انسان در موقع وضو گرفتن، در حالی که وضو تمام نشده است شک کرد که مثلاً صورت را شسته یا نه؟ باید ابتدا صورت را بشوید و سپس سایر اجزا را. عدّه زیادی از فقها، غسل و تیمم را نیز به وضو ملحق کرده اند. (۲)

۱۱. عدم جریان قاعده در صورت علم به غفلت: شک بعد از محل و بعد از فراغ سه صورت دارد: اول: شک در حالی است که می داند موقع عمل غافل نبوده و علم به صحت عمل هم داشته است اما اکنون شک کرده که آیا اعتقاد او به صحت عمل، واقعاً درست بوده یا نه؟ و آیا آن عمل را مطابق مأوربه انجام داده است یا نه؟ دوم: شک دارد که موقع عمل متوجه بوده است یا غافل؟ یعنی هم احتمال می دهد موقع عمل حواسش جمع بوده و می دانسته که عمل را صحیح انجام می دهد و هم احتمال می دهد که موقع عمل حواسش جمع نبوده و غافل بوده باشد. سوم: شک بعد از عمل در حالی است که می داند موقع عمل اصلاً متوجه نبوده و غافل بوده است ولی اکنون احتمال می دهد که شاید آن عمل اتفاقاً درست انجام شده باشد، مثل این که می داند موقع وضو گرفتن باید انگشتر خود را بچرخاند تا آب زیر آن برود ولی احتمال می دهد اتفاقاً آب

ص: ۳۴۵

۱- (۱). الکفایه با حواشی مرحوم مشکینی: ۵/۸۱، الثانی عشر.

۲- (۲). القواعد الفقهیه: ۱/۲۶۴.

زیر انگشتر رفته باشد. قاعده مورد بحث، تنها در صورت اول و دوم جاری می شود ولی در صورت سوم جاری نمی شود. بنابراین، به مقتضای قاعده «اشتغال» باید عمل را دوباره انجام دهد. (۱)

۱۲. چه تفاوتی هست بین قاعده تجاوز و فراغ و اصاله الصیحه؟ اجمالاً باید گفت: اصاله الصیحه در عمل غیر جاری می شود ولی قاعده تجاوز و فراغ در عمل خود انسان. به عنوان «اصاله الصیحه» رجوع شود.

قاعده تحسین و تقبیح عقلی

به عنوان «حسن و قبح عقلی» رجوع شود.

قاعده ترجیح بلا مرجح

این قاعده دو اصطلاح فلسفی و غیر فلسفی دارد که در اصطلاح فلسفی مستلزم ممتنع و محال است ولی در اصطلاح غیر فلسفی، چون در امور اعتباری است، مستلزم ممتنع و محال نیست و لیکن از دیدگاه عقل، جریان آن قبیح و زشت خواهد بود. به عنوان «ترجیح بلا مرجح» رجوع شود.

قاعده تسامح در ادله سنن

(۲)

مفاد این قاعده چنین است: اگر خبر ضعیفی که دارای شرایط حجیت نبوده، بر استحباب یا کراهت عملی دلالت کرد، می توان بر اساس آن حکم به استحباب یا کراهت آن عمل نمود. همه قبول دارند اگر انسان عمل مستحبی را که با خبر ضعیف ثابت شده، به قصد تحصیل ثواب یا به امید مطلوب بودن انجام داد، ثواب می برد. دلیل این مطلب روایات متعددی است که از ائمه معصومین علیهم السلام وارد شده است از جمله: هشام از امام صادق علیه السلام نقل می کند که آن حضرت فرمودند: اگر عمل ثوابی از قول

ص: ۳۴۶

۱- (۱). القواعد الفقهیه: ۲۶۹.

۲- (۲). الرّسائل: ۲۲۹؛ الفصول: ۳۰۵؛ فوائد الاصول: ۳۰۸/۳؛ نهاییه الافکار: ۲۷۶/۳؛ تهذیب الاصول سیزواری: ۱۸۷/۲؛ علم اصول الفقه: ۲۷۳؛ اصطلاحات الاصول: ۱۸۹.

پیامبر صلی الله علیه و آله به کسی برسد و آن شخص آن عمل را به این خاطر انجام دهد، همان ثواب برای او خواهد بود. اگر چه پیامبر صلی الله علیه و آله چنین چیزی را نفرموده باشند. (۱) روایات متعدّد دیگر نیز بر این مضمون وارد شده است. پیرامون این قاعده دو نکته مورد اختلاف است: ۱. آیا انسان با انجام دادن چنین عمل مستحبّی، مستحقّ ثواب می شود یا این که از باب تفضّل به او ثواب می دهند؟ کسانی که معتقدند «انقیاد» نیز موجب استحقاق ثواب است، قائل به استحقاق هستند. به عنوان «تجرّی» رجوع شود. ۲. آیا با این قاعده، تنها ثواب ثابت می شود یا سایر آثار مترتب بر فعل مستحبّ نیز ثابت می شود؟ مثلاً کسی معتقد باشد با غسل مستحبّی می شود نماز خواند، اکنون خبر ضعیفی می گوید: غسل کردن در روز عید نوروز مستحبّ است. آیا با غسلی که با این خبر ضعیف ثابت شده می توان نماز خواند؟ دو قول است.

قاعده تعیین

به عنوان «اصل تعیین» رجوع شود.

قاعده تقیه

(۲)

یکی از مهم ترین قواعدی که عقل و نقل بر مشروعیت آن دلالت دارد و همیشه راه گشای بسیاری از انسان ها، به خصوص پیروان مذهب حقّه تشیع در بستر تاریخ بوده و در سخت ترین شرایط منجی بسیاری از مفاخر شیعی مذهب و اصل مذهب تشیع گردیده و در عین حال وسیله ای برای طعن و تمسخر مخالفین بر ضدّ شیعیان مبنی بر ترس و زبونی ایشان بوده است، قاعده «تقیه» است. دو عامل مهم را می توان نام برد که با یکدیگر و یا به تنهایی سبب تهاجم برخی فرقه های غیر شیعی بر ضدّ شیعه در اعتقاد و عمل به تقیه شده است: اول: عدم مراجعه به منابع دست اول علمای شیعه و آگاه نشدن از حقیقت اعتقاد ایشان و بی توجهی به این امر مسلم عقلی و

ص: ۳۴۷

-
- ۱- (۱). عن ابی عبد الله رحمه الله قال: من بلغه عن النبی صلی الله علیه و آله شیء من الثواب فعمله کان اجر ذلک له و ان کان رسول الله صلی الله علیه و آله لم یقله. وسائل الشیعه: ۱/ ابواب مقدّمه العباده، باب ۱۸، حدیث ۳.
 - ۲- (۲). المکاسب: ۳۲۰؛ دائره المعارف الاسلامیه الشیعه: ۳/ ۶۹؛ القواعد الفقهیه: ۱/ ۳۸۳؛ القواعد: ۱۰۲.

نقلی؛ دوّم: تعصّب بی جا و تقلید کورکورانه از گفته ها و اعتقادات پیشینیان خود که از هر وسیله ای برای تضعیف و تخریب این مذهب حقّ استفاده می کرده اند. مراجعه به منابع مختلف مخالفان مذهب جعفری گواه بر این مدّعا است؛ ولی چه نیکو فرموده خداوند که: «آن ها می خواهند نور خدا را با دهان خود خاموش سازند، ولی خداوند نور خود را کامل می کند هر چند که کافران خوش نداشته باشند». (۱) به هر حال، قاعده «تقیه» از قواعدی است که فروع متعدّدی در ابواب مختلف فقه و کلام و عقاید بر آن مترتب می شود و از دیر باز، علمای شیعه به بیان حقیقت و حدّ و حدود و احکام مترتب بر آن پرداخته اند. مباحث این قاعده به اختصار عبارت است از:

۱. معنای تقیه: «تقیه» در لغت به معنای پرهیز کردن و خودداری کردن؛ و در اصطلاح عبارت است از موافقت قولی و عملی با مخالف و معاند، برای محفوظ ماندن از ضرر.

۲. دلایل حجیت تقیه: تقیه از قواعدی است که هر عقل سلیمی آن را قبول دارد و در مواقع لزوم به آن عمل می کند. عقل مستقلاً حکم می کند که هرگاه امر دایر شود بین اهم و مهم، باید به اهم عمل کرد و مهم را ترک نمود. مثلاً: اگر حفظ جان محترمی متوقّف بر گفتن یک دروغ باشد، کدام عقل سلیمی ارتکاب آن را جایز نمی داند؟ بلی! آن چه مهم است، تعیین مصداق اهم و مهم است و این که واقعاً آن چه ترک می شود از درجه اهمیت کمتری برخوردار باشد، به گونه ای که عقلاً به آن توجه کنند و در چنین مواقعی، ترجیح جانب اهم را جایز بدانند. علاوه بر حکم عقل، آیات و روایات متعدّدی نیز پیرامون این قاعده وارد شده است که از مجموع آنها می توان به حجیت قطعی و یقینی قاعده تقیه پی برد. الف: آیات قرآنی: ۱. خداوند می فرماید: لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ۲؛ نباید افراد با ایمان، غیر از مؤمنان، کافران را دوست و سرپرست خود انتخاب کنند و هر کس چنین کند، در هیچ چیز از خداوند نیست (یعنی رابطه او به کلی از پروردگار گسسته است) مگر این که از آنها پرهیزید (و به خاطر هدف های مهم تر تقیه کنید) و خداوند شما را از نافرمانی خود بر حذر

ص: ۳۴۸

۱- (۱). يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ. الصّف/ ۸.

می دارد و بازگشت (شما) به سوی خداست. دلالت این آیه شریفه بر جواز و مشروعیت تقیه، روشن تر از آن است که نیاز به توضیح و بیان داشته باشد. ۲. خداوند می فرماید: مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَ لَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَادراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۱ یعنی: کسانی که بعد از ایمان کافر شوند به جز آنها که تحت فشار واقع شده اند در حالی که قلبشان آرام با ایمان است، آری! آنها که سینه خود را برای پذیرش کفر گشوده اند، غضب خدا بر آنها است و عذاب عظیمی در انتظارشان. در شأن نزول این آیه گفته شده: گروهی از مسلمانان که عبارت بودند از «عمّار»، پدر او «یاسر»، مادرش «سمیه»، «صهیب»، «بلال» و «خباب»، در چنگال مشرکان گرفتار شدند. مشرکان ایشان را تحت فشار قرار دادند تا از اسلام بازگشته و کلمات کفر و شرک را بر زبان آورند؛ پدر و مادر عمّار سخت مقاومت کردند و به شهادت رسیدند، ولی عمّار آن چه را مشرکان می خواستند بر زبان آورد. بعد از این واقعه، گریه کنان خدمت حضرت رسول صلی الله علیه و آله آمد، حضرت فرمودند: چه شده است؟ عمّار عرض کرد: ای پیامبر! بسیار بد شده. دست از سرم برنداشتند تا نسبت به شما جسارت کردم و بت های آنها را به نیکی یاد نمودم! پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: اگر باز تو را مورد فشار قرار دادند، آن چه می خواهند بگو. این آیه شریفه، عمل عمّار را مورد تأیید قرار داده است. (۱) ۳. خداوند می فرماید: وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَ تَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ ۳؛ مرد مؤمنی از آل فرعون که ایمان خود را پنهان می داشت گفت: آیا می خواهید کسی را به قتل برسانید به این علت که می گوید پروردگار من الله است در حالی که دلایل روشنی از سوی پروردگارتان آورده است؟ این آیه پیرامون جریان حضرت موسی علیه السلام و فرعونیان است؛ وقتی حضرت موسی علیه السلام رسالت خود را به فرعون اعلام نمود، و او تصمیم به کشتن آن حضرت گرفت، مردی از اطرافیان که ایمان آورده بود، ولی ایمان خود را پنهان می داشت، خطاب به فرعون و حامیان تصمیم او گفت: آیا می خواهید کسی را به این

ص: ۳۴۹

عَلَّتْ که می گوید: خدای من الله است، بکشید؟ این مرد مؤمن از آل فرعون در صدد منصرف کردن فرعون و فرعونیان از کشتن حضرت موسی علیه السلام برآمد. در این واقعه می بینیم که این مرد ایمان خود را پنهان می دارد تا بتواند در مواقع لزوم و جهت حفظ مصالح مهم تر، مفید و کارساز باشد و این همان تقیه است.

ب: روایات: روایات بسیار زیادی وارد شده که مضمون برخی جواز تقیه و مضمون برخی دیگر، وجوب آن است. (۱) آن چه از مجموع روایات تقیه استفاده می شود، نه تنها اصل جواز و مشروعیت آن است بلکه در برخی موارد، وجوب آن است. بسیاری از این روایات را مرحوم حرّ عاملی رحمه الله در کتاب ارزشمند وسایل الشّیعه جمع آوری کرده است. (۲) به ذکر سه روایت اکتفا می کنیم: ۱. امام صادق علیه السلام در حدیثی می فرمایند: نه قسمت از ده قسمت دین تقیه است و دین ندارد کسی که تقیه نکند. (۳) آن حضرت در حدیث دیگری در تفسیر آیه شریفه *وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ* ۴ فرمودند: این در تقیه است. (۴) امام هادی علیه السلام به داوود الصّرمی می فرمایند: یا داوود! اگر بگویی تارک تقیه مانند تارک نماز است راست گفته ای. (۵)

۳. آیا تقیه تنها در موارد خوف ضرر جانی مشروعیت دارد؟ تقیه، عبارت دیگر رعایت اهم و مهم است در جایی که بین این دو تعارض پیش آید و هدف نهایی آن، حفظ مصالح مهم تر در ابعاد مختلف زندگی است؛ پس تنها اختصاص به حفظ جان و مال ندارد، بلکه ممکن است در جایی مصالح مهم تر مطرح باشد، مثلاً هر گاه وحدت مسلمانان در معرض خطر باشد، این امر بر بسیاری از امور مقدّم است و در غیر ضروریات دین می توان تقیه کرد و عقیده خود را نسبت به امور غیر ضروری آشکار نمود و به این وسیله، وحدت مسلمین را حفظ یا محبّت فرقه های مختلف اسلامی را

ص: ۳۵۰

۱- (۱). تقیه گاهی واجب، گاهی مستحب، گاهی حرام، گاهی مکروه و گاهی مباح است.

۲- (۲). وسائل الشّیعه، کتاب الامر بالمعروف و النّهی عن المنکر.

۳- (۳). عن ابی عمر الاعمّی قال: قال لی ابو عبدالله علیه السلام: یا ابا عمر تسعه اعشار الدین فی التقیه، ولادین لمن لا تقیه

له. همان: باب ۲۴، حدیث ۲.

۴- (۵). الوسائل: ۴۶۷/۱۱، حدیث ۳۵.

۵- (۶). همان: حدیث ۲۶.

جلب نمود. بر این اساس، تقیه گاهی خوفی است، گاهی تحبیبی (جلب دوستی و محبت) و گاهی برای مصالح دیگر. (۱)

۴. اقسام تقیه: مرحوم شیخ انصاری رحمه الله تقیه را به واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح تقسیم کرده است. (۲) مثلاً برای حفظ جان، حفظ وحدت جامعه اسلامی و اموری از این قبیل، تقیه واجب است، مادام که اصل دین و ضروریات دین در معرض خطر قرار نگیرد. ولی اگر تقیه موجب فساد در دین و تزلزل در ارکان اسلام و محو شعائر دینی و تقویت کفر شود، یا موجب قتل نفس محترمی شود، شکی در حرام بودن آن نیست؛ هم چنین، در شراب خواری و غیر موارد ضروری، تقیه حرام است. (۳)

۵. عملی که از روی تقیه بر خلاف واقع انجام می شود، صحیح است یا فاسد؟ شیخ انصاری رحمه الله می گوید: اگر دلیل وجوب آن عمل و اجزاء و شرایط، عام باشد و شامل هر دو صورت اختیار و اضطرار باشد، عملی که خلاف واقع انجام می شود، باطل است؟ مگر این که دلیلی مانند حدیث «رفع» شامل رفع جمیع آثار شود و نگوییم تنها بر رفع مؤاخذة دلالت می کند، و البته این خلاف ظاهر است. (۴) ولی روایات متعدّد دیگری داریم که بر سقوط تکلیف با انجام دادن عبادات تقیه ای و عدم نیاز به اعاده و قضا دلالت می کنند. (۵)

۶. آیا تقیه در موضوعات نیز جریان دارد؟ تقیه در احکام جاری می شود. ولی در موضوعات چطور؟ مثلاً اگر حاکم مکه که از مخالفین است، اعلام کرد امروز اوّل شوال است و کسی بداند که حکم او بر خلاف واقع است، اما اگر بخواهد مخالفت کند، ضرر و خطر به دنبال دارد. وظیفه او چیست؟ جواب: در موضوعات نیز تقیه جریان دارد. در چنین وضعیتی انسان می تواند روزه خود را افطار کند؛ ولی در خصوص روزه، علما معتقدند که قضای آن ساقط نمی شود.

ص: ۳۵۱

۱- (۱). القواعد الفقهیه: ۴۱۰/۱.

۲- (۲). المکاسب: ۳۲۰.

۳- (۳). القواعد الفقهیه: ۴۱۵/۱.

۴- (۴). المکاسب: ۳۲۰.

۵- (۵). همان.

یکی از قواعد مورد قبول عقلا، قاعده «دفع ضرر محتمل» است. یعنی هر کجا که احتمال ضرر وجود داشته باشد، عقل، انسان را ملزم به دوری از آن می‌کند. بر اساس این قاعده، عقل حکم می‌کند که باید از ضررهای احتمالی نیز دوری کرد، تا چه رسد به ضررهای حتمی یا مظنون. پس اگر انسان با احتمال ضرر اقدام به کاری کرد و ضرری متوجه او شد، مستحق ملامت و سرزنش است. در مباحث اعتقادی، از این قاعده به عنوان یکی از ادله ضرورت بحث از معاد نام برده می‌شود. در علم اصول نیز برای حجیت مطلق ظن و در مبحث احتیاط عقلی، به این قاعده استناد می‌شود. توضیح: ظن به احکام، ملازم است با ظن به ضرر. دفع ضرر احتمالی نیز به حکم عقل لازم است. پس عمل به احکام مظنون واجب است. این در صورتی است که کسی قبول کند در احکام شرعی، باب علم و علمی بسته است. به عنوان «دلیل انسداد» رجوع شود.

- آیا این قاعده در هر گونه ضرر احتمالی دنیوی و اخروی جاری می‌شود؟ جواب منفی است. این قاعده در هر گونه ضرر احتمالی جاری نمی‌شود، زیرا اگر این قاعده در تمام ضررهای احتمالی جاری شود، دیگر جایی برای جریان قواعد عقلایی دیگر، مانند «قبح عقاب بلا بیان» باقی نمی‌ماند. پس به حسب ظاهر، بین قاعده عقلایی «لزوم دفع ضرر محتمل» و قاعده عقلایی «قبح عقاب بلا بیان» تعارض وجود دارد. قاعده «قبح عقاب» هر عقابی را نسبت به ترک احکام احتمالی و جویی یا تحریمی نفی می‌کند و قاعده «دفع ضرر محتمل»، عقاب نسبت به این قبیل احکام را تصحیح می‌نماید؛ از سوی دیگر، تعارض در احکام عقلی محال است؛ یعنی عقل، دو حکم متعارض صادر نمی‌کند. بنابراین؛ برای گریز از وقوع تعارض بین دو قاعده عقلی، ناگزیریم موارد جریان قاعده «لزوم دفع ضرر محتمل» را مشخص کرده و بینیم عقلا در چه مواردی به این قاعده عمل می‌کنند.

ص: ۳۵۲

۱- (۱). الرسائل: ۲۴۹؛ الکفایه: ۱۰۷/۲؛ فوائد الاصول: ۲۱۴/۳؛ حقایق الاصول: ۱۴۸/۲؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۱۷۸/۲-۱۳۶؛ نهاییه الافکار: ۱۹۹/۳؛ نهاییه الاصول: ۵۶۹؛ الاصول العامة: ۱۱۵؛ علم اصول الفقه: ۲۵۷.

آن چه از تتبع موارد جریان قاعده «دفع ضرر محتمل» استفاده می شود این که: این قاعده، در موارد خاصّی جاری می شود از جمله: ضررهای دنیایی قابل توجه، مثل دم و فروج، شبهات مربوط به علم اجمالی، (مثل جایی که انسان می داند دو رکعت نماز از او فوت شده است، ولی نمی داند نماز صبح بوده یا نماز آیات؟) و در شبهات بدوی (ابتدایی) قبل از تحقیق و تفحص لازم و کافی از حکم شرعی آن قاعده «قبیح عقاب بلا» نیز در موارد خاصّی جاری می شود از جمله: احتمال ضررهای اخروی (احتمال عقاب) در شبهات بدوی، پس از جست و جو و تفحص لازم از وجود حکم شرعی احتمالی؛ هر چند در واقع نیز حکم شرعی وجود داشته باشد. بنابراین؛ مورد جریان هر کدام از دو قاعده، غیر از مورد جریان قاعده دیگر است و هیچ تعارض و منافاتی بین آنها وجود ندارد.

قاعده صحت

به عنوان «اصل صحت» رجوع شود.

قاعده طهارت

به عنوان «اصل طهارت» رجوع شود.

قاعده فراغ

به عنوان «قاعده تجاوز و فراغ» رجوع شود.

قاعده فقهی

به عنوان «قاعده» رجوع شود.

قاعده قبیح عقاب بلا بیان

به عنوان «قبیح عقاب بلا بیان» رجوع شود.

۱. معنای قرعه: «قرعه» در لغت، یعنی سهم و نصیب. ماده «قرع» در لغت به معنای کوبیدن است؛ و در اصطلاح عبارت است از این که: هر گاه مدعیان مختلف شدند یا ذوی الحقوق متعددی وجود داشت و یا مورد ابتلا مردّد شد بین موارد متعدّد، برای تعیین مدّعی واقعی و صاحب حقّ، یا فرد مورد نظر، اسم یا علامت خاصّی برای هر کدام روی کاغذ یا چیز دیگری می نویسند و به صورت اتّفاقی، یکی از آن اسم ها یا علامت ها را خارج می کنند. این عمل را «قرعه» گفته اند زیرا با انجام دادن این کار، هر تمایل و توقّع و انتظار و اختلافی کوبیده می شود و مانند یک حکم نافذ، غائله را ختم می کند. (۲) قرعه، یکی از قواعدی است که میان مسلمانان و بلکه همه عقلا متعارف بوده و فی الجمله به آن عمل می شده است.

۲. دلیل حجیت قرعه: بر حجیت قرعه، به قرآن، روایات، اجماع و بنای عقلا تمسّک شده است. الف: قرآن: خداوند می فرماید: فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ ۳. یعنی: پس قرعه زدند، قرعه بنام وی افتاد. این آیه مربوط به جریان حضرت یونس علیه السلام است؛ وقتی که حضرت در کشتی نشسته بود و کشتی متوقّف شد، گفتند: یکی از مسافران از مولایش گریخته است، سپس برای این که معلوم شود چه کسی از مولایش گریخته، قرعه زدند و قرعه به نام آن حضرت افتاد. در آیه دیگر خداوند می فرماید: ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ. ۴؛ این از خبرهای غیبی است که به تو وحی می کنیم، و تو در آن هنگام که قلم های خود را (برای قرعه کشی به آب) می افکندند تا کدام یک کفالت و سرپرستی مریم کند، و به هنگامی که (برای کسب افتخار سرپرستی او) با هم کشمکش داشتند، حضور نداشتی. از این دو آیه شریفه، اجمالاً حجیت و اعتبار قرعه استفاده می شود، زیرا نه حضرت یونس علیه السلام به جریان قرعه اعتراض کرد و نه حضرت

ص: ۳۵۴

۱- (۱). الرّسائل: ۴۲۲؛ درر الفوائد: ۶۱۳؛ فوائد الاصول: ۶۷۸/۴؛ عنایه الاصول: ۳۱۳/۵؛ نهایه الافکار: ۱۰۴/۴؛ الکفایه با حواشی مشکینی: ۳۵/۵؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۳۰۹/۲.

۲- (۲). التّحقیق: ۲۴۴/۹.

مریم علیها السلام و خداوند نیز عمل ایشان را توییح نفرموده است.

ب: روایات: در ابواب مختلف فقه، روایات متعددی دالّ بر جریان و اعتبار قرعه وارد شده است، به گونه ای که برخی معتقدند این روایات به حدّ تواتر می رسند. راوی می گوید: از امام موسی بن جعفر علیه السلام از چیزی سؤال کردم. حضرت فرمودند: در هر امر مجهولی قرعه جاری می شود. پس عرض کردم: در قرعه احتمال خطا و صواب وجود دارد. حضرت فرمودند: هر چیزی که خداوند به آن حکم کند خطا در آن راه ندارد. (۱) در روایت دیگری امام صادق علیه السلام می فرمایند: کدام قضیه استوارتر از قرعه است وقتی کاری به خدا واگذار شده باشد؟ مگر نه این است که خداوند می فرماید: پس قرعه زدند، پس قرعه بنام حضرت یونس افتاد؟ (۲) بسیاری از این روایات در باب ۱۳ ابواب کیفیت حکم، کتاب القضاء و کتاب وصایا و عتق و میراث و سایر ابواب فقه «وسائل الشیعه» و سایر کتب روایی جمع آوری شده است. از مجموع این روایات حجیت و اعتبار قرعه نزد شارع مقدّس استفاده می شود.

ج: بنای عقلا: عقلا اعم از ائمت اسلامی و سایر امم، در اموری که مرجّحی برای ترجیح یک طرف یا یک مورد وجود ندارد، برای ختم غائله و رفع تنازع و نفی اعمال نظر و سلیقه، به قرعه متوسّل می شوند؛ مثل تقسیم اموال مشترک بین دو نفر یا بیشتر، در صورتی که صاحبان حقّ به شکل خاصی از تقسیم راضی نشوند. این برنامه در میان همه عقلا رواج داشته و دارد.

د: اجماع: مرحوم محقق نراقی رحمه الله ادّعی اجماع نموده بر حجیت و اعتبار قرعه. ایشان از قول شیخ طوسی رحمه الله، شهید اوّل و علامه حلّی رحمه الله نیز ادّعی اجماع بر حجیت قرعه را نقل می کند. (۳)

۳. موارد جریان قرعه: آیا در تمام موارد شبهه موضوعی و حکمی، قرعه جاری

ص: ۳۵۵

۱- (۱). عن محمد بن حکیم (حکم) قل: سألت ابا الحسن علیه السلام عن شیء فقال لی: کلّ مجهول ففیه القرعه، قلت له: ان القرعه تخطیء و تصیب قال: کلما حکم الله به فلیس بمخطیء. وسائل الشیعه: ۱۸/ ابواب کیفیه الحکم، باب ۱۳، ح ۱۸.

۲- (۲). قال علیه السلام: ای قضیه أعدل من القرعه اذا فوض الامر الی الله، ألیس الله یقول: «فساهم فکان من المد حضین» همان: حدیث ۱۳.

۳- (۳). عوائد الایام: ۵۶۱. ۵۶۲.

می شود؟ از مراجعه به عرف، سیره عقلا- و روایات بر می آید که قرعه تنها در شبهات موضوعی جاری می شود؛ شبهات موضوعی محل جریان قرعه نیز باید اولاً: مقرون به علم اجمالی باشد؛ ثانیاً: احتیاط یا ممکن نباشد، یا موجب عسر و حرج باشد، و یا از طرف شرع چنین احتیاطی لازم نشده باشد؛ ثالثاً: اصل یا اماره ای وجود نداشته باشد که موجب انحلال علم اجمالی و دست یافتن به واقع شود.

- آیا قرعه در خصوص منازعات باب قضا جاری می شود، یا در مطلق امور مجهول؟ در این مورد اختلاف نظر وجود دارد؛ گروهی معتقدند که قرعه اختصاص به منازعات نداشته، بلکه در تمام مجهولات و شبهات موضوعی جاری می شود، کما این که امام کاظم علیه السلام فرموده اند: در هر امر مجهولی قرعه جاری می گردد. (۱)

- آیا قرعه از اصول است یا از امارات؟ اختلاف نظر است که قرعه اصل است یا اماره؟ از ملاحظه برخی روایات، اماره بودن قرعه استفاده می شود، مانند روایتی که از حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده؛ بر اساس این روایت حضرت فرمودند: مردمی نیستند که قرعه بزنند و کارشان را به خدا واگذار کنند مگر این که به وسیله قرعه، سهم صاحب حق خارج شود. (۲) گروهی نیز معتقدند که قرعه از اصول است. به هر حال، قرعه از اصول باشد یا از امارات، بر هیچ اصل یا اماره ای مقدم نیست و با وجود اصل یا اماره، نوبت به جریان قرعه نمی رسد؛ زیرا قرعه برای امور مجهول است و با وجود اماره و اصل، موضوعی (امر مجهولی) برای آن باقی نمی ماند.

قاعده لاضرر و لاضرار

(۳)

قاعده «لاضرر» از مشهورترین قواعدی است که در ابواب مختلف عبادات و معاملات فقه، مورد استفاده و استناد قرار می گیرد.

ص: ۳۵۶

۱- (۱). وسائل الشیعه: ۱۹۱/۱۸، حدیث ۱۸.

۲- (۲). عن رسول الله صلی الله علیه و آله: ليس من قوم تنازعوا ثم فوضوا امرهم الى الله الا خرج سهم المحق. همان: ۱۸۸، حدیث ۵.

۳- (۳). الرسائل: ۳۱۳؛ المكاسب: ۳۷۲؛ تهذیب الاصول: ۷۶/۳؛ الوافیة: ۱۹۴؛ الکفایة: ۲۶۵/۲؛ القواعد الفقهیة: ۲۹/۱؛ علم اصول الفقه: ۳۱۴؛ اصطلاحات الاصول: ۲۰۳؛ نهاییه الاصول: ۵۵۰؛ عنایه الاصول: ۳۰۰/۴؛ حقایق الاصول: ۳۷۳/۲؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۲۳۵/۲؛ عوائد الایام: ۴۳.

۱. معنی لاضرر ولا - ضرار: هم در معنای ترکیبی جمله و هم در معنای مفردات آن اختلاف است. ابتدا به معنای سه کلمه «لا»، «ضرر» و «ضرار» اشاره می‌کنیم. «لا» برای نفی جنس است و دلالت می‌کند بر عدم وجود ما بعد خود در عالم خارج؛ مانند: «لا رجل فی الدار» یعنی: هیچ مردی در خانه نیست. برخی معتقدند «لا» حرف نفی است، و برخی معتقدند «لا» حرف نهی است. تفاوت دو دیدگاه در معنای جمله بیان می‌شود. «ضرار» مقابل «نفع» است. در قرآن نیز در چند موضع کلمه «ضرار» مقابل «نفع» استعمال شده است. امام خمینی رحمه الله و بسیاری از علما و اهل لغت معتقدند که در عرف نیز ضرر مقابل نفع است. (۱) برای «ضرار» معانی متعددی بیان شده است: اول: «ضرار»، عبارت از ضرر زدن متقابل دو نفر است و «ضرار»، یک طرفه است؛ دوم: «ضرار»، مجازات بر «ضرار» است؛ سوم: «ضرار»، عبارت است از ضرر زدن به غیر که نفعی از آن حاصل نمی‌شود، به خلاف «ضرار» که اضرائی است که برای ضرر زنده نفعی در پی داشته باشد؛ چهارم: «ضرار» و «ضرار» به یک معنی هستند؛ پنجم: «ضرار» به معنی ضیق است؛ ششم: «ضرار» عبارت از ضرر زدن عمدی است و «ضرار»، اعم از عمدی و غیر عمدی است؛ هفتم: «ضرار»، دوام «ضرار» است. (۲)

- معنای جمله «لا ضرر ولا ضرار»: معنای جمله این است: در عالم خارج، هیچ ضرر یا حکم مستلزم ضرری از ناحیه شارع وجود ندارد؛ به عبارت دیگر: آن چه که متضمن ضرر باشد، خداوند به آن راضی نیست و از احکام شرعی هم نیست. البته مسلم است که در عالم خارج هم ضرر موجود است و هم احکام شرعی ضرری داریم، به همین علت باید عبارت فوق را به گونه ای معنی کرد که با واقعیت مطابقت داشته باشد. در توجیه عبارت اختلاف دیدگاه وجود دارد. مهم ترین برداشت ها از این عبارت، پنج نظریه است: ۱. مقصود از نفی ضرر، نفی احکام ضرری است؛ یعنی: حکم ضرری در اسلام نیست، در واقع بر اساس این نظریه، مسبب (ضرر) ذکر شده و سبب (حکم ضرری) اراده شده است و این از اقسام مجاز است. مرحوم شیخ انصاری رحمه الله این نظریه

ص: ۳۵۷

۱- (۱). تهذیب الاصول: ۹۳/۳؛ التحقیق: ۲۴/۷.

۲- (۲). القواعد الفقهیه: ۵۶/۱؛ التحقیق: ۲۷/۷.

را برگزیده است. (۱) در این عبارت، نفی حکم شده است به لسان نفی موضوع؛ یعنی: نفی ضرر، کنایه از نفی حکم ضرر در اسلام است؛ مثل این که گفته شود: بیعی که یکی از طرفین در آن مغبون شده باشد (موضوع)، در اسلام نیست و مقصود، نفی حکم (لزوم) چنین بیعی باشد. مرحوم آخوند خراسانی رحمه الله این قول را اختیار کرده است. (۲) مقصود از نفی ضرر، ضرر غیر متدارک و جبران نشده است؛ یعنی: ضرر جبران نشده در شریعت نیست. این قول را مرحوم شیخ انصاری رحمه الله در کتاب مکاسب نقل کرده است. (۳) در سه نظریه فوق، حرف «لا» نافی است. (۴) مقصود از این عبارت، نهی از ضرر زدن مردم به یکدیگر است؛ یعنی: نباید کسی به کسی ضرر بزند. این قول را جمعی از متأخرین و در رأس ایشان، «شیخ الشریعه اصفهانی» اختیار کرده اند. (۴) حرف «لا» در این عبارت، «ناهی» است و مفاد عبارت، حکم حکومتی است مبنی بر منع اضرار مردم به یکدیگر؛ به عبارت دیگر: پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله به اعتبار مقام و منصب حکومت بر مردم، این حکم را صادر کرده اند و این حکم حکومتی، برای تمام مردم در تمام زمان ها لازم الاتباع می باشد. دلیل این قول این است که: مرد انصاری، در یک حکم تکلیفی یا وضعی شک نداشت، یا این که مورد، از موارد تنازع و اختلاف در حقی نبوده که به علت اشتباه در مصداق یا حکم پیش آمده باشد، بلکه مرد انصاری به اعتبار این که پیامبر صلی الله علیه و آله حاکم مسلمین و رئیس جامعه اسلامی بوده، نزد ایشان رفته و از «سمره» شکایت کرده. پیامبر صلی الله علیه و آله نیز به اعتبار این که حاکم لازم الاتباع بوده اند، چنین حکم کرده اند. این قول را حضرت امام خمینی رحمه الله اختیار کرده اند. (۵) تفاوت این قول با قول چهارم در این است که بر اساس قول چهارم، نهی، تشریحی است مانند سایر احکام شرعی، ولی بر اساس قول پنجم، نهی، حکومتی است. برخی نیز معتقدند که بین قول چهارم و پنجم تفاوتی وجود ندارد. (۶)

ص: ۳۵۸

۱- (۱). الرّسائل: ۳۱۴؛ المکاسب: ۳۷۲.

۲- (۲). الکفایه: ۲/۲۶۹.

۳- (۳). المکاسب: ۳۷۲.

۴- (۴). القواعد الفقهیة: ۱/۵۹.

۵- (۵). تهذیب الاصول: ۳/۱۱۲.

۶- (۶). القواعد الفقهیة: ۱/۷۲.

چه تفاوتی بین نظریه شیخ انصاری رحمه الله (نظر اول) و نظریه مرحوم آخوند خراسانی رحمه الله (نظر دوم) وجود دارد؟ جواب: اگر در جایی حکم مستلزم ضرر باشد ولی موضوع مستلزم ضرر نباشد، بر اساس نظریه شیخ انصاری رحمه الله می توان به این قاعده استناد کرد و لزوم حکم ضرری را منتفی دانست؛ ولی بر اساس نظر مرحوم آخوند خراسانی رحمه الله نمی توان به قاعده استناد نمود، زیرا موضوع مستلزم ضرر نیست؛ مثلاً در معامله ای خریدار مغبون شده است، اگر بگوییم که مغبون، حق بر هم زدن معامله را ندارد و معامله لازم است، حکم به لزوم معامله، حکمی است شرعی و موجب ضرر، ولی خود معامله (موضوع) ضرر ندارد. پس بنا بر نظر شیخ انصاری رحمه الله نمی توان حکم به لزوم معامله کرد، زیرا قاعده لاضرر، احکام ضرری را نفی می کند؛ ولی بنا بر نظر مرحوم آخوند خراسانی رحمه الله نمی توان به این قاعده استناد کرد، زیرا هر چند حکم (لزوم معامله) ضرری است، ولی موضوع (اصل معامله) ضرری نیست و این قاعده تنها موضوع ضرری را نفی می کند. (۱) برخی گفته اند: بین نظر شیخ انصاری و آخوند خراسانی رحمه الله تنها در صورت و تقریر اختلاف است، ولی هر دو نظریه در واقع و نتیجه یکی هستند؛ یعنی نتیجه هر دو قول، عدم شمول احکام شرعی نسبت به حالت ضرر در عبادات و معاملات است. (۲)

۲. دلیل حجیت قاعده لاضرر: برای اثبات حجیت و اعتبار قاعده «لاضرر»، به قرآن و روایت استناد شده است. الف: آیات قرآن: خداوند می فرماید: لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ. (۳)؛ نه مادر حق ضرر زدن به فرزندش را دارد و نه پدر. به عبارت دیگر: پدر و مادر حق ضرر زدن به فرزند را ندارند و نباید به علت اختلاف با یکدیگر و فشار آوردن بر دیگری، مانع شیر خوردن او شوند. در آیه دیگر خداوند می فرماید: وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ. (۴)؛ نسبت به مسکن و نفقه زن های مطلقه، در ایام عده سخت گیری نکنید.

ص: ۳۵۹

۱- (۱). القواعد الفقهية: ۱/۱۸۱.

۲- (۲). الرسائل الرابع، قاعده لاضرر: ۷۲.

۳- (۳). البقره/ ۲۳۳.

۴- (۴). الطلاق/ ۶.

ب: روایات: روایاتی که در این مورد وارد شده بسیار زیاد است، به گونه ای که مرحوم فخر المحققین رحمه الله ادعای تواتر کرده است. (۱) به دو روایت اشاره می شود: اول: زراره از امام باقر علیه السلام روایت می کند که آن حضرت فرمودند: شخصی بنام «سمره بن جندب» درخت خرمایی داشت که راه عبور آن از داخل منزل مردی انصاری می گذشت. «سمره» برای سرکشی به درخت خود، مکرراً بدون اطلاع و سرزده وارد منزل آن مرد انصاری می شد. مرد انصاری از «سمره» خواست که حداقل با اطلاع قبلی وارد منزل او شود؛ سمره گفت: این جا راه عبور من است و برای عبور از راه خودم اجازه نمی گیرم. مرد انصاری از رفتار «سمره» نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله شکایت کرد: پیامبر صلی الله علیه و آله او را خواست و به او فرمود: این مرد از تو شکایت کرده که بدون اجازه و اطلاع، وارد منزل او می شوی؛ از این به بعد، هر گاه خواستی داخل منزل او شوی، اجازه بگیر. سمره گفت: ای رسول خدا! آیا برای عبور از راه خودم به سوی درخت خرمایم، اجازه بگیرم؟ حضرت فرمودند: از این درخت دست بردار و من نیز در مقابل، درخت دیگری در جایی دیگر با این اوصاف به تو می دهم. سمره قبول نکرد. حضرت فرمودند: در مقابل، دو درخت به تو می دهم. سمره قبول نکرد. حضرت تعداد درخت های پیشنهادی را اضافه کرد تا این که فرمودند: در مقابل، ده درخت به تو می دهم. باز هم سمره قبول نکرد. حضرت فرمودند: در مقابل، یک درخت در بهشت به تو می دهم. سمره گفت: نمی خواهم. حضرت فرمودند: تو مرد ضرر زننده ای هستی و ضرر و ضرار بر مؤمن ممنوع است؛ سپس حضرت دستور دادند آن درخت را کنند و نزد او انداختند و حضرت به او فرمودند: برو هر کجا می خواهی آن را بکار. (۲) در حدیث دیگری پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: در اسلام، ضرر و ضرار منتفی است. (۳) البته برخی از این روایات از حیث سند، صحیح و برخی موثق هستند، ولی فی الجمله، همگی دلالت بر صدور مضمون این قاعده از معصوم دارند.

۳. حدّ و ملاک ضرر منفی در قاعده چیست؟ ملاک تعیین و تحدید ضرر منفی،

ص: ۳۶۰

۱- (۱). عوائد الایام: ۴۷.

۲- (۲). وسائل الشّیعیه: ۱۷/ کتاب احیاء الموات، باب ۱۲، حدیث ۴-۳.۱.

۳- (۳). همان: کتاب الفرائض، باب ۱، حدیث ۱۰.

عرف است. یعنی: آن چه را که عرف ضرر بدانند، با این قاعده منتفی است. بنابراین، ضرر نسبت به افراد و اموال و زمان ها و مکان ها متفاوت خواهد بود، (۱) مثلاً. شخص فقیری که در حال نماز است و سارق قصد سرقت کفش او را دارد، چون به راحتی نمی تواند کفش دیگری تهیه کند، می تواند به استناد این قاعده، نماز خود را قطع کند و مانع از سرقت شود، ولی اگر همین کفش متعلق به شخص ثروتمندی باشد، چون سرقت این کفش موجب صدق ضرر عرفی نسبت به او نمی شود، پس نمی تواند نماز را ناتمام رها کند با این توجیه که: قاعده «لا ضرر» با مفاد آیه شریفه **وَلَا تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ** ۲ تعارض دارد، زیرا این جا ضرر صدق نمی کند و این شخص باید به مقتضای آیه فوق، به نماز ادامه دهد.

قاعده لطف

(۲)

قاعده «لطف»، از قواعدی است که علمای شیعه در مسایل مختلف دینی به آن استناد می کنند. یکی از مواردی که به قاعده لطف استناد می شود، اعتبار و حجیت اجماع است. جمعی از علماء، از قاعده لطف به عنوان یکی از ادله حجیت اجماع نام برده اند. (۳) مباحث مفصل این قاعده در کتب کلامی و اعتقادی مطرح شده است.

۱. معنی لطف: «لطف» در لغت به معنای ظرافت و باریکی توأم با مهربانی، نرمی و ملایمت آمده است و در اصطلاح متکلمین، معانی متعددی برای آن بیان شده از جمله: دادن هر صاحب حقی را، آن چه که مستحق آن است؛ یا بیان مصالح و مفاسد؛ یا مطلق احسان و اکرام و انعام، و یا بیان آن چه که مکلف را به خدا نزدیک یا دور می کند. آن چه مورد نظر و محل بحث است، معنی اخیر است. اما وجوب لطف به معنی اول و دوم و سوم، فی الجمله مورد قبول است و بحثی در آن نیست. (۴) به عبارت دیگر: «لطف» در معنای اخیر عبارت است از: فراهم نمودن اموری که مکلف توسط آنها به انجام

ص: ۳۶۱

۱- (۱). عوائد الایام: ۵۷.

۲- (۳). کشف المراد: ۳۲۴؛ الزسائل: ۵۱؛ عوائد الایام: ۷۰۵؛ الالهیات: ۴۷/۲.

۳- (۴). الزسائل: ۵۱.

۴- (۵). عوائد الایام: ۷۰۵.

طاعت نزدیک تر و از انجام دادن گناه دورتر می گردد به شرط این که اولاً: این امور از اموری نباشد که در اصل قادر ساختن مکلف بر انجام فعل نقش دارند، زیرا امور مؤثر در اصل تمکین مکلف، شرط تکلیف اند نه لطف؛ ثانیاً: این امور به سر حد اجبار و اکراه نرسد و الاً موجب جبر شده و با تکلیف منافات خواهد داشت و حال آن که لطف با تکلیف منافات ندارد.

۲. اقسام لطف: در یک تقسیم، لطف به محصل و مقرب تقسیم می شود. لطف محصل: فراهم نمودن مبادی و مقدماتی است که تحقق غرض آفرینش و حفظ آفرینش از بیهودگی، بر آنها متوقف است. مانند فرستادن پیامبران و کتب آسمانی و بیان تکالیف و.... لطف مقرب: یعنی فراهم نمودن اموری که بنده به واسطه آنها به انجام دادن طاعت ترغیب و از انجام دادن گناه بیزار می گردد. مانند وعد و وعید؛ به عبارت دیگر: لطف مقرب، فراهم نمودن اموری است که محصل غرض تکلیف است، به گونه ای که اگر این امور نباشند، غرض تکلیف حاصل نمی شود.

۳. آیا لطف بر خداوند واجب است؟ همان گونه که گفته شد، آخرین معنی لطف مورد بحث و اختلاف است. در شایسته و نیکو بودن لطف تردیدی نیست، ولی در وجوب لطف به معنی اخیر اختلاف است. جمعی معتقدند که چنین لطفی بر خداوند واجب و جمعی نیز وجوب آن را قبول ندارند.

۴. دلیل قائلین به وجوب لطف بر خداوند: مهم ترین دلیل ایشان چنین است: آن چه در تحقق رغبت به اطاعت و دوری از معصیت مؤثر است، واجب است توسط خداوند انجام شود و الاً تکلیف لغو خواهد بود و لغو بودن تکلیف، بیهودگی خلقت را به دنبال خواهد داشت. مثلاً: انسان کسی را دعوت می کند و می داند که موقعیت او چنان است که اگر خود شخصاً نرود، دعوت او را نخواهد پذیرفت؛ اکنون اگر با آگاهی از این امر، توسط پیغام او را دعوت کند، دعوت او لغو و بیهوده خواهد بود. البته به شرط این که واقعاً قصد دعوت کردن و آمدن آن شخص را داشته باشد. بنابراین؛ حکمت خداوند اقتضا می کند که مبادی و مقدمات لازم برای تحقق غرض آفرینش (لطف محصل) و غرض تکلیف (لطف مقرب) را فراهم نماید. در قالب یک قضیه منطقی می توان گفت: لطف، باعث تحصیل غرض مولی است. هر چیزی که

باعث تحصیل غرض مولی باشد، واجب است. پس لطف واجب است.

۵. دلیل عدم وجوب لطف: قائلین به عدم وجوب لطف می گویند: اگر لطف واجب بود، نباید در عالم هیچ گناهکاری پیدا شود، زیرا هیچ بنده ای نیست که خداوند نتواند به گونه ای در حق او لطف کند که مرتکب گناه نشود و تمام واجبات را انجام دهد، ولی می بینیم که بنده گناهکار نیز وجود دارد، پس نتیجه می گیریم؛ لطف بر خداوند واجب نیست؛ به عبارت دیگر: وجود بندگان گناهکار، دلیل عدم وجوب لطف است. (۱) در جواب این دلیل گفته شده: ما نمی گوییم لطف، انسان را به سر حد اجبار و اکراه می رساند، دلیل شما مستلزم اجبار و اکراه ناشی از لطف است، در صورتی که در تعریف لطف گفتیم: شرط است که به سر حد اجبار و اکراه نرسد؛ علاوه بر این که بعضی از بندگان به گونه ای هستند که هر قدر هم در حق آنان لطف شود، باز مطیع نخواهند شد. خداوند می فرماید: **وَ مَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَ النَّذْرُ عَنِ الْقَوْمِ لَا يُؤْمِنُونَ**. (۲)؛ این آیات و انذارها به حال کسانی که ایمان نمی آورند (و لجاجت) مفید نخواهد بود.

۶. مقصود از «وجوب» نسبت به خداوند چیست؟ مقصود از وجوب لطف بر خداوند این است که حکمت باری تعالی چنین اقتضا می کند، زیرا افعال خداوند مظاهر صفات حق تعالی هستند؛ یعنی: لازمه حکمت حق تعالی لطف است، همان گونه که لازمه خالق بودن، آفرینش است.

قاعده ما لایدرک کله لایترک کله

به عنوان «قاعده میسور» رجوع شود.

قاعده مقتضی و مانع

هرگاه «مقتضی» موجود بود؛ یعنی: سبب محقق شد و شک کردیم که آیا مانعی برای تحقق مسبب و اثر آن مقتضی وجود داشته یا نه، حکم می کنیم به وجود مسبب و اثر آن مقتضی؛ مثلاً: آبی با نجاستی ملاقات کرد (مقتضی)، ولی شک می کنیم که آیا این آب

ص: ۳۶۳

۱- (۱). البته دلایل دیگری نیز برای عدم وجوب لطف بیان شده است. همان: ۷۰۶.

۲- (۲). یونس/ ۱۰۱.

کر بوده (مانع) تا این که نجس نشده باشد، یا کر نبوده و نجس شده است؟ بر اساس قاعده «مقتضی»، حکم به نجس شدن آب و عدم وجود مانع (کر بودن آب) می کنیم.

- آیا قاعده مقتضی حجّت است یا نه؟ مشهور بین علما، عدم حجیت این قاعده است، زیرا دلیلی از عقل و نقل بر حجیت آن وجود ندارد. (۱)

قاعده ملازمه

(۲)

قاعده ملازمه «کَلِّمًا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ، حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ وَ كَلِّمًا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ، حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ»؛ یعنی: هر چه را عقل به آن حکم کند، شرع نیز به آن حکم می کند، و هر چه را شرع به آن حکم کند، عقل نیز به آن حکم می کند. بر اساس این قاعده، حکم عقل و شرع یکی است، پس اگر عقل حکمی کرد و در آن مورد، حکمی از جانب شرع به طریق نقل به ما نرسید، پی می بریم که حکم شرع نیز همان است و هم چنین، اگر شرع حکمی کرد و عقل، بالفعل حکمی نداشت، پی می بریم که حکم عقل نیز در واقع همان است. توضیح این قاعده نیاز به ذکر چند مطلب دارد: اول: مقصود از حکم شرع و عقل چیست؟ در مبحث «حسن و قبح عقلی» چند چیز ثابت شده است: ۱. افعال، بالذات و با قطع نظر از حکم شارع، یا نیکو هستند یا زشت و قبیح. ۲. بعد از فرض قبول حسن و قبح ذاتی افعال، عقل مستقلاً می تواند این حسن و قبح را درک کند. ۳. این ادراک عقل، فی الجمله صلاحیت متابعت کردن را دارد. ۴. مقصود از حسن و قبح عقلی، مدح و ذم است؛ یعنی: فعل نیکو، فعلی است که شایسته انجام دادن و فاعل آن مستحق مدح است و فعل زشت، فعلی است که شایسته ترک کردن و فاعل آن مستحق ملامت و سرزنش باشد. ۵. حکم شرع عبارت است از وجوب و حرمت و بعث و زجر که پاداش و کیفر بر آن مترتب می شود. به عنوان «حسن و قبح عقلی» رجوع شود.

- دوّم: احکام عقلی دو دسته اند: الف: مستقلّات عقلی؛ ب: غیر مستقلّات عقلی.

ص: ۳۶۴

۱- (۱). اصطلاحات الاصول: ۲۰۶.

۲- (۲). الحدائق الناضرة: ۴۰/۱؛ الفصول: ۳۳۷-۳۱۶؛ اصول الفقه: ۲۱۷/۱؛ فوائد الاصول: ۶۰/۳؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۱۴۵/۱ و ۴۱/۲؛ الاصول العامّة: ۲۷۹؛ الوافیة: ۱۷۱؛ اصطلّاحات الاصول: ۲۹۷؛ الرسائل الاربع: ۵؛ القواعد: ۲۶۸؛ المحصول: ۲۹/۱؛ المستصفی: ۲۳۷/۱؛ الموافقات: ۶۱/۱.

مستقلات عقلی، احکامی است که هر دو مقدمه آن عقلی باشد. در بحث ملازمه، همین قسم مورد نظر است؛ و غیر مستقلات عقلی، آن احکامی است که یک مقدمه آن عقلی باشد. به عنوان «استلزامات عقلیه» رجوع شود.

- سوم: بنا بر قول به ثبوت حسن و قبح عقلی و ادراک آن توسط عقل و لزوم متابعت مدرکات عقل، اگر در جایی عقل مستقلاً حکمی داشت و حکمی نیز از سوی شرع وارد شده بود، این حکم شرع، ارشادی و تأکید همان حکم عقل خواهد بود. به عنوان «امر» رجوع شود.

- چهارم: مقصود از ملازمه بین حکم شرع و عقل، لزوم است؛ یعنی: اگر عقل به حسن یا قبحی حکم کرد، عقلاً لازم است که حکم شرع نیز همان باشد.

- پنجم: مقصود از عقل، حکم عقلا است که آرای ایشان بر آن تطبیق می کند، اما عقول جزئی که مناط تکلیف اند و عقل کلی که فلاسفه به عنوان اولین چیزی که از مبدأ جاری شده از آن بحث می کنند، از محل بحث خارج است. (۱)

- ششم: ممکن است کسی بگوید: آن چه مورد اتفاق همه عقلا است، استحقاق مدح و ذم است و بین استحقاق مدح و ذم و استحقاق ثواب و عقاب ملازمه نیست، یا ملازمه هست، ولی همه قادر به درک این ملازمه نیستند؛ بنابراین، صرف ادراک استحقاق مدح و ذم برای وادار کردن افراد به انجام دادن یا ترک کردن افعال کافی نیست. اگر کسی این مطلب را بگوید، می توان اوامر شارع را در مواردی که عقل نیز مستقلاً دارای حکم است، بر اوامر مولوی حمل کرد مگر در مواردی که حمل اوامر شارع بر امر مولوی مستلزم تسلسل محال باشد، مانند امر به طاعت و امر به لزوم شناخت خداوند.

- هفتم: مقصود از یکی بودن حکم شرع با حکم عقل این است که: همه عقلا اتفاق دارند بر این که احکام شرعی تابع مصالح و مفاسدند و این حکم به خصوص نیز دارای مصلحت و مفاسد است. پس تصور نشود که مقصود از یکی بودن حکم شرع با حکم عقل این است که هر کجا شرع حکمی داشت، عقل نیز همان حکم را با تمام خصوصیات خواهد داشت. زیرا مطابقت حکم عقل با حکم شرع به این معنی، مستلزم احاطه عقل بر

ص: ۳۶۵

تمام جوانب امر است و چنین احاطه ای جز از طریق وحی و الهام ممکن نیست. بعد از ذکر این امور، اکنون به اصل مسئله برمی گردیم. در ثبوت و عدم ثبوت ملازمه دو قول است: ۱. قول به عدم ملازمه: از اهل سنت، اشاعره و از شیعه، اخباریین منکر ملازمه هستند. از اصولیین نیز مرحوم صاحب فصول رحمه الله منکر ملازمه واقعی است؛ ایشان ملازمه ظاهری را قبول دارد. گروهی از منکرین ملازمه می گویند: قبول داریم که افعال دارای حسن و قبح ذاتی بوده و احکام نیز تابع مصالح و مفاسدند، ولی ممکن است در برخی موارد، شارع به جهت رعایت مصلحت مهم تر، از ارتکاب قبیح جلوگیری نکند، هر چند دارای مفسده نیز باشد. و یا این که شارع، به فعلی که مصلحت دارد امر نکند. پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله می فرمایند: اگر بر امتم دشوار نبود، همه را به مسواک کردن امر می نمودم. (۱)

۲. قول به ملازمه: سایر اصولیین شیعه و معتزله از اهل سنت، قائل به ملازمه اند. در جواب صاحب فصول رحمه الله نیز می گویند: بعد از قبول حسن و قبح عقلی و قبول توانایی عقل در ادراک این حسن و قبح، دلیلی بر منع ملازمه وجود ندارد زیرا شرع نیز از جمله عقلا و بلکه رئیس عقلا است و طبیعتاً باید حکم او با حکم عقل یکی باشد؛ و اما لزوم متابعت از مدرکات عقل، در جایی که بتواند بر تمام ملاکات احکام احاطه پیدا کند، مطلبی است که در بحث «قطع» ثابت شده است. به عنوان «قطع» رجوع شود.

قاعده میسور

(۲)

اگر مولی بگوید: یک ماه روزه بگیر؛ یا تمام علما را احترام کن؛ یا نماز را ایستاده بخوان و مکلف نتواند تمام ماه را روزه بگیرد؛ یا توانایی احترام همه علما را نداشته باشد، یا نتواند ایستاده نماز بخواند، آیا روزه گرفتن و احترام علما و نماز خواندن از عهده او ساقط می شود، یا به مقداری که می تواند باید امر مولی را امتثال کند؟ به مقتضای قاعده «میسور»، باید مقداری از تکلیف را که می تواند، اتیان کند.

ص: ۳۶۶

۱- (۱). قال رسول الله صلی الله علیه و آله: «لولا اشقّ علی امتی لامرتهم بالسواک». بحار الانوار: ۱۳۷/۷۳.

۲- (۲). الزّسائل: ۲۹۴؛ الکفایه: ۲۴۹/۲؛ عنایه الاصول: ۲۴۹/۴؛ حقایق الاصول: ۳۵۰/۲؛ نهایه الافکار: ۴۵۵/۳؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۲۲۶/۲؛ القواعد الفقهیة: ۵۳۹/۱؛ اصطلاحات الاصول: ۲۰۹؛ عوائد الايام: ۲۶۱.

-دلیل قاعده میسور: به سه روایت استناد شده است: ۱. پیامبر گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ می فرمایند: هر گاه شما را به چیزی امر کردم، به هر مقدار از آن که می توانید، عمل کنید. (۱) ۲. امیرالمؤمنین، حضرت علی علیه السلام می فرمایند: آن چه ممکن است، به سبب غیر ممکن ساقط نمی شود. (۲) ۳. همان حضرت در روایت دیگر می فرمایند: آن چه تمام آن قابل انجام نباشد، تمام آن ترک نمی شود. هر چند سند این روایات از سوی برخی صاحب نظران ضعیف دانسته شده اما، جمعی از علما معتقدند که ضعف سند این روایات با شهرت عملی، روایی و فتوایی جبران می شود؛ بعضی از فقها و اصولیین نیز این سه روایت را هم از حیث سند و هم از حیث دلالت فاقد صلاحیت برای استناد دانسته و اعتبار این قاعده را بی اساس می دانند. (۳) بر اساس متن سه روایت، این قاعده را «قاعده میسور»، «قاعده مالایدرک...» و «قاعده استطاعت» می نامند.

قاعده نفی عسر و حرج

(۴)

یکی از قواعد مورد استناد فقها در ابواب مختلف فقه برای نفی بعضی از تکالیف، قاعده «نفی عسر و حرج» است.

۱. معنی عسر و حرج: «عسر» در لغت، مقابل «یسر» است، یعنی: سختی و تنگنای شدید و «حرج» در لغت، فشار و زور معنوی ناشی از رنج و تکلیف و تحمیل مشقت است؛ (۵) یا این که «عسر»، اعم از «حرج» است، یعنی: عسر، هر امر مشکل و سختی است و حرج، سختی و مشکل شدید است. (۶)

۲. این قاعده چه تکالیف و افعالی را نفی می کند؟ تکالیف شرعی چهار قسم اند: اول: اعمال و افعالی که به حدّ عسر نمی رسند و با رنج و مشقت همراه نیستند؛ یعنی: تکالیف

ص: ۳۶۷

۱- (۱). إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم. بحار الانوار: ۳۱/۲۲.

۲- (۲). لا يسقط الميسور بالمعسر. عوالي اللّثالی: ۵۸/۴.

۳- (۳). عوائد الايام: ۶۲.

۴- (۴). الزّسائل: ۲۵۷؛ تهذيب الاصول سبزواری: ۲/۲۴۴؛ عوائد الايام: ۱۷۳؛ عنایه الاصول: ۴/۱۸۳؛ القواعد الفقهیه: ۱/۱۵۹؛ القواعد: ۲۹۶.

۵- (۵). التّحقیق: ماده «حرج» و «عسر».

۶- (۶). عوائد الايام: ۱۸۴.

ساده و آسان. دوّم: تکالیف سختی که به حدّ تنگنای شدید نمی رسند. به عبارت دیگر: تکالیفی که موجب عسر هستند، ولی موجب حرج (تنگنای شدید) نیستند. (۱) سوّم: تکالیفی که باعث در تنگنای شدید قرار گرفتن می شوند، ولی به حدّ غیر قابل تحمل نمی رسند و خارج از طاقت انسان نیستند. چهارم: تکالیفی که خارج از طاقت انسان هستند. قسم اوّل و چهارم از محل بحث خارج است؛ زیرا شکی در جواز تکلیف به تکالیف سهل و آسان و وقوع چنین تکالیفی نیست، قسم چهارم نیز به دلیل عقل و شرع منتفی است. آن چه محل بحث است، قسم دوّم و سوّم است. (۲) در این قسم تکالیف شرعی، اگر تکلیفی مستلزم عسر و حرج باشد، با استناد به این قاعده، آن تکلیف ساقط می شود. مثلاً: روزه گرفتن برای انسانی که کهولت سن دارد و فاقد توانایی جسمی کافی باشد، توأم با رنج و مشقّت بوده و مستلزم عسر و حرج است. در این قبیل موارد است که قاعده «نفی عسر و حرج» بر عموم ادلّه احکام مقدّم است و مثلاً روزه برای چنین کسی، با استناد به این قانون منتفی می گردد.

۳. دلیل حجیت قاعده نفی عسر و حرج: الف: قرآن: به دو آیه از آیات مورد استناد اشاره می شود: ۱. خداوند می فرماید: وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ؛ (۳) و خداوند در دین، کار سنگین و شاقّی بر شما نگذارد. ۲. خداوند می فرماید: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ؛ (۴) خداوند راحتی شما را می خواهد. نه زحمت برای شما. ب: روایات: روایت فراوانی در این مورد وارد شده است از جمله: ۱. راوی گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: من به زمین افتادم و ناخن انگشتم کنده شد؛ پس دارویی روی انگشتم گذاشتم. چگونه وضو بگیرم؟ حضرت فرمودند: حکم این مورد و موارد مشابه آن از قرآن معلوم می شود، خداوند می فرماید: «خداوند در دین کار سنگین و شاقّی بر شما نگذارد»؛ روی انگشتمی را که مرخم گذاشته ای، مسح کن. (۵) در روایتی از پیامبر

ص: ۳۶۸

۱- (۱). بنابر این که عسر، اعم از حرج باشد.

۲- (۲). عوائد الایام: ۱۸۶.

۳- (۳). الحجّ ۷۸.

۴- (۴). البقره/ ۱۸۵.

۵- (۵). قال الراوی: قلت لابی عبدالله علیه السلام: عشرت فانقطع ظفري فجعلت علی اصبعی مراره فکیف اصنع بالوضوء؟ قال: یعرف هذا واشباهه من کتاب الله عزوجل، قال الله تعالی - ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ، امسح علیه. الوسائل: ۱، ابواب الوضوء، باب ۳۹، حدیث ۵.

اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده که آن حضرت فرمودند: خداوند مرا با شریعتی آسان مبعوث نمود. (۱) یا ملاحظه آیات و روایات، شکی در اصل اعتبار و حجیت قاعده باقی نمی ماند؛ هر چند در توسعه و ضیق و برخی خصوصیات دیگر آن اختلاف است.

۴. قاعده نفی عسر و حرج و تکالیف شرعی سخت و مشکل: اگر مقصود از قاعده نفی عسر و حرج، نفی مطلق احکام و تکالیف سخت و مشقت آور باشد، باید بسیاری از احکام و تکالیف را تعطیل نمود، زیرا مستلزم زحمت و مشقت هستند؛ مثل روزه گرفتن در روزهای گرم تابستان، وضو گرفتن در سرمای سخت زمستان، حج، جهاد، مقابله و مبارزه با هوای نفس و امثال این تکالیف که همگی با رنج و زحمت و سختی همراهند. تکلیف چیست؟ اگر ادله احکام بر عموم خود باقی باشند و بر قاعده نفی عسر و حرج مقدم داشته شوند، موردی برای اجرای قاعده نفی عسر و حرج باقی نمی ماند. یا حداقل، موجب تخصیص اکثر می شود؛ و اگر مطلق عسر و حرج را در هر تکلیفی منتفی بدانیم، کمتر حکم اولیة واجبی باقی می ماند. پس باید ببینیم اولاً: عموماً ادله احکام مقدم داشته می شوند، یا قاعده نفی عسر و حرج، و ثانیاً: وجه تقدیم، حکومت است یا تخصیص یا وجه دیگر؟ خلاصه پاسخ سؤال اول این است که: هر چند عموماً ادله احکام و عموم قاعده نفی عسر و حرج، هر دو قابل تخصیص هستند، ولی با توجه به این که قاعده نفی عسر و حرج در مقام امتنان بر ائمت است، از تخصیص ابا دارد و تخصیص موارد متعدّد، با فلسفه تشریح این قاعده سازگار نیست. دست برداشتن از عموم آن نیز، با منت گذاردن بر ائمت سنخیت ندارد؛ پس عموم قاعده بر عموماً ادله احکام مقدم داشته می شود. خلاصه پاسخ سؤال دوم این است که: دلالت قاعده نفی عسر و حرج بر رفع تکالیف سخت و مشکل، قوی تر از دلالت عموماً احکام است و همین قوی تر بودن، سب تقدیم قاعده بر عموماً ادله احکام است. (۲)

ص: ۳۶۹

۱- (۱). قال رسول الله صلی الله علیه و آله: يا عثمان! لم يرسلني الله تعالى بالرهبانية ولكن بعثني بالحنيفية السهلة السمحة. فروع الكافي: ۴۹۴/۵، حدیث ۱.

۲- (۲). در وجه تقدیم قاعده نفی عسر و حرج، اقوال مختلف است؛ برخی وجه تقدیم را حکومت می دانند و برخی لغو و بیهوده بودن قاعده را علت تقدیم می دانند و.... الرّسائل الاربع، الرّسالة الثّانية؛ عنایه الاصول: ۱۸۴/۴.

نکته دیگری که باید پاسخ آن داده شود این که: با توجه به تقدیم قاعده نفی عسر و حرج بر عمومات ادله احکام، پس وجود احکام فراوان توأم با زحمت و سختی را چگونه توجیه می کنید؟ در پاسخ گفته شده: تکالیف حرجی شرعی اقسامی دارد: ۱. تکالیفی که ادعای حرجی بودن آنها می شود در حالی که حرجی نیستند؛ مثل: حج و پرداخت خمس و زکات، به خصوص با توجه به این که گفته شد: مقصود از عسر و حرج، مطلق سختی و تنگنا نیست، بلکه سختی و تنگنایی مقصود است که معمولاً تحمل آن برای اغلب مردم مشکل است، علاوه بر این که توجه به آثار این تکالیف، مفید بودن آنها برای جامعه را روشن می سازد. ۲. آن قسم از تکالیف حرجی که ناشی از اعمال و رفتار نادرست خود مکلف هستند؛ مثل قصاص، دیه و امثال آن که مکلف به اختیار خود در این امور حرجی واقع شده است. ۳. آن تکالیف حرجی که چه بسا مشروعیت و اعتبار آن ساقط می شود؛ مثلاً: اگر وضو گرفتن در شب سرد زمستان به گونه ای سخت باشد که معمولاً غیر قابل تحمل است، می توان گفت: چنین وضویی واجب نیست، ولی آن چه مهم است این که: وضو برای اغلب مردم این گونه باشد و این جای بحث دارد. در این سه قسم تکلیف بحثی نیست. زیرا: یا این که اصلاً حرجی در کار نیست، یا حرج از جانب خود مکلف ایجاد شده و یا حکم و جوب فعلی موجود نیست؛ مثل قسم سوم. ۴. قسم چهارم از تکالیف حرجی، تکالیفی است که همراه با زحمت و مشقت فراوان و طاقت فرسا بوده و در عین حال می بینیم که شارع آنها را واجب کرده است. در این قسم تکالیف که لسان ادله آنها ضرری است، باید قائل به تخصیص عموم قاعده نفی عسر و حرج شد و این تخصیص هیچ منافاتی با منت گذاردن خداوند از ناحیه تشریح قاعده نفی عسر و حرج ندارد، زیرا هر کجا تخصیص منافات با منت داشت، آن را قبول نمی کنیم، ولی اگر تخصیص منافات با منت نداشت، قبول می کنیم. کما این که در مثل جهاد، اگر به آثار مفید آن که سرکوب دشمن و بقا و سربلندی مسلمین و عزت و آزادی جامعه اسلامی است نگاه کنیم، متوجه می شویم که سرتاسر منفعت است و این یک قرینه عرفی بر جواز تخصیص عموم قاعده نفی عسر و حرج است. پس می توان گفت: قاعده نفی عسر و حرج مانند سایر عمومات نیست که با هر مخصیصی تخصیص

بخورد، ولی از قبیل عموماًت عقلی هم نیست که قابل تخصیص خوردن نباشد؛ بلکه هر کجا با منت خداوند منافات نداشت، می توان تخصیص زد و هر کجا با منت منافات داشت، تخصیص نمی خورد. (۱)

۵. آیا عمل بر اساس مقتضای قاعده نفی عسر و حرج واجب است یا جایز؟ اگر تکلیفی از مصادیق عسر و حرج شد و به مقتضای قاعده نفی عسر و حرج آن تکلیف منتفی شد و انسان رنج و زحمت و مشقت را تحمیل کرد و آن عمل را انجام داد، حکم آن چیست؟ اگر عمل به مقتضای قاعده واجب باشد، عمل این شخص باطل خواهد بود زیرا برخلاف حکم وجوبی عمل نموده است؛ ولی اگر عمل به مقتضای قاعده فقط جواز باشد، عمل این شخص صحیح خواهد بود. دیدگاه ها متفاوت است. جمعی قائل به وجوب (۲) و جمع دیگری طرفدار قول به جواز هستند. (۳)

۶. کدام عسر و حرج در جریان قاعده معتبر است؟ عسر و حرج عرفی. یعنی در تشخیص صدق عسر و حرج، باید به عرف مراجعه نمود، اگر عرف آن مورد را از مصادیق عسر و حرج دانست، قاعده جاری می شود. جریان قاعده نیز، تنها اختصاص به همان مورد دارد. نمی توان گفت هر کجا و برای هر کس چنین مصداقی محقق شد، قاعده جاری می شود، زیرا عسر و حرج نسبت به زمان ها، مکان ها، افراد و حالات، متفاوت است.

قاعدهٔ بد

(۴)

این قاعده از قواعد مشهور فقهی است که در معاملات جایگاه ویژه ای دارد.

ص: ۳۷۱

۱- (۱). در توجیه وجود تکالیف حرجی و کیفیت جمع آنها با قاعده نفی عسر و حرج، نظرات گوناگونی بیان شده است که مرحوم محقق نراقی در «عوائد الایام: ۱۸۷» متعرض آنها شده است. ما این بیان را از «القواعد الفقهیه: ۱/۱۹۴» نقل کردیم.

۲- (۲). القواعد الفقهیه: ۱/۲۰۲.

۳- (۳). تهذیب الاصول سبزواری: ۲/۲۴۵؛ القواعد: ۲۹۸.

۴- (۴). الرّسائل: ۴۰۹؛ الکفایه با حواشی مشکینی: ۵/۴۵؛ فوائد الاصول: ۴/۶۰۲؛ نهاییه الافکار: ۴، قسمت دوم/۲۰؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۲/۳۰۷؛ عنایه الاصول: ۵/۲۶۵؛ القواعد الفقهیه: ۱/۲۸۱؛ القواعد: ۳۱۸؛ اصطلاحات الاصول: ۲۱۵؛ علم اصول الفقه: ۴۰۰؛ عوائد الایام: ۷۳۷.

۱. معنی ید: «ید» عبارت است از: تسلط و دست یافتن (استیلاء) بر عین، منفعت، انتفاع، یا حق، به گونه ای که صاحب ید بتواند هر گونه تصرفی در آن بنماید. بنابراین، «ید» اختصاص به ید مالکانه ندارد، بلکه شامل ید مستأجر، متولی وقف، قرض گیرنده، امانی و... نیز می شود. پس اگر کسی در منزلی سکونت دارد و مدعی است که آن منزل را اجاره کرده، او نسبت به منافع این منزل، صاحب «ید» است.

۲. دلیل قاعده ید: الف: بنای عقلا: معمول بین جمیع عقلا، از هر مذهب و ملتی این است که هرگاه چیزی را در تصرف و تحت سلطه کسی ببینند، او را مالک آن می دانند مگر این که خلاف آن ثابت شود. این روش عقلا نه تنها از سوی شارع رد نشده، بلکه در موارد متعدّد مورد امضای او نیز قرار گرفته است. ب: نفی عسر و حرج: اگر به مقتضای قاعده «ید» عمل نشود، عسر و حرج پیش می آید و بلکه نظام داد و ستد و امور معاش و معاد مردم دچار اختلال می شود؛ کما این که امام صادق علیه السلام فرموده اند: اگر جایز نباشد بر اساس «ید» حکم به ملکیت شود، بازاری برای مسلمانان باقی نمی ماند. (۱) ج: روایات: روایات متعدّدی دالّ بر حجیت و اعتبار این قاعده از معصوم علیه السلام وارد شده است. مرحوم نراقی رحمه الله می گوید: اخبار این قاعده به حدّ تواتر معنوی می رسد. (۲) ما به ذکر سه روایت بسنده می کنیم. ۱. از امام صادق علیه السلام روایت شده که: شخصی به آن حضرت عرض کرد: اگر چیزی را در دست کسی دیدم، می توانم شهادت دهم که آن چیز مال اوست؟ حضرت فرمودند: بلی! مرد عرض کرد: شهادت می دهم که آن چیز در دست اوست ولی شهادت نمی دهم که ملک اوست، زیرا شاید مال شخص دیگری باشد. حضرت پرسیدند: آیا خریدن آن چیز از او درست است؟ عرض کرد: بلی! حضرت فرمودند: شاید آن چیز مال شخص دیگری باشد. چگونه برای تو جایز است که آن چیز را بخری و ملک تو شود و بعد هم قسم یاد کنی که مال توست، ولی جایز نیست که شهادت دهی به مالکیت کسی که از ناحیه او مالک شده ای؟ سپس حضرت فرمودند: اگر مشاهده ید برای

ص: ۳۷۲

۱- (۱). قال ابو عبد الله رحمه الله لو لم یجز هذا، لم یقم للمسلمین سوق. الوسائل: ۱۸، ابواب کیفیه الحکم، باب ۲۵، حدیث ۲.

۲- (۲). عوائد الایام: ۷۳۷.

شهادت بر ملکیت جایز نباشد، بازاری برای مسلمانان باقی نمی ماند. (۱) ۲. از آن حضرت پیرامون قضیه فدک نقل شده که امیرالمؤمنین علیه السلام به خلیفه اول فرمودند: آیا در مورد ما برخلاف حکم خداوند در مورد مسلمانان حکم می کنی؟ خلیفه گفت: نه، حضرت فرمودند: اگر چیزی در دست مسلمانان باشد و مالک آن باشند و من ادعا کنم که آن چیز مال من است، از چه کسی بینه (دو شاهد عادل) می خواهی؟ ابوبکر گفت: از شما بینه می خواهم برای ادعایان علیه مسلمانان. حضرت فرمودند: پس اگر چیزی در دست من باشد و مسلمانان در آن ادعایی دارند، از من بینه می خواهی برای چیزی که در دست دارم، در حالی که من در زمان حیات رسول خدا صلی الله علیه و آله و بعد از حیات آن حضرت، مالک آن بوده ام و از مسلمانان بینه نمی خواهی برای ادعایی که علیه من دارند؟ (۲) ۳. امام صادق علیه السلام در مورد زنی که قبل از شوهرش بمیرد یا مردی که قبل از همسرش بمیرد فرمودند: آن چه از لوازم منزل که از وسایل اختصاصی زنان است، متعلق به خانم خانه است و آن چه از وسایل منزل که مشترک بین آقایان و خانم ها است، بین ایشان تقسیم می شود؛ سپس فرمودند: و هر کس بر چیزی از لوازم تسلط و «ید» داشته باشد، پس آن چیز متعلق به او است. (۳)

۳. آیا قاعده «ید» برای خود صاحب «ید» نیز حجت است؟ معلوم شد که «ید»، دلیل مالکیت صاحب ید نسبت به سایرین است. اکنون اگر خود انسان نسبت به برخی چیزهایی که در اختیار دارد، شک کند که مال خود او هست یا نه؟ آیا می تواند به قاعده «ید» استناد کرده و مالکیت خودش را بر آنها ثابت کند؟ ظاهراً قاعده «ید» در این موارد نیز معتبر است، هر چند برخی گفته اند که قاعده «ید» نسبت به خود انسان معتبر نیست. (۴)

۴. قاعده «ید» اصل است یا اماره؟ جمعی از علما معتقدند که «ید» از اصولی است که شارع تعبداً حکم به ترتیب آثار ملکیت بر آن نموده است و کشف از واقع نمی کند. گروه دیگری معتقدند که قاعده «ید» از امارات بوده و کشف از واقع می کند. بنابراین که

ص: ۳۷۳

۱- (۱). الوسائل: ۱۸/ ابواب کیفیه الحکم، باب ۲۵، حدیث ۲.

۲- (۲). الوسائل: ۱۸/ ابواب کیفیه الحکم، باب ۲۵، حدیث ۳.

۳- (۳). همان: ۱۷/ کتاب الفرائض، ابواب میراث الازواج، باب ۸، حدیث ۳.

۴- (۴). القواعد الفقهیه: ۱/ ۳۱۳.

قاعده «ید» از امارات باشد، در سبب کاشفیت آن از واقع اختلاف نظر است؛ عده ای معتقدند که چون تسلط و استیلاء، غالباً مالکانه است، پس به دلیل قاعده «غلبه»، موارد مشکوک را نیز به موارد غالب ملحق می کنیم؛ ولی گروه دیگری از علما، سبب کاشفیت را طبیعت «ید» می دانند یعنی: طبیعت اولیه «ید»، مالکیت است. (۱) مرحوم نراقی رحمه الله می گوید: مقصود از ظهور «ید» در ملکیت این است که اصل در «ید»، ملکیت است. (۲) به هر حال، اگر «ید» از امارات باشد، بر اصول مقدم خواهد بود و اگر از اصول باشد، باز هم بر استصحاب «عدم ملکیت» مقدم است، زیرا اگر به استصحاب عدم ملکیت اعتنا کنیم، همان مشکل اختلاف در نظام اقتصادی پیش می آید، چون کمتر موردی پیدا می شود که استصحاب عدم ملکیت در آن جاری نشود.

۵. تقدیم «بینه» بر قاعده «ید»: قاعده «ید» از اصول باشد یا از امارات در هر حال، بینه بر آن مقدم است؛ زیرا اگر هم «ید» از امارت باشد، بینه اماره قوی تر و مقدم است.

قاعده یقین

(۳)

اگر انسان علم به چیزی داشته باشد، سپس شک کند در مطابقت آن علم با واقع، قاعده «یقین» می گوید: نسبت به این علم همان رفتاری را داشته باش که با علم مطابق با واقع داری. مثال: انسان روز چهارشنبه می دانست که فلانی عادل است. به او اقتدا کرد و نماز خواند. روز پنج شنبه شک می کند که آیا فلان شخص روز چهارشنبه واقعاً عادل بوده تا نماز او صحیح باشد و امروز هم بتواند به او اقتدا کند، یا آن شخص روز چهارشنبه واقعاً عادل نبوده و لذا باید نماز روز قبل را قضا کند و امروز نیز نمی تواند به او اقتدا کند؟ در صورت وجود چنین شکی، وظیفه چیست؟ پس موضوع قاعده یقین از سه چیز تشکیل می شود: ۱. متعلق شک و یقین یک چیز باشد، (عدالت فلان شخص)؛ ۲. زمان یقین مقدم بر زمان شک باشد؛ ۳. زمان مشکوک و متیقن، یکی باشد.

ص: ۳۷۴

۱- (۱). القواعد الفقهیه: ۳۱۳/۱.

۲- (۲). عوائد الایام: ۷۴۱.

۳- (۳). عنایه الاصول: ۲۳۷/۵؛ اصول الاستنباط: ۲۶۷؛ درر الفوائد: ۵۸۳؛ فوائد الاصول: ۵۸۶/۴؛ نهاییه الافکار: ۲۴۲/۴؛ اصطلاحات الاصول: ۲۱۷.

آیا قاعده یقین حجّت است یا خیر؟ سه قول وجود دارد: ۱. حجّت است مطلقاً؛ یعنی: هم نسبت به آثار زمان یقین و هم نسبت به آثار حال و آینده. پس در مثال بالا، هم نماز قبلی انسان صحیح است و هم امروز می تواند به او اقتدا کند و هم در آینده می تواند تمام آثار عدالت را بر او مترتب نماید. ۲. فی الجمله حجّت است؛ یعنی: تنها آثار زمان یقین را مترتب می کنیم، هر چند این آثار مربوط به زمان بعد باشند؛ مثال: برای اجرای صیغه طلاق، به دو شاهد عادل نیاز بود. ما نیز به عدالت فلان شخص علم داشتیم و او را یکی از شهود قرار دادیم. اکنون که شک کرده ایم در عدالت او در هنگام شهادت، آثار عدالت را بر آن مترتب می کنیم. پس طلاق صحیح است و آثار طلاق در حال و آینده نیز مترتب می شود. اما نسبت به حال و آینده نمی توانیم آثار عدالت را بر او مترتب کنیم. بنابراین، فعلاً و در آینده نمی توان به این شخص اقتدا کرد یا او را شاهد عادل قرار داد. ۳. مطلقاً حجّت نیست، نه نسبت به آثار زمان یقین، نه نسبت به حال و نه نسبت به آینده. بنابراین، یقین قبلی که اکنون زایل شده، هیچ اثری ندارد. مشهور میان علما همین قول سوم است. سؤال: اگر چنین است، پس چگونه فقها در مثال نماز، حکم به صحّت نماز روز چهارشنبه می کنند؟ جواب: فقها در این قبیل موارد، به قاعده «فراغ» و در موارد مشابه، به اصول و قواعد دیگر که در آن مورد جاری می شود استناد می کنند.

چه فرقی هست بین قاعده یقین و استصحاب؟ ۱. در استصحاب، شک به متیقّن و مقتضای یقین است ولی در قاعده یقین، شک به اصل یقین است؛ به بیان دیگر: در استصحاب، شک در بقاء یقین است و در قاعده یقین، شک در اصل یقین است. ۲. در استصحاب، زمان شک و یقین یکی است ولی در قاعده یقین، زمان شک و یقین دو تا است. ۳. زمان مشکوک و متیقّن در استصحاب دو تا است ولی در قاعده یقین، زمان مشکوک و متیقّن یکی است. در مثال قبلی، عدالت فلان شخص در روز چهارشنبه، هم متیقّن است و هم مشکوک اما در استصحاب، عدالت فلانی در روز چهارشنبه متیقّن و امروز مشکوک است. نکته آخر این که: قاعده یقین را، به اعتبار این که شک به زمان یقین سرایت می کند، «شک ساری» نیز می گویند.

قُبْح تَأخِير بِيَانِ از وقت حاجت

به عنوان «تأخیر بیان از وقت حاجت» رجوع شود.

قُبْح عِقَابِ بِلَايَانِ

«قبح عقاب بلا بیان» به معنای زشت و ناپسند بودن عقوبت بدون ابلاغ و رساندن دستور و تکلیف است. هر مولایی وقتی می تواند بنده خود را مورد سؤال و مؤاخذه قرار دهد که تصمیم و فرمان خود را به بنده رسانده باشد و او در امتثال آن کوتاهی نموده باشد. بنده نیز باید گوش به زنگ بوده و راه هایی را که احتمال می دهد مولایش از آن طریق فرمان خود را ابلاغ نماید بررسی کند. این وظیفه متقابل مولی و بنده است که مورد قبول همه عقلا می باشد. در امور شرعی نیز این گونه است زیرا شارع از عقلا و بلکه رئیس عقلا است و روش او همان روش عقلا است. پس به اقتضای قاعده عقلی «قبح عقاب بلا بیان»، شارع مقدس قبل از این که دستورات خود را به مکلفین اعلام کند، کسی را به دلیل سرپیچی مجازات نمی کند. ولی مکلف نیز بر اساس قاعده عقلی «وجوب دفع ضرر محتمل» باید فحص و جست و جو کند که آیا دستور و حکمی از شارع وارد شده است یا خیر؟ به عنوان «قاعده دفع ضرر محتمل» رجوع شود.

قُبْحِ فَعْلِيٍّ وَ قُبْحِ فَاعِلِيٍّ

«قُبْحِ فَعْلِيٍّ» وقتی است که فعل، فی نفسه و با قطع نظر از قصد و نیت فاعل، زشت و قبیح باشد. مانند قبیح تعرّض به آبروی مسلمان. اما «قُبْحِ فَاعِلِيٍّ» در جایی است که کسی فعلی را با اعتقاد به قبیح بودن آن و با قطع نظر از این که آن فعل فی نفسه هم قبیح باشد یا نباشد مرتکب شود. در واقع، قبح فاعلی حاکی از طبع شرور فاعل است. احتمالات دیگری نیز در بیان مقصود از قبح فعلی و فاعلی مطرح شده است. به عنوان «تجزی» رجوع شود.

(۱)

استفاده اطلاق از الفاظی مانند اسم جنس ممکن است به سبب وجود قرنیۀ لفظی باشد، ممکن است به کمک قرنیۀ حالی باشد و ممکن است از طریق تمام بودن مقدمات حکمت. به عنوان «اطلاق و تقييد» رجوع شود. در تعداد مقدمات حکمت اختلاف نظر است. به عنوان «مقدمات حکمت» رجوع شود. مرحوم آخوند خراسانی رحمه الله عدم وجود قدر متیقن در مقام تخاطب را یکی از مقدمات حکمت دانسته است. (۲) مقصود از «قدر متیقن در مقام تخاطب» چیست؟ مقصود از این عبارت این است که مقام گفت و گو بین متکلم و شنونده به گونه ای است که اقتضا می کند حکم کنیم به این که گوینده به طور حتم فرد یا افراد خاصی از آن جنس را اراده نموده است هر چند احتمال می رود که سایر افراد جنس را نیز اراده کرده باشد. چنین ویژگی و وضعیت بین گوینده و شنونده که سبب حمل کلام او بر افراد خاص می گردد، «قدر متیقن در مقام تخاطب» است که به عقیدۀ مرحوم آخوند خراسانی رحمه الله وجود آن مانع از استفاده اطلاق می گردد.

قدرت تکوینی به معنی اعم

(۳)

هر تکلیفی از سوی شارع مشروط به «قدرت تکوینی» مکلف بر امتثال آن است. آیا همین مقدار برای صحت مکلف شدن بندگان از سوی مولا کافی است؟ گفته شده که علاوه بر قدرت تکوینی، باید تکلیف دیگری مزاحم این تکلیف نباشد به گونه ای که مکلف نتواند بین آن دو جمع کند. بنابراین، صحت جعل تکلیف مشروط است به وجود «قدرت تکوینی» و «عدم وجود تکلیف مزاحم». تکلیف مزاحم نیز گاهی به صورت صدور فرمان به مکلف برای انجام دادن تکلیف متضاد است و گاهی به صورت اشتغال وی به تکلیف متضاد بنابر اختلاف دیدگاه اصولیین.

ص: ۳۷۷

۱- (۱). المعجم الاصولی: ۳۷۱/۲.

۲- (۲). الکفایه: ۳۸۴/۱.

۳- (۳). المعجم الاصولی: ۳۷۳/۲.

اصطلاحات «قدماء»، «متأخرین» و «متأخری متأخرین»، اصطلاحاتی نسبی هستند. مقصود از قدماء در استعمالات فقهی معاصر، فقیهان از زمان غیبت کبری (۳۲۹ ه.ق) تا زمان شیخ طوسی رحمه الله (۵۲۶ ه.ق) است؛ و مقصود از متأخرین، فقهی از زمان ایشان تا زمان علامه حلی رحمه الله (۷۲۶ ه.ق) است، و فقهی بعد از علامه حلی رحمه الله را نیز «متأخری متأخرین» گویند. بعضی علما نیز همه فقهی تا زمان مرحوم محقق رحمه الله، صاحب «الشرايع» را در زمره «قدماء» به حساب می آورند.

قرآن

«قرآن» به عنوان معجزه جاویدان پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله که توسط جبرئیل امین علیه السلام از جانب خداوند نازل شده است، مهم ترین منبع استنباط احکام اسلامی در تمام زمینه ها، برای همه انسان ها، در تمام زمان ها و مکان ها است. استفاده صحیح از این منبع الهی تنها وقتی میسر است که ثقل دیگر آن؛ یعنی: اهل بیت علیهم السلام نیز در کنار آن باشند و الا، چه بسا نه تنها هدایت و سعادت انسان را در پی نخواهد داشت، بلکه انسان خود را به ورطه گمراهی و شقاوت و هلاکت افکنده و خسران دنیا و آخرت بهره او خواهد بود. پیامبر گرامی اسلامی صلی الله علیه و آله نیز بارها و بارها مردم را به این مهم توجه داده و تا آخرین لحظات عمر شریف خویش، از هر فرصتی برای بیان لزوم استفاده توأمان از قرآن و اهل بیت علیهم السلام استفاده می فرمودند. اکثر قریب به اتفاق منابع شیعی و سنی نقل کرده اند که آن حضرت فرمودند: «إني تاركٌ فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي اهل بيتي، وأنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض». (۱)

مباحث علوم قرآن گسترده تر از آن است که در این مختصر بگنجد، ولی به منظور بی بهره نماندن از برکات قرآن، فهرستی از مهم ترین مطالب را بیان می کنیم.

۱. نزول قرآن: بنا بر مشهور بین شیعیان، تاریخ بعثت پیامبر گرامی اسلامی صلی الله علیه و آله بیست و هفتم ماه رجب بوده و شروع بعثت آن حضرت با نزول آیات اول سوره «علق»

ص: ۳۷۸

۱- (۱). بحار الانوار: ۹۱/باب ۱؛ مسند احمد: کتاب مسند المکثرین، حدیث ۱۰۶۸۱.

بود ولی نبوت آن حضرت مدت سه سال مخفی بود تا این که آیه شریفه فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ۱. نازل شد و آن حضرت مأمور به آشکار نمودن دعوت خویش شدند. از این زمان، نزول قرآن به صورت یک کتاب آسمانی بر پیامبر صلی الله علیه و آله شروع شد. کاتبان وحی، به فرمان حضرت شروع به کتابت آیات نازل شده بر ایشان نمودند. شروع این مرحله از نزول قرآن در شب قدر (بیست و یکم یا بیست و سوم ماه رمضان) بوده است. بر همین اساس خداوند می فرماید: ما قرآن را در شب قدر نازل کردیم. (۱) اما اولین سوره ای که به صورت کامل نازل شد، سوره «فاتحه الكتاب» است. (۲)

۲. تألیف قرآن: در این که نظم کلمات قرآن و ترکیب آنها ضمن جملات و آیات توسط شخص پیامبر صلی الله علیه و آله و بر اساس وحی الهی بوده است، شککی نیست ولی در ترتیب آیات و قرار گرفتن آنها ضمن سوره و ترتیب سوره ها اختلاف است که: آیا این امر در زمان حیات رسول خدا صلی الله علیه و آله و با نظر ایشان صورت گرفته و یا امری است که بعد از رحلت جانشوز آن حضرت و بر اساس نظر صحابه صورت گرفته است؟ برخی طرفدار قول اول (۳) و برخی طرفدار قول دوم هستند. (۴) گروهی از محققین از جمله مرحوم خوئی رحمه الله معتقدند که آن چه بعد از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله در زمان خلیفه سوم صورت گرفته، تنها ایجاد وحدت در قرائت و جمع آوری قرآن ها با قرائت های دیگر بوده است. (۵) همه مسلمانان اجماع و اتفاق نظر دارند که قرآن موجود و رایج بین مسلمانان، همان قرآن نازل شده بر پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله است. در روایات وارد شده از معصومین علیهم السلام نیز منعی از تلاوت همین قرآن موجود و کلامی دال بر مخالفت این قرآن با قرآن منزل به چشم نمی خورد و بلکه ایشان در موارد متعدد، مردم را به قرائت و فراگیری قرآن به همین صورت موجود، ترغیب و تشویق می نموده اند.

ص: ۳۷۹

۱- (۲). إنا أنزلناه في ليله القدر. القدر/ ۱.

۲- (۳). تلخیص التمهید: ۷۰.

۳- (۴). البیان: ۲۳۷.

۴- (۵). تلخیص التمهید: ۱۱۲.

۵- (۶). البیان: ۲۵۶.

۳. نقطه و حرکت گذاری کلمات قرآن: کلمات قرآن در صدر اسلام بدون نقطه و حرکت نوشته می شد که این روش باعث بروز مشکلاتی در تلاوت می گردید به خصوص بعد از رحلت حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله و اسلام آوردن ملل مختلف عرب و غیر عرب که از طریق نوشته با قرآن و آیات آن آشنا می شدند و دارای لهجه های متفاوت بودند. مثلاً در آیه ۲۵۹ سوره بقره، یک کلمه به سه صورت تلاوت می شد، «ننشزها»، «ننشرها» و «تنشرها». این روش کتابت تا اواسط قرن اول هجری ادامه داشت تا این که در زمان خلافت حجاج بن یوسف ثقفی بر عراق، با مهاجرت مسلمانان غیر عرب به سرزمین های عربی و عدم آشنایی آنها با ادبیات عربی و اعمال سلیقه این گروه از تازه مسلمان ها در تلاوت آیات، این مشکل بیش از پیش جلوه گر شد. لازم بود برای حفظ قرآن به همان صورتی که بر رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نازل شده بود، چاره ای اندیشیده می شد. «ابو الاسود الدؤلی» در زمان حکومت زیاد بن ابیه بر کوفه (۵۰۵۳ ه. ق) پس از این که شنید کسی قرآن را اشتباه تلاوت می کند، تصمیم گرفت کلمات قرآن را نقطه گذاری کند. بدین ترتیب نقطه گذاری قرآن برای اولین بار توسط او و شاگردانش (نصر بن عاصم و یحیی بن یعمر) صورت پذیرفت. (۱) اما ضبط حرکات به شکلی که اکنون رایج است، توسط «خلیل بن احمد الفراهیدی» صورت گرفته است. اولین کسی که در کتابت قرآن خیلی دقیق بود و زیبا می نوشت «خالد بن ابی الهیاج» از دوستان و یاران امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام بوده است. (۲)

۴. تحریف قرآن: «تحریف»، بر معانی مختلفی اطلاق می شود که برخی از اقسام آن به اتفاق مسلمانان در قرآن واقع شده است و برخی قطعاً واقع نشده است و برخی نیز محل اختلاف است.

اول: یکی از معانی تحریف، نقل شیئی از موضع خود و حمل آن بر موضعی دیگر است. چنین تحریفی که همان تفسیر به رأی و حمل برخی از آیات بر معانی غیر مقصود است، قطعاً در آیات قرآن صورت گرفته است. دوم: نقص یا زیادی در حروف

ص: ۳۸۰

۱- (۱). تلخیص التمهید: ۱۸۵-۱۸۹.

۲- (۲). همان: ۲۰۵.

یا حرکات در حالی که اصل قرآن محفوظ است، اگرچه موارد چنین تحریفی در خارج مشخص نباشد و معلوم نشود که آیا تحریف به صورت نقص صورت گرفته یا به صورت زیاده. این قسم از تحریف نیز به طور قطع در قرآن واقع شده است. اختلاف در قرائت برخی کلمات قرآنی دلیل بر این مطلب است زیرا، یکی از این قرائت‌ها مطابق با قرآن نازل شده بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است و سایر قرائت‌ها، کم یا زیاد کردن حروف یا حرکات است. سوم: کم یا زیاد کردن یک کلمه یا دو کلمه، با حفظ اصل قرآن نازل شده. این نوع از تحریف نیز احتمالاً در صدر اسلام، بعد از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله واقع شده است؛ فرمان خلیفه سوم مبنی بر سوزاندن تمام قرآن‌های موجود غیر از قرآن جمع آوری شده در زمان خلافت او دلیل این مطلب است ولی به طور قطع، اگر چنین تحریفی صورت گرفته باشد، در قرآن جمع آوری شده و نسخه‌های تکثیر و منتشر شده در زمان خلافت خلیفه سوم وجود ندارد زیرا همین قرآن است که از آن زمان تاکنون در بین مسلمانان رواج داشته و ائمه معصومین علیهم السلام نیز آن را رد نکرده‌اند. چهارم: تحریف به زیادی یا نقصان در آیه‌ای از قرآن با حفظ قرآن نازل شده و قبول قرائت آن آیه توسط پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله این قسم از تحریف نیز در قرآن واقع شده است. به عنوان مثال، همه مسلمانان قبول دارند که آن حضرت در ابتدای هر سوره، «بسم الله الرحمن الرحیم» را تلاوت می نمودند مگر در ابتدای سوره «توبه». ولی بین مسلمان شیعه و اهل سنت اختلاف است که آیا آن گونه که شیعیان معتقدند، «بسم الله الرحمن الرحیم» نیز یکی از آیات هر سوره به حساب می آید و هنگام خواندن هر کدام از سوره‌های قرآن در نماز، جز سوره «توبه» باید «بسم الله» را نیز قرائت کرد یا خیر؟ پنجم: تحریف به زیادی در آیات و سوره‌ها. یعنی برخی از آیات و سوره‌های قرآنی که بین مسلمانان رواج دارد جزو قرآن نازل شده نیست. به طور قطع چنین تحریفی در قرآن واقع نشده است و این مطلب مورد قبول همه مسلمانان است. ششم: تحریف به نقص. یعنی کسی بگوید که این قرآن موجود، مشتمل بر تمام قرآن نازل شده بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیست و برخی از آن قرآن واقعی از بین رفته است. آن چه بین اکثر قریب به اتفاق مسلمانان معروف است، عدم وقوع چنین تحریفی در قرآن است، هر چند ممکن است کسانی نیز معتقد به وقوع چنین تحریفی باشند ولی دلایل متعدّد

عقلی و نقلی وجود دارد که وقوع چنین تحریفی را نفی می کند. (۱) علاقه مندان می توانند به کتب مربوط به علوم قرآنی مراجعه نمایند.

۵. ظاهر قرآن: آیا ظواهر قرآن حجت است و می توان به آن استناد کرد یا خیر؟ به عنوان «ظاهر» رجوع شود.

۶. ناسخ و منسوخ در قرآن: به عنوان «نسخ» رجوع شود.

۷. محکم و متشابه در قرآن: به عنوان «محکم» و «متشابه» رجوع شود.

۸. تخصیص و تقييد قرآن: به عنوان «مخصّص»، «مطلق» و «مقید» رجوع شود.

قرینه

اشاره

این کلمه از ریشه «قرن» به معنای پیوستن و قرار گرفتن چیزی در کنار چیز دیگری است. در مباحث الفضا، مقصود از «قرینه»، علامت و نشانه ای است که عارض کلمه یا جمله ای می شود و باعث انتقال به معنای دیگری می گردد. هرگاه بخواهیم لفظی را در معنایی غیر از معنای اصلی و موضوع له آن استعمال کنیم، نیاز به قرینه ای داریم که بفهماند این لفظ در آن معنای مجازی استعمال شده است. مثلاً در جمله «شیری را در حال تیراندازی دیدم» قید «در حال تیراندازی» قرینه است بر این که مقصود از «شیر»، انسان شجاع است نه حیوان درنده.

قرینه حالیه

اوضاع و احوالی را که مقرون به کلام هستند «قرینه حالیه» گویند. مثلاً در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، یکی از وظایف حکومت، ایجاد اشتغال برای یکایک مردم بیان شده است. با توجه به این که قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بر اساس احکام نورانی اسلامی تدوین شده است و حکومت اسلامی نیز مجری احکام اسلامی می باشد، معلوم می شود که مقصود ایجاد مشاغلی است که از نظر اسلام منعی نداشته باشد.

ص: ۳۸۲

قرینه حکمت

به عنوان «مقدمات حکمت» رجوع شود.

قرینه عرفی

«قرینه عرفی»، قرینه ای است غیر لفظی که عرف و عادت بر آن دلالت می کند. مالکیت زن و شوهر نسبت به وسایل اختصاصی زنانه یا مردانه منزل از این قبیل است.

قرینه عقلی

هرگاه قرینه غیر لفظی و بر اساس دلالت عقل باشد، آن را «قرینه عقلی» گویند. مثلاً آیه شریفه می فرماید: **أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرِي** . (۱)؛ آیا انسان نمی داند که خداوند می بیند؟ چون به حکم عقل و با استفاده از ادله عقلی محال است که خداوند دارای اعضا و جوارح باشد، همین محال بودن، قرینه است بر این که مقصود از دیدن، علم و احاطه پروردگار به اعمال بندگان است.

قرینه غیر لفظی

«قرینه غیر لفظی»، قرینه ای است که از جنس لفظ نباشد؛ مانند «قرینه عقلی»، «قرینه حالی» و «قرینه عرفی». «قرینه غیر لفظی» را «قرینه لبی» نیز گویند.

قرینه لبی

به عنوان «قرینه غیر لفظی» رجوع شود.

قرینه لفظی

هرگاه قرینه از جنس لفظ باشد، آن را «قرینه لفظی» یا «قرینه مقالی» گویند. مثلاً در جمله «شیری را در حال تیراندازی دیدم»، پی می بریم که مراد از «شیر»، انسان شجاع است و نه حیوان درنده. قرینه ای که سبب این برداشت می شود، عبارت «در حال تیراندازی» است و این قرینه لفظی است.

ص: ۳۸۳

قرینه متصل

«قرینه متصل» قرینه ای را گویند که متصل به کلام باشد و موجب انصراف کلمه یا جمله از معنای ظاهری اش شود. مثلاً گوینده ای می گوید: «عالمان دینی، الگوهای عملی مسلمانان هستند ولی عالمانی که علم را با عمل در هم آمیخته اند» در این عبارت، جمله «عالمانی که علم را با عمل در هم آمیخته اند»، قرینه متصلی است که عالم بدون علم را از الگو بودن خارج می کند.

قرینه مقابله

به عنوان «قرینه لفظی» رجوع شود.

قرینه منفصل

هرگاه قرینه ای مربوط به کلمه یا جمله ای باشد ولی با آن کلمه یا جمله همراه نباشد، آن را «قرینه منفصل» گویند. مثلاً اگر در همان مثال قبلی گوینده بگوید: «عالمان دینی الگوی عملی مسلمانان هستند، و روز یا روزهای بعد در جلسه دیگری بگوید: «عالم بدون عمل نمی تواند الگو باشد». این جمله دوم، قرینه منفصلی است که می فهماند مقصود گوینده از جمله «عالمان دینی الگوی عملی مسلمانان هستند»، عالمانی بوده که اهل عمل نیز باشند نه هر عالمی.

قصد وجه

«قصد وجه» عبارت است از این که مکلف قصد کند فعل را همان گونه که در واقع هست بیاورد. یعنی اگر این فعل در واقع واجب است، مکلف هم آن را به عنوان واجب مقرب الی الله می آورد. برخی نیز گفته اند: ممکن است مقصود از «قصد وجه»، معنایی دیگر باشد، یعنی من این فعل را به آن گونه که در واقع هست، از جهت وجوب یا استحباب یکایک اجزای آن به جای می آورم. (۱)

ص: ۳۸۴

۱- (۱). الزمائل: ۲۷۳؛ الکفایه با حواشی مرحوم مشکینی: ۲۴۶/۴؛ عنایه الاصول: ۲۰۶/۴.

جملهٔ مرکب تامی را که فی نفسه قابل صدق و کذب باشد «قضیه» یا «خبر» گویند.

قضیه حقیقیه

«قضیه حقیقی» در مقابل «قضیه خارجی» قرار دارد و آن قضیه ای است که طبیعت به عنوان آینهٔ افراد، موضوع حکم قرار می گیرد. به عبارت دیگر: حکم بر روی طبیعت به شرط وجود می رود ولی به اعتبار افراد آن در قضیه حقیقی، وجود افراد خارجی ملاک صحت نیست و به همین اعتبار که انشای حکم در قضایای حقیقی، مساوی با فعلیت حکم نیست، ممکن است طبیعتی موضوع حکم قرار گیرد که در حال جعل حکم، هیچ فرد خارجی هم نداشته باشد و در آینده افراد آن محقق شوند و یا اصلاً هیچ گاه محقق نشوند.

قضیه خارجی

«قضیه خارجی» آن قضیه ای است که حکم بر افراد خارجی واقع می شود و لذا شرط است که آن افراد محقق الوجود باشند. در قضایای خارجی چون افراد خارجی موضوع حکم قرار می گیرند، جعل حکم کلی به معنای وجود یک قدر جامع در افراد نیست که آن قدر جامع موضوع حکم باشد بلکه جعل حکم بر آن جامع، به منظور تعبیر از افراد است و هر کدام از افراد برای ثبوت حکم، مناسبات خاص خود را دارد. مثلاً وقتی گفته می شود: همهٔ سربازان لشکر کشته شدند، به معنی کشته شدن زید، عمرو، بکر، خالد و... که سربازان لشکر بودند است. اما از ثبوت کشته شدن زید نمی توان نتیجه گرفت که عمرو و بکر هم کشته شده اند و این معنی اختصاصی بودن مناسبات حکم هر یک از افراد است.

قطع

(۱)

«قطع»، در لغت به معنای بریدن و جدا کردن شیئی از سایر امور و اشیاء است و در

ص: ۳۸۵

۱- (۱) الرّسائل: ۲؛ الکفایه: ۴/۲؛ اصول الفقه: ۱۹/۲؛ تهذیب الاصول: ۸۱/۲؛ فوائد الاصول: ۶/۳؛ تهذیب الاصول: ۹/۲؛ نهاییه الافکار: ۶/۳؛ حقایق الاصول: ۲۰/۲؛ نهاییه الاصول: ۳۹۳؛ وقایه الاذهان: ۴۴۵؛ تقریرات شیرازی: ۲۷۴/۳؛ دررالفوائد: ۳۲۵/۲؛ عنایه الاصول: ۳/۳؛ علم اصول الفقه: ۲۱۱.

اصطلاح عرفی و رایج، مرادف با علم و یقین است. (۱) در اصطلاح اصولیین، «قطع» در دو معنی استعمال می شود: ۱. آن چه که احتمال خلاف در آن راه ندارد. مانند محکم و متواتر. این قسم را «علم الیقین» گویند.

۲. آن چه که احتمال ناشی از دلیل در آن متنفی باشد. مانند ظاهر و خبر مشهور. این قسم را «علم الطمأنینه» گویند، یعنی علمی که باعث اطمینان می شود. (۲)

حقیقت قطع، کشف کامل است. وجوب عمل بر اساس مؤدای قطع، استحقاق عقاب بر مخالفت قطع و معذور بودن در صورت مخالفت قطع با واقع، همگی از آثار قطع محسوب می شوند. این آثار، عقلی هستند، به همین علت، جعل حجیت و کاشفیت برای قطع، و یا سلب حجیت و کاشفیت از قطع، معقول نیست زیرا جدایی بین شیء و آثار عقلی آن (حجیت و کاشفیت) از دیدگاه عقل پذیرفته نیست.

- آیا برای شارع مقدس ممکن است که برای قطع جعل حجیت کند یا حجیت قطع را سلب نماید؟ به عبارت دیگر: آیا جعل و سلب تشریحی حجیت قطع ممکن است یا خیر؟ برخی علما معتقدند که چنین چیزی ممکن نیست زیرا جعل حجیت برای قطع، تحصیل حاصل است و محال و سلب حجیت نیز ممکن نیست زیرا سلب حجیت، یا مستلزم تحصیل حاصل است، یا مستلزم اجتماع مثلین در نظر قاطع، و یا مستلزم خالی بودن واقعه از حکم و هیچ یک از این موارد از نظر عقل پذیرفته نیست. اما برخی نیز معتقدند که جعل و سلب حجیت از سوی شارع ممکن است زیرا جعل تشریحی حجیت برای قطع، جنبه تأکید از ناحیه شارع را دارد، و منع حجیت قطع از سوی شارع نیز به لحاظ مصالح و مفاسدی که خود شارع می داند، امری است ممکن

ص: ۳۸۶

۱- (۱). مرادف گرفتن قطع با یقین و علم، از باب تسامح و اصطلاح عرفی است، و الا- این کلمات تفاوت هایی دارند از جمله: در فرق بین علم و یقین گفته شده: علم، عبارت است از اعتقاد محکم، قوی و ثابت به چیزی، همان گونه که هست و یقین، عبارت است از آرامش نفس به آن چه دانسته است. به عبارت دیگر: یقین، علم استدلالی بعد از شک نسبت به چیزی است. به همین علت خداوند به متیقن توصیف نمی شود. پس هر یقینی علم است ولی هر علمی یقین نیست. معجم الفروق اللغویه: ۳۷۴.

۲- (۲). کشف اصلاحات الفنون و العلوم: ۱۳۳۳/۲.

و همین تأکید و رعایت مصالحی که شارع می داند، سبب جواز جعل و سلب تشریحی حجیت می شود. (۱)

- آیا مبحث قطع از مباحث کلامی است یا از مباحث اصولی؟ گروهی معتقدند که این بحث به مسایل کلامی شباهت بیشتری دارد. (۲) گروهی نیز معتقدند که از مباحث اصولی است زیرا ملاک اصولی بودن هر مسئله ای این است که موجب اثبات حکم شرعی فرعی گردد به گونه ای که آن مسئله، حجت بر آن حکم شرعی شود و قطع نیز این ملاک را دارا می باشد. (۳)

اگر کسی به وجوب یا حرمت چیزی قطع پیدا کرد و با قطع خود مخالفت نمود و اتفاقاً قطع او نیز موافق با واقع نبود، یعنی قطع او خلاف واقع و بی مورد بود و یا اگر بر اساس قطع خود عمل نمود و از قضا قطع او نیز مخالف واقع بود، چنین کسی چون از جهت مخالفت با قطع خود، تجزی نموده و از حیث عمل بر اساس قطع خود، انقیاد نموده است، مستحق عقاب و ثواب خواهد بود یا خیر؟ به عنوان «تجزی» رجوع شود.

- قطع قَطاع حجت است یا خیر؟ «قَطاع» کسی را گویند که با کوچک ترین چیزی قطع پیدا می کند، یعنی سریع القَطاع است. به عبارت دیگر: کسی که از اسباب متعارف و غیر متعارف فوراً قطع پیدا می کند. برخی از علما معتقدند که قطع قَطاع مانند شک کثیرالشک است و اعتبار ندارد. (۴) گروهی از علما نیز معتقدند که در قطع طریقی هیچ تفاوتی بین حجیت قطع قَطاع و قطع غیر قَطاع وجود ندارد (۵) زیرا از دیدگاه عقل، هیچ تفاوتی در ترتیب آثار قطع یعنی منجزیت و معذوریت، بین قطع حاصل از اسباب متعارف و قطع حاصل از اسباب غیر متعارف وجود ندارد، اما در قطع موضوعی، باید دلیل ملاحظه شود؛ اگر مطلق قطع در موضوع اخذ شده باشد، حکم آن همان حکم

ص: ۳۸۷

۱- (۱). تهذیب الاصول سبزواری: ۱۲/۲.

۲- (۲). الکفایه: ۵/۲.

۳- (۳). تهذیب الاصول: ۱۸/۲؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۱۱/۲.

۴- (۴). مرحوم شیخ انصاری رحمه الله این قول را به مرحوم کاشف الغطاء رحمه الله نسبت می دهد. الرّسائل: ۱۳.

۵- (۵). الرّسائل: ۱۳؛ الکفایه: ۳۱/۲؛ فوائد الاصول: ۶۴/۳.

قطع طریقی است، ولی اگر قطع حاصل از سبب خاص یا شخص خاص در موضوع حکم اخذ شده باشد، همان قطع خاص معتبر است و غیر آن معتبر نیست؛ مثل این که بر فرض، در امور شرعی، تنها علم ناشی از کتاب و سنت معتبر دانسته شده باشد، کما این که برخی از اخباریین چنین عقیده ای دارند. (۱) در این حال، فقط قطع حاصل از کتاب و سنت معتبر خواهد بود.

-اقسام قطع: قطع، یا طریقی است و یا موضوعی. ۱. قطع طریقی: وقتی که قطع، موضوع یک حکم نباشد، یعنی علت یا جزئی از علت حکم نباشد و فقط جنبه طریقت محض نسبت به متعلق خود داشته باشد، آن را «قطع طریقی» گویند. قطع نسبت به اکثر تکالیف شرعی این گونه است، یعنی هیچ دخالتی در ثبوت این احکام ندارد، نقش قطع در این تکالیف، صرفاً این است که اگر قطع به آنها تعلق گرفت، منجز می شوند و الا منجز نخواهند شد، هر چند این احکام در عالم واقع ثابت هستند. مثال: شارع می فرماید: شراب حرام است. اگر مکلف از هر طریقی دانست که فلاّن مایع شراب است، باید از آن اجتناب کند و علم او فقط طریق و وسیله است بدون این که علم و قطع، موضوع حکم یا قیدی از قیود آن باشد. ۲. قطع موضوعی: اگر حکم منوط به علم و قطع مکلف شده باشد به گونه ای که وجود و عدم حکم، دایر مدار وجود و عدم علم و قطع باشد، آن را «قطع طریقی» گویند. مثل این که شارع بفرماید: هر مایعی که قطع به شراب بودن آن پیدا کردی بر تو حرام است. در این حالت، قطع، علت حکم است و اگر مکلف به شراب بودن مایعی قطع پیدا کرد، حکم تنجز پیدا کرده و مخالفت با آن موجب عقاب خواهد بود هر چند در واقع نیز این مایع شراب نباشد زیرا موضوع و علت حکم، چیزی جز قطع به شراب بودن نیست و در فرض مثال، موضوع محقق شده است. در این مثال، واقع لحاظ نشده است و قطع نیز به عنوان وسیله کشف از واقع مورد توجه قرار نگرفته است.

اقسام قطع موضوعی: ۱. آن قطع موضوعی که خود به تنهایی تمام موضوع (علت حکم) است؛ خواه مصادف با واقع باشد؛ خواه مصادف با واقع نباشد. ۲. آن قطع

ص: ۳۸۸

موضوعی که جزء موضوع (جز علت حکم) است ولی نه به اعتبار کاشف از واقع بودن، هر چند حقیقت قطع، کشف است. ۳. آن قطع موضوعی که جزء موضوع است و اعتبار آن به عنوان جزء موضوع، به لحاظ کاشفیت آن از واقع است، یعنی قطع، در موضوع اخذ شده به اعتبار این که کشف از واقع می کند. (۱)

-چه فرقی هست بین صورتی که قطع، تمام موضوع باشد و صورتی که قطع، جزء موضوع باشد؟

فرق بین این دو صورت در جایی معلوم می شود که کشف خلاف شود. مثلاً فرض کنیم که گفته شده: هر گاه قطع پیدا کردی به وجوب نماز جمعه، مبلغ ده تومان صدقه بده. اکنون اگر قطع، تمام موضوع باشد (علت وجوب صدقه، تنها قطع به وجوب نماز جمعه باشد، خواه نماز جمعه در واقع نیز واجب باشد و خواه واجب نباشد) و معلوم شود که نماز جمعه در واقع واجب نبوده است، صدقه واجب و باید پرداخت می شده است زیرا علت وجوب صدقه، قطع به وجوب نماز جمعه بود و چنین قطعی نیز حاصل شد، هر چند در واقع نماز جمعه واجب نبوده است؛ ولی اگر قطع، جزء موضوع باشد، صدقه واجب نبوده زیرا جزء دیگر موضوع، یعنی وجوب نماز جمعه، تحقق پیدا نکرده است.

-چه فرقی هست بین قطع طریقی و قطع موضوعی؟

۱. در قطع طریقی، برای هر کس، از هر طریق، در هر زمان و مکان و از هر سببی که قطع حاصل شد، تمام آثار عقلی، شرعی و عرفی قطع بر مقطوع مترتب می شود؛ امّا در قطع موضوعی، باید لسان دلیل ملاحظه شود، ممکن است در دلیل اعتبار آن، قطعی خاص، برای اشخاص خاص، از سبب خاص و... معتبر شده باشد مانند حدّ عمل منافی عفت (زنا) که برای اثبات این حدّ، تنها شهادتی معتبر است که از روی علم و جزم و قطعی باشد که ناشی از مشاهده عینی این عمل از سوی شهود باشد و الا اگر این شهود از طریق دیگری علم به این عمل منافی عفت پیدا

ص: ۳۸۹

۱- (۱). قسم چهارم قابل فرض، صورتی است که قطع موضوعی، تمام موضوع است و به اعتبار کاشفیت لحاظ شده. این قسم چون موجب تناقض می شود، لذا در متن ذکر نشد و اعتبار ندارد زیرا تمام موضوع بودن، یعنی عدم لحاظ واقع و لحاظ کاشفیت یعنی لحاظ واقع و این تناقض است.

کنند، شهادت آنها پذیرفته و معتبر نخواهد بود. ۲. در قطع طریقی، فی الجمله امارات و اصول عملیه محرز (به عنوان «اصل» رجوع شود) نیز می توانند جایگزین قطع شوند؛ اما در قطع موضوعی، چیز دیگری جایگزین قطع نمی شود مگر این که دلیل بر جایگزینی وجود داشته باشد. (۱)

- آیا امارات و اصول محرز جایگزین قطع می شوند یا خیر؟ قبل از بیان پاسخ این سؤال به دو نکته باید توجه کرد؛ اول: مقصود از قیام امارات و اصول مقام قطع، ترتب اثر قطع بر امارات و اصول است. دوم: محل بحث جایی است که دلیل اماره مطلق باشد و الا اگر دلیل اماره متعرض تنزیل اماره به منزله قطع موضوعی یا طریقی باشد، بحثی در جایگزینی آن نیست. اما پاسخ سؤال: در پاسخ سؤال سه نظر وجود دارد: ۱. در تمام اقسام قطع، امارات و اصول تنزیلی جایگزین قطع می شوند. ۲. امارات و اصول تنزیلی در هیچ کدام از اقسام قطع موضوعی جایگزین قطع نمی شوند. هر چند قطع موضوعی جنبه طریقی و کاشفیت داشته باشد. ۳. امارات و اصول تنزیلی جایگزین تمام اقسام قطع طریقی می شوند، حتی در صورتی که قطع، در موضوع نیز اخذ شده باشد؛ اما در قطع موضوعی که جنبه طریقی و کاشفیت در آن لحاظ نشده و تنها جنبه وصفیت دارد، امارات و اصول تنزیلی جایگزین آن نمی شوند. (۲)

- آیا قطع اجمالی نیز مانند قطع تفصیلی حجت است و همان احکام قطع تفصیلی را دارد. (۳) به عبارت دیگر: آیا قطع اجمالی نیز مانند قطع تفصیلی علت تامیه تنجز تکلیف است؟ پنج دیدگاه وجود دارد: ۱. علم اجمالی، نه علت تنجز است و نه مقتضی حرمت مخالفت قطعی و وجوب موافقت قطعی. احتمال داده اند که این قول مبنای مرحوم مجلسی رحمه الله در ارتکاب دو طرف شبهه محصوره باشد. (۴) ۲. علم اجمالی، علت تامیه تنجز نیست ولی مقتضی حرمت مخالفت قطعی و وجوب موافقت قطعی هست. این

ص: ۳۹۰

۱- (۱). علم اصول الفقه: ۲۱۴.

۲- (۲). فوائد الاصول: ۲۱/۳.

۳- (۳). گفتیم: علم، قطع و یقین در اصطلاح عرفی و رایج مترادف هستند. در این جا نیز بیشتر با استفاده از کلمه «علم» به طرح این سؤال و جواب آن پرداخته می شود.

۴- (۴). الکفایه با حواشی مرحوم مشکینی: ۱۶۷/۴.

قول را مرحوم آخوند خراسانی رحمه الله اختیار کرده است. (۱) ۳. علم اجمالی، علت تامه برای تنجز تکلیف و مقتضی برای حرمت مخالفت قطعی و وجوب موافقت قطعی است. این قول را مرحوم آخوند خراسانی رحمه الله در بحث «اصاله الاحتیاط» اختیار کرده است. (۲)

۴. علم اجمالی، علت تامه برای حرمت مخالفت قطعی و مقتضی برای وجوب موافقت قطعی است. این قول را مرحوم شیخ انصاری رحمه الله اختیار کرده است. (۳) ۵. علم اجمالی، فقط علت تامه است برای حرمت مخالفت قطعی. این قول را مرحوم محقق قمی رحمه الله اختیار کرده است. (۴) برای آگاهی بیشتر به عنوان «اصاله الاحتیاط» رجوع شود.

قطع اجمالی

به عنوان «علم اجمالی» رجوع شود.

قطع تعبّدی

«قطع تعبّدی» در مقابل «قطع وجدانی» قرار دارد و به قطعی گویند که از ظنّ اطمینانی معتبر حاصل می شود. چنین قطعی هر چند واقعاً قطع نیست ولی تعبّداً به منزله قطع تلقی می شود. قطع حاصل از خبر واحد از این قبیل است. به عنوان «خبر واحد» و «ظنّ» رجوع شود.

قطع تفصیلی

به عنوان «علم تفصیلی» رجوع شود.

قطع شخصی

«قطع شخصی»، آن قطعی است که منشاء و مبنای عقلایی ندارد. به عبارت دیگر: منشاء آن چیزی است که برای عقلا قطع آور نیست. این نوع از قطع را «قطع قطاع» نیز

ص: ۳۹۱

۱- (۱). الکفایه: ۳۵/۲.

۲- (۲). همان: ۲۱۴.

۳- (۳). الزّسائل: ۲۱/سطر ۲۲.

۴- (۴). الکفایه با حواشی مرحوم مشکینی: ۱۳۸/۴، نقل از القوانین: ۲۴/۲.

می‌گویند. «قطاع» آن کسی است که معمولاً از اسباب غیر متعارف نیز فوراً قطع پیدا می‌کند. آیا قطع قطاع معتبر است؟ به عنوان «قطع» رجوع شود.

قطع طریقی

به عنوان «قطع» رجوع شود.

قطع عرفی

«قطع عرفی» در مقابل «قطع وجدانی» قرار دارد و به ظن بسیار قوی گفته می‌شود که احتمال خلاف در آن بسیار ناچیز است به گونه ای که عقلاً به آن توجه و اعتنا نکرده و آثار قطع وجدانی را بر آن مترتب می‌کنند.

قطع قطاع

به عنوان «قطع شخصی» رجوع شود.

قطع موضوعی

به عنوان «قطع» رجوع شود.

قطع موضوعی طریقی

قطع موضوعی بر دو قسم است: ۱. قطع موضوعی طریقی. ۲. قطع موضوعی وصفی. «قطع موضوعی طریقی»، آن قطعی است که به لحاظ طریق بودن به واقع در موضوع اخذ شده باشد. به عبارت دیگر: قطعی که در موضوع اخذ می‌شود و آن را «قطع موضوعی» می‌نامند، از دو حیثیت قابل بررسی است: ۱. به لحاظ نسبت آن قطع با قاطع. ۲. به لحاظ نسبت آن با مقطوع. وقتی قطع به لحاظ نسبت با مقطوع بررسی و لحاظ شود، به معنای آئینه تمام نمای واقع بودن آن است. مانند این که شارع بگوید: هر گاه یقین به شراب بودن چیزی پیدا کردی، پرهیز از آن بر تو واجب است. دو راه برای شناخت قطع طریقی وجود دارد: ۱. تصریح شارع مانند مثال قبل. ۲. از راه دلیل خارجی. مثلاً شارع بگوید: چیزی که شراب بودن آن قطعی

باشد، حرام است؛ و اجماع که یک دلیل خارجی است، این قطع را طریقی بدانند.

فـرق بین قطع طریقی و قطع موضوعی طریقی: در «قطع طریقی محض»، هیچ توجّهی به قطع وجود ندارد و قطع هم هیچ نقشی در ترتّب حکم بر موضوع ندارد؛ اما در «قطع موضوعی طریقی»، ترتّب حکم بر موضوع، بر وجود آن متوقّف است. بر همین اساس، قطع موضوعی طریقی، مقدّم بر حکم است. یعنی ثبوت حکم بر موضوع، متأخّر از قطع به آن است، اما در قطع طریقی محض، ثبوت حکم، مقدّم بر قطع است.

قطع موضوعی وصفی

«قطع موضوعی وصفی» در مقابل «قطع موضوعی طریقی» قرار دارد و آن قطعی است که به لحاظ صفت نفسانی بودنش در موضوع اخذ شده باشد. به عبارت دیگر: هرگاه قطع مأخوذ در حکم شارع به لحاظ و اعتبار رابطه اش با قاطع مورد بررسی قرار گیرد، آن را «قطع موضوعی وصفی» گویند. زیرا چنین قطعی به اعتبار صفت نفسانی بودن که در نفس قاطع به وجود می آید و یک صفت حقیقی است که با قاطع رابطه دارد، در موضوع اخذ شده است. مانند این که شارع بگوید: هنگام صبح دو رکعت نماز قطعی واجب است. به عنوان «قطع موضوعی طریقی» رجوع شود.

قطع نوعی

«قطع نوعی» در مقابل «قطع شخصی» قرار دارد و آن قطعی است که متّکی بر امور فطری عقلا بوده و هرگاه اسباب و مقدمات آن برای عقلا فراهم شود، قطع حاصل گردد.

قطع واقعی

«قطع واقعی» یا «قطع وجدانی» در مقابل «قطع عرفی» قرار دارد و عبارت است از علم بدون احتمال و بدون اعتقاد به احتمال خلاف. تعریف قطع واقعی به: علم بدون اعتقاد به احتمال خلاف، شامل علم و جهل مرکّب می شود.

این عبارت معمولاً در ارتباط با قرآن و روایات استعمال می شود و گفته می شود: قرآن، قطعی الصدور و ظنی الدلالت است و روایات، ظنی الصدور و قطعی الدلالت هستند. چرا قرآن و روایات این گونه توصیف شده اند؟ جواب: شکی نیست که قرآن موجود در میان مسلمانان، همان قرآن نازل شده از سوی خداوند توسط حضرت جبرئیل علیه السلام بر شخص رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله است. و قرآن موجود در دست مسلمانان، همان قرآن منزل است. این مطلب به تواتر لفظی ثابت شده و تواتر، مفید قطع و یقین است. بنا بر این؛ قرآن قطعی الصدور است. از طرف دیگر، قرآن در بردارنده آیات محکم، متشابه، مجمل، مبین، عام، خاص، مطلق، مقید و... می باشد. استنباط احکام شرعی از آیات قرآن در توان کسانی است که بر تمام این امور احاطه کافی داشته باشند. بر این اساس، هر چند قرآن از جهت صدور قطعی است ولی از حیث دلالت ظنی است. بر عکس، وقتی به روایات وارد شده از معصومین علیهم السلام مراجعه می کنیم، متوجه می شویم که روایات معمولاً از حیث دلالت قطعی هستند ولی از جهت صدور آنها از معصومین علیهم السلام به حدّ تواتر نمی رسند و در نتیجه، مفید قطع و یقین نیستند. بر این اساس گفته می شود: روایات، قطعی الدلالت و ظنی الصدور هستند. البته ظنی بودن دلالت آیات قرآن و ظنی بودن صدور روایات از معصومین علیهم السلام مانع از مراجعه عالمان به قرآن و روایات و استنباط احکام شرعی از این دو منبع نمی شود چرا که ما دلیل داریم که با وجود دو مطلب فوق، باید به آیات و روایات مراجعه نمود؛ به خصوص با دقت فراوانی که از سوی عالمان دینی برای تشخیص روایات صحیح از غیر صحیح اعمال می شود.

قلب

(۱)

لفظ «قلب» بر معانی متعددی اطلاق می شود از جمله: ۱. آن چه نزد صوفیه معروف است که عبارت است از الف (آن چه از جنس گوشت به شکل صنوبر بوده و در سمت چپ سینه انسان و چهارپایان قرار دارد. ب) لطیفه ای الهی و روحانی که بین

ص: ۳۹۴

آن و قلب جسمانی علاقه و ارتباط برقرار است مانند تعلق صفت به موصوف. «قلب» به این تعبیر است که در بردارنده حقیقت انسان است و هر گاه در قرآن و روایات از قلب نام برده می شود، مقصود همین معنای دوم است. از «نفس»، «روح» و «عقل» نیز به «قلب» تعبیر می شود. ۲. معنای مصطلح صرفی «قلب» که عبارت است از: تبدیل حرف «عَلَمَه» و «همزه». مثل این که گفته می شود: «یقال» در اصل «یقول» بوده است. «واو» حرف عله ما قبل ساکن، حرکت آن به حرف قبلی (قاف) منتقل و قلب به «الف» گردیده است. ۳. قلب در اصطلاح اصولیین عبارت است از نوعی معارضه که در آن نقض وجود داشته باشد. به عبارت دیگر: «قلب» عبارت است از تغییر عنوان پیدا کردن علت به حکم و حکم به علت و هم چنین، تبدیل شدن وصفی که شاهد برای خصم بود به وصفی که شاهد بر ضد خصم است. ۴. قلب در اصطلاح اهل حدیث عبارت است از اشتباه در ذکر سند حدیث به ذکر سند حدیث دیگر. به عبارت دیگر: «قلب» در اصطلاح اهل حدیث وقتی است که تمام یا قسمتی از سند یک حدیث با سند حدیث دیگر جابه جا و یا متن حدیث با متن حدیث دیگر و یا عبارت یک حدیث دچار جابه جایی سهوی شود.

القول بعدم الفصل

به عنوان «عدم القول بالفصل» رجوع شود.

قول لغوی

(۱)

گفته شده که یکی از عوامل انعقاد ظهور، قول عالم علم لغت (قول لغوی) است. اگر از گفته عالم لغوی علم به وضع فلان کلمه برای فلان معنی حاصل شد، باید بر اساس مؤدای این علم حاصل شده عمل نمود زیرا متابعت از علم، از جمله آثار علم است. اما اگر گفته لغوی موجب حصول علم نشد و از این گفته فقط ظن حاصل شد چه طور؟

ص: ۳۹۵

۱- (۱). الذریعه: ۱۳/۱؛ العده: ۳۸/۱؛ الرّسائل: ۴۵؛ الکفایه: ۶۵/۲؛ عنایه الاصول: ۱۳۸/۳؛ نهایه الافکار: ۹۴؛ اصول الفقه: ۱۲۵/۲؛ الکفایه با حواشی مشکینی: ۲۲۵/۳؛ فوائد الاصول: ۱۴۲/۳؛ الاصول العامه: ۲۳۳؛ علم اصول الفقه: ۲۲۴؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۷۹/۲؛ تهذیب الاصول: ۱۶۶/۲.

آیا به ظنّ حاصل از قول لغوی می توان اعتماد کرد و بر اساس آن حکم شرعی صادر نمود یا خیر؟ تا وقتی که دلیل معتبری بر اعتبار و حجیت ظنّ نداشته باشیم، به هیچ ظنّی نمی توان اعتماد کرد و بر اساس آن حکم شرعی صادر نمود. به عنوان «ظنّ» رجوع شود. آیا ظنّ حاصل از قول لغوی نیز از جمله ظنونی است که دلیل معتبر بر اعتبار آن وجود دارد یا خیر؟ البته فرض سؤال مربوط به جایی است که گفته او علم آور نباشد و شرایط شاهد را نیز که شامل تعدّد و عدالت است نداشته باشد تا این که از باب شهادت معتبر باشد. در حجیت و عدم حجیت قول لغوی دو دیدگاه وجود دارد: ۱. قول لغوی حجّت است. ۲. قول لغوی حجّت نیست. طرفداران بی اعتباری ظنّ حاصل از قول لغوی نیاز به ارائه دلیل ندارند زیرا دلایلی از قرآن، روایات و عقل که متابعت و پیروی از ظنّ را نهی می کنند، شامل ظنّ حاصل از قول لغوی نیز می شوند. بنابراین، اگر دلایل طرفداران حجیت قول لغوی تمام و کافی باشد، قول لغوی حجّت خواهد بود و الا نه.

-دلایل حجیت قول لغوی: ۱. اتفاق قولی علما؛ یعنی همه علما اتفاق دارند بر حجیت و اعتبار قول لغوی. ۲. اتفاق عملی علما؛ یعنی تمام علما در مقام عمل، به قول لغوی عمل کرده و می کنند و هیچ یک از ایشان در مقام عمل و فتوی در این مورد تردید و توقف نکرده اند. در پاسخ این دو دلیل گفته شده: قدر مسلم و متیقّن از این اتفاق قولی و عملی، مواردی است که یا علم و اطمینان از قول لغوی حاصل شود و یا شرایط شاهد موجود باشد و گفته لغوی از باب شهادت مورد قبول قرار گرفته باشد. ۳. اجماع منقول؛ یعنی برخی از علما گفته اند که اجماع داریم بر حجیت و اعتبار قول لغوی. در پاسخ گفته شده که اولاً: اجماع منقول اعتبار ندارد. ثانیاً: اگر هم قبول کنیم که اجماع منقول حجّت است، در جایی است که مدرک اجماع معلوم نباشد. ۴. بنای عقلا - مبنی بر عمل به قول لغوی اهل خبره. در پاسخ گفته شده: بنای عقلا وقتی اعتبار دارد که موافقت و امضای قطعی شارع را به دنبال داشته باشد و در ما نحن فیه نیز موافقتی ثابت نیست زیرا اولاً: روش شارع با روش عقلا در رجوع به اهل لغت یکسان نیست چون شارع نیازی به مراجعه به اهل لغت ندارد. ثانیاً: معلوم نیست که سیره عقلا در خصوص امور شرعی مراجعه به قول لغوی باشد. ۵. دلیل انسداد به این بیان: در لغات و تشخیص معانی حقیقی آنها باب علم و علمی بسته است و برائت هم نمی توان جاری کرد.

احتیاط نیز موجب عسر و حرج می شود. ترجیح مرجوح بر راجح نیز قبیح است، در نتیجه باید به ظن عمل نمود و ظن نیز از قول لغوی حاصل می شود. در پاسخ گفته شده: اولاً: معنی بیشتر مواد و هیئت های لغت ها معلوم است و باب علم و علمی مسدود نیست. ثانیاً: اگر هم باب علم و علمی در احکام مسدود باشد و در اغلب لغات مسدود نباشد، در یک یا دو مورد از لغات که باب علم و علمی مسدود است، احتیاط موجب عسر و حرج نمی شود. ثالثاً: اگر قبول کنیم که باب علم و علمی در لغات مسدود است، آن چه ثابت می شود، حجیت ظن شخصی است نه ظن نوعی ناشی از خصوص قول لغوی، زیرا در دلیل انسداد گفته شده که اگر مقدمات دلیل انسداد تمام باشد، هر ظنی حجت و معتبر خواهد بود. به عنوان «انسداد» رجوع شود. ۶. حکم عقل و بنای عقلا- مبنی بر رجوع جاهل به عالم. مرحوم مظفر رحمه الله این دلیل را قبول می کند و می گوید: این بهترین دلیل برای اثبات حجیت قول لغوی است و تاکنون مطلبی که موجب خدشه بر آن شود نیافتم. (۱)

قیاس

اشاره

(۲)

به عقیده گروهی از اهل تسنن از جمله حنفی ها، شافعی ها و مالکی ها، یکی از ادله دست یابی به احکام شرعی فرعی، «قیاس» است. اما پیروان مذهب بر حق تشیع به پیروی از پیشوایان معصوم خویش، و گروهی دیگر از اهل سنت از جمله حنبلی ها (۳) و ظاهریه (۴) قیاس را معتبر نمی دانند.

-تاریخچه کاربرد قیاس در استنباط احکام شرعی اسلامی: اگر چه از همان صدر اسلام موارد متعددی از کار برد قیاس در احکام شرعی، به خصوص توسط خلیفه دوم مشاهده می شود و سنگ بنای استفاده ناصحیح از این وسیله ناقص توسط پرچمداران و

ص: ۳۹۷

۱- (۱). اصول الفقه: ۱۲۸/۲.

۲- (۲). الذریعه: ۶۶۹/۲؛ العده: ۶۴۷/۲؛ المعالم: ۲۲۳؛ معارج الاصول: ۱۸۲؛ مبادی الوصول: ۲۱۳؛ الوافیه: ۲۳۶؛ الاصول العامه: ۳۰۳؛ اصول الفقه: ۱۸۳/۲؛ الحدائق الناضره: ۶۰/۱؛ الفوائد الحائریه: ۱۴۵؛ اصطلاحات الاصول: ۲۲۶؛ ارشاد الفحول: ۱۹۸؛ المستصفی: ۱۰۶/۲؛ المحصول: ۲۳۶/۲؛ اصول سرخسی: ۱۱۸/۲؛ الاحکام آمدی: ۱۶۴/۲؛ کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱۳۷۴/۲؛ المعتمد: ۴۴۳/۲.

۳- (۳). پیشوای حنبلی ها ابو عبدالله احمد بن محمد بن حنبل بن هلال شیبانی متولد ۱۶۴هـ- ق. متوفای ۲۴۱هـ- ق. مهم ترین اثر وی کتاب مسند است.

۴- (۴). پیروان ابوسلیمان داود بن علی بن خلف اصفهانی متولد ۲۰۲هـ- ق. و متوفای ۲۹۰هـ- ق. را «ظاهریه» گویند.

بنیان گذران جریان انحراف از تمسک به ثقل قرآن، اهل بیت علیهم السلام برای رهایی از بن بست استنباط احکام شرعی که ناشی از عدم آگاهی و نا آشنایی ایشان از حقایق معارف الهی بود، بنیان نهاده شد، ولی اولین کسی که توجه فراوانی به قیاس نمود و در موارد مختلف استنباط حکم شرعی از آن استفاده کرد، ابوحنیفه (۱) بود.

معنای لغوی «قیاس»، اندازه گیری و برابری است. در اصلاح علما، قیاس بر معانی متعددی اطلاق می شود از جمله: ۱. قانونی که از تتبع مفردات لغت عرب استنباط می شود. مثل این که در لغت عرب مشاهده می شود هر «واو» ساکنی که حرف ما قبل آن مکسور باشد، تبدیل به «یا» شده است. بر این اساس گفته شده که: تبدیل «واو» ساکن ماقبل مکسور به «یا»، قیاسی است. این قیاس را «قیاس صرفی» گویند. این نوع قیاس از قبیل استقراء منطقی است. «قیاس نحوی» نیز از این قبیل است. ۲. معنای قیاس در اصطلاح منطقی. در اصطلاح منطقی، «قیاس» عبارت است از قولی که از دو یا چند قضیه تشکیل شده و در صورت سلامت آن قضایا، ذاتاً قول دیگر که نتیجه است حاصل می شود. مثال: عالم متغیر است. هر متغیری حادث است. پس عالم حادث است. علمای منطقی این گونه قیاس را «دلیل» گویند. ۳. «قیاس شرعی» نیز از معانی اصطلاحی این لفظ است که علمای منطقی، آن را «تمثیل» می نامند. ۴. (۲) معنای قیاس در اصطلاح اصولیین. عبارت های گوناگونی در تعریف قیاس بیان شده است که از مجموع آنها می توان نتیجه گرفت که: «قیاس» عبارت است از اثبات حکم در موضوع به اعتبار و لحاظ وجود علتی که وجود آن موجب ثبوت همین حکم در موضوعی دیگر شده است. به عبارت دیگر: هر گاه موضوعی حکم شرعی نداشته باشد و قیاس کننده موضوع دیگری را بیابد که حکم شرعی آن از سوی شارع بیان شده و علت حکم نیز معلوم باشد و قیاس کننده ببیند که این علت در آن موضوع فاقد حکم نیز وجود دارد و سپس نتیجه بگیرد که جریان این حکم در این موضوع به سبب وجود همان علتی است که آن علت در موضوع فاقد حکم نیز وجود دارد، پس حکم شرعی آن موضوع فاقد

ص: ۳۹۸

۱- (۱). ابوحنیفه، نعمان بن ثابت بن زوطا بن ماه، متولد ۶۱ یا ۸۰ هـ - ق. متوفای ۱۵۰ هـ - ق وی، امام مذهب حنفی یکی از مذاهب اهل سنت می باشد.

۲- (۲). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱۳۴۷/۲.

حکم نیز همان حکم شرعی موضوعی خواهد بود که حکم شرعی آن از سوی شارع بیان شده بود، در این صورت، این شخص قیاس کرده است. مثال: شارع بگوید: شراب حرام است چون مستی می آورد. اما حکم آبجو در شرع وارد نشده باشد. اکنون قیاس کننده می گوید: علت حرمت شراب، مستی آور بودن آن است و آبجو نیز مستی می آورد، پس آبجو نیز حرام است.

- ارکان قیاس: ۱. اصل: یعنی آن موضوعی که حکم شرعی آن معلوم است. در مثال فوق، «شراب» اصل است (مقیس علیه). ۲. فرع: موضوعی که حکم شرعی آن معلوم نیست و قیاس کننده در صدد اثبات حکم شرعی برای آن است. در این مثال آبجو فرع (مقیس) است. ۳. علت (جامع): آن جهت و خصوصیت و علتی که در اصل و فرع وجود دارد. در این مثال «مست کردن» جهت مشترک شراب و آبجو است. به عنوان «علت» رجوع شود. ۴. حکم: نوع حکمی که برای اصل ثابت است و قیاس کننده می خواهد همان حکم را برای فرع نیز اثبات کند. در مثال فوق، «حرمت» حکم است.

اقسام قیاس: ۱. قیاس مصرّح العله یا جلی؛ ۲. قیاس مستنبط العله یا خفی؛ ۳. قیاس اولویت.

- قیاس مصرّح العله یا جلی: هر گاه به علت حکم در اصل تصریح شده باشد، قیاس را «مصرّح العله» یا «جلی» گویند. مثلاً حضرت امام رضا علیه السلام می فرمایند: آب چاه وسیع است و به مجرد ملاقات با نجاست نجس نمی شود، زیرا داری ماده و منبع است. (۱)

- قیاس مستنبط العله یا خفی: قیاسی است که شخص قیاس کننده، با عقل خود علیت را از کلام شارع استنباط کند. استنباط علیت، یا از طریق پیمودن راه های قطعی است، یا از طریق راه های ظنی که دلیل قطعی شرعی بر حجیت آنها وارد شده است، و یا از طریق راه های ظنی که دلیل قطعی شرعی بر حجیت آنها وارد نشده است. در صورت اول و دوم می توان قیاس را معتبر دانست. قیاس مبتنی بر صورت سوم معتبر نیست.

- قیاس اولویت: چنین قیاسی در جایی است که علت در فرع، قوی تر از اصل

ص: ۳۹۹

۱- (۱). الوسائل، ابواب الماء المطلق، باب ۳، حدیث ۱۲، عن الرضا علیه السلام قال: ماء البئر واسع لا يفسده شيئاً إلا ان يتغير ريحه او طعمه، فيتزح حتى يذهب الريح و يطيب طعمه، لأن له مادة.

باشد. مثل این که خداوند در مقام بیان نحوهٔ برخورد فرزند با پدر و مادر می فرماید: سخنی که بیانگر ناراحتی تو از ایشان باشد بر زبان جاری نکن. (۱) بدون شک چنین چیزی موجب رنجش خاطر و اذیت پدر و مادر می گردد. پس فحش دادن و کتک زدن پدر و مادر به طریق اولی ممنوع خواهد بود زیرا رنجش و اذیت ناشی از ناسزاگویی و کتک، بسیار شدیدتر از سخن حاکی از وجود ناراحتی است. «قیاس اولویت» را «مفهوم موافق» یا «فحوی الخطاب» و «لحن الخطاب» نیز می گویند.

- حجیت و اعتبار قیاس: قیاس مورد قبول اهل سنت، همان «تمثیل» منطقی است. در علم منطق گفته شده که تمثیل، موجب حصول یقین نیست، زیرا وجود شباهت دو موضوع در یک یا دو یا چند مورد، باعث نمی شود که بتوانیم حکم به مشابهت کامل آن دو موضوع بنماییم چرا که ممکن است جهات اختلافی نیز داشته باشند که ما ندانیم. به همین دلیل است که قیاس مصطلح نزد اهل سنت که معادل تمثیل منطقی است، از نظر علمای شیعه معتبر نیست. از نظر علمای شیعه، فقط قیاس منطقی که یقین آور است حجّت است. علمای شیعه معتقدند استنتاج قیاس متوقف بر دو مقدمه است: ۱. شناخت علت حکم در اصل. ۲. علم به وجود آن علت با تمام شرایط و خصوصیات در فرع. الاصول العامه می گوید: رأی ما در قیاس این است که: قیاس، به اختلاف مسالک و راه های آن مختلف است. قیاسی که راه های آن قطعی باشد مورد قبول است، و قیاسی که از راه های غیر قطعی صورت پذیرد، دلیلی بر حجیت آن وجود ندارد. (۲)

قیاس اخاله

به عنوان «تخریج مناط» رجوع شود.

قیاس ادنی

«قیاس ادنی» قیاسی را گویند که تحقق یا روشن بودن علت در فرع، کمتر از تحقق یا وضوح آن در اصل باشد. مثلاً مجتهدی علت حرمت ربا در گندم را غذا بودن آن

ص: ۴۰۰

۱- (۱). فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا. الاسراء/ ۲۳.

۲- (۲). الاصول العامه: ۳۵۷.

بداند و نتیجه بگیرد که موز هم غذا است پس ربا در آن نیز حرام خواهد بود. در مثال فوق می توان گفت: ۱. غذا بودن موز به روشنی و وضوح غذا بودن گندم نیست. ۲. ارتباط حکم حرمت ربا در گندم روشن تر و قوی تر از ارتباط آن با موز است. ۳. حرمت ربا در گندم ممکن است ناشی از طعام بودن آن باشد، ممکن است ناشی از قابل سنجش بودن با پیمانہ، ممکن است به علت موزون بودن و سایر احتمالات. در هر صورت، همه احتمالات در گندم وجود دارد. ولی موز دارای این ویژگی نیست. بعضی از احتمالات مربوط به گندم در مورد موز هم وجود دارد. بنابراین، هر کدام از سه مورد می تواند علت ادنی بودن این نوع از قیاس باشد بنا بر اختلاف موجود میان اصولیین.

قیاس اصولی

همان تمثیل منطقی است. به عنوان «قیاس» رجوع شود.

قیاس اولویت

«قیاس اولویت» در مقابل «قیاس ادنی» قرار دارد و آن قیاسی است که تحقق یا وضوح علت در فرع، قوی تر از وضوح یا تحقق آن در اصل باشد. به عنوان «قیاس» رجوع شود.

قیاس جلی

«قیاس جلی» یا «مصرح العله» در مقابل «قیاس خفی» یا «مستنبط العله» قرار دارد و آن قیاسی است که به علت حکم در اصل تصریح شده باشد. مثلاً شارع مقدس صریحاً اعلام نماید که علت حرمت ربا در گندم، طعام بودن آن است. به عنوان «قیاس» رجوع شود.

قیاس خفی

«قیاس خفی» در مقابل «قیاس جلی» قرار دارد و آن قیاسی است که شارع به علت حکم در اصل تصریح نکرده باشد اما شخص قیاس کننده با تکیه بر درک و فهم خودش، علیت را از کلام شارع استنباط نماید. به عنوان «قیاس» رجوع شود.

قیاس شبه

«قیاس شبه»، قیاسی است که فرع آن صلاحیت قیاس شدن با دو یا چند اصل را دارد و لذا مراد بین آنها است. در چنین مواردی، قیاس کننده فرع را به اصلی قیاس می کند که بیشترین شباهت را داشته باشد. مثلاً شراب حاصل از بادام را با احتمال مست کنندگی می توان به شراب انگور قیاس کرد و حرام دانست و می توان به سایر نوشیدنی های مباح قیاس نمود با این توجیه که طبیعت بادام مست کننده نیست.

قیاس علت

«قیاس علت»، قیاسی است که در آن به خود علت به عنوان جامع بین اصل و فرع تصریح شده باشد. به عنوان «قیاس جلی» رجوع شود.

قیاس مستنبط العله

به عنوان «قیاس» و «قیاس خفی» رجوع شود.

قیاس مصرح العله

به عنوان «قیاس» و «قیاس جلی» رجوع شود.

قیاس منصوص العله

به عنوان «قیاس علت» و «قیاس جلی» رجوع شود.

قیام اصول مقام قطع

آیا اصول جایگزین قطع می شوند یا خیر؟ البته مقصود، اصول محرز هستند که نظر به واقع و کشف از آن دارند. به عنوان «اصل محرز» رجوع شود. بر فرض قبول قیام اصول مقام قطع، آیا جایگزین تمام اقسام قطع طریقی، موضوعی و صنفی و قطع موضوعی طریقی می شوند؟ به عنوان «قیام اماره مقام قطع طریقی» رجوع شود.

قیام اماره مقام قطع طریقی

اگر مکلف به وجوب چیزی قطع پیدا کند باید بر اساس قطع خود عمل نماید. اگر عمل انجام شده مطابق با واقع بود، موجب تنجز متعلق خواهد بود و اگر مخالف با واقع باشد، مکلف معذور است. این معنی منجزیت و معذرت قطع است. اما اگر دلیل ظنی معتبر بر وجوب یا اباحه چیزی دلالت نمود، آیا همان منجزیت و معذرت قطع، در دلیل ظنی معتبر نیز خواهد بود؟ ظاهراً اصولیین قیام اماره مقام قطع طریقی را قبول دارند زیرا دلیل قطعی بر حجیت و اعتبار امارات وجود دارد.

قیام اماره مقام قطع موضوعی صفتی

آیا اماره می تواند همان گونه که جایگزین قطع طریقی می شد، جایگزین قطع موضوعی صفتی هم بشود؟ ظاهر این است که اماره نمی تواند جایگزین شود. زیرا اماره جنبه کشف از واقع دارد و لاغیر. اما قطع موضوعی وصفی به عنوان کشف از واقع لحاظ و در موضوع اخذ نشده تا بتوان گفت که اماره جایگزین آن در کشف از واقع می شود بلکه قطع موضوعی صفتی، به عنوان صفت قائم به نفس بودنش لحاظ و در موضوع اخذ شده است. به عنوان «قطع موضوعی وصفی» رجوع شود.

قیام اماره مقام قطع موضوعی طریقی

معروف بین اصولیین، قیام «اماره» مقام «قطع موضوعی طریقی» است. به عنوان «قطع موضوعی طریقی» رجوع شود.

کان تامه و ناقصه

کان بر دو قسم است: تامه؛ ناقصه. کان تامه: هر گاه مفاد «کان» ثبوت نفس چیزی باشد، آن را «تامه» گویند. مانند: کان زید. در این مثال، «کان» به معنای «وجد» است. به عبارت دیگر: مفاد «کان تامه» فقط از وجود چیزی خبر می دهد. کان ناقصه: وقتی است که مفاد «کان» ثبوت چیزی برای چیزی باشد. به عبارت دیگر: وقتی بعد از ثبوت چیزی، از اوصاف آن چیز خبر بدهیم، مفاد «کان» ناقصه است. مانند: کان زید قائماً. تفاوت دو قسم «کان» در این است که اگر «کان» تامه باشد، خبر ندارد و اگر ناقصه باشد، خبر دارد.

چهار منبع اصلی احادیث و روایات معصومین علیهم السلام که مورد توجه تمام فقهای شیعه در طول حدود هزار سال گذشته بوده و هست و مأخذ مهم استنباط ایشان قرار داشته و دارد را «کُتُب اربعه» می نامند. این چهار کتاب عبارتند از: ۱. کتاب کافی، اثر عالم و فقیه نامدار شیعه، مرحوم ثقه الاسلام محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی رازی رحمه الله متوفای ۳۲۹ هـ-ق، و از معاصرین نواب اربعه حضرت حجه بن الحسن العسکری علیه السلام است. ایشان به این دلیل که محل مراجعه فرق مختلف اسلامی بود به «ثقه الاسلام» شهرت یافت و اولین کسی است که به این لقب مفتخر گردید. مرحوم کلینی رحمه الله در این کتاب ارزشمند بالغ بر شانزده هزار حدیث از معصومین علیهم السلام گردآوری کرده و در نقل این احادیث، مقید به ذکر کامل سند روایت تا امام معصوم علیه السلام است. ۲. کتاب ارزشمند من لا یحضره الفقیه اثر فقیه نامدار شیعه، مرحوم محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، مشهور به شیخ صدوق رحمه الله متولد سال ۳۰۵ هـ-ق. ایشان این کتاب ارزشمند را بنا به درخواست یکی از سادات بزرگوار شهر بلخ، به نام «شریف الدین ابو عبدالله محمد بن حسین» معروف به «نعمت» نگاشته است. متن این کتاب که مشتمل بر حدود شش هزار حدیث می باشد، همگی یا روایت است و یا برگرفته از الفاظ روایات. ایشان در پایان این کتاب، بخشی را تحت عنوان «مشیخه» به ذکر اسناد روایات کتاب خود اختصاص داده است. ۳. کتاب گران بهای تهذیب الاحکام اثر عالم جلیل القدر شیعی، مرحوم ابو جعفر محمد بن حسن طوسی رحمه الله، معروف به شیخ طوسی و شیخ الطایفه، از علمای قرن پنجم هجری قمری. این کتاب ارزشمند مشتمل بر سیزده هزار و پانصد و نود حدیث با موضوعیت فقه و احکام شرعی از معصومین علیهم السلام است. مرحوم شیخ طوسی رحمه الله نگارش این کتاب را که شرح و توضیح کتاب «مقنعه» اثر استاد گرانقدر خویش، مرحوم شیخ مفید رحمه الله است در سن ۲۵ سالگی و قبل از کتاب استبصار شروع کرده است و در آخر کتاب نیز به ذکر سند کتاب هایی پرداخته که از آنها روایت نقل کرده است. ۴. کتاب نفیس الاستبصار اثر دیگر مرحوم شیخ طوسی رحمه الله. این کتاب مشتمل بر حدود پنج هزار و پانصد و یازده حدیث می باشد. ایشان در این کتاب، تمام روایات مربوط به مباحث گوناگون فقهی و روایات وارد شده بر خلاف آن را نیز جمع آوری کرده است.

«کراهت»، یکی از اقسام حکم شرعی تکلیفی است که در آن، مکلف از انجام دادن متعلق آن منع شده است ولی این منع، الزام آور نیست. به عبارت دیگر: هر گاه ترک کردن، رجحان و برتری داشته باشد، انجام دادن آن عمل کراهت دارد. «تهانوی» می گوید: کراهت از دیدگاه شرعی، فعلی است که ترک آن برتر است ولی انجام دادن آن ممنوع نیست و بر دو قسم است: ۱. کراهت تحریم. ۲. کراهت تنزیه. «کراهت تحریم»، کراهتی است که به حرمت نزدیک تر است و «کراهت تنزیه»، کراهتی است که به حرمت نزدیک تر است. معنی نزدیک تر بودن به حرمت و حرمت این است که گاهی به انجام دهنده فعل، محذوری غیر از استحقاق عقوبت به عذاب آخرت تعلق می گیرد مانند محروم شدن از شفاعت که نتیجه ترک مستحبات مؤکد است. چنین کراهتی به حرمت نزدیک تر است. و گاهی فعل به گونه ای است که فاعل آن به هیچ وجه مورد ملامت قرار نمی گیرد و محرومیتی نیز برای او منظور نمی گردد اما در مقابل انجام دادن این فعل، کمترین ثواب به او داده می شود. (۱) مانند روزه گرفتن در روز عاشورا. این قسم از کراهت به حرمت نزدیک تر است.

کشف

(۲)

«کشف» در اصطلاح شاعران و شعر شناسان عبارت است از حذف حرف متحرک هفتم، مانند حذف «تا» از مفعولات. در اصطلاح عرفا، عبارت از مکاشفه یعنی برداشته شدن حجاب و بینا و روشن شدن چشم حقیقت بین انسان است. «مشاهده» را نیز «مکاشفه» گویند. هر گاه انسان پا در عرصه اصلاح درون و تقویت جنبه روحانی خویش گذاشت و غبار مادیات و تعلقات دنیایی را از چشم دل زدود و خانه دل را از آلودگی ها و زباله های روحی، مانند کینه، حسد، ریا، تکبر و... پاک گردانید و منفذهای چشمه دل را لایروبی کرد، شریان های زلال حکمت و معرفت در دل او جاری می گردد و چشم حقیقت بین دل او روشن و بینا می گردد و آن گاه به مرتبه ای می رسد که نور

ص: ۴۰۵

۱- (۱). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱۳۶۰/۲.

۲- (۲). المکاسب: ۱۳۲؛ الرّسائل: ۱۴۰؛ الکفایه: ۱۳۴/۲.

رحمت الهی به بهترین وجه در روح و جان او منعکس می شود و حقیقت عالم آفرینش برای او نمایان می گردد. هر چه این صفای درون بیشتر گردد، قدرت دیدن اسرار عالم هستی در وجود انسان بیشتر می شود. امر یا در علم اصول و فقه، «کشف»، همراه «حکومت» و «نقل» استعمال می شود.

۱. کشف و حکومت: یکی از موارد کاربرد «کشف» و «حکومت» در علم اصول فقه، مبحث دلیل انسداد است. در آن جا بحث می شود که آیا مقتضای دلیل انسداد کشف است یا حکومت؟ مقصود از کشف این است که: آیا مقدمات دلیل انسداد از حجیت شرعی مطلق ظن کشف می کند تا در نتیجه، در صورت تمام بودن مقدمات دلیل انسداد، مطلق ظن نیز مانند سایر حجّت های شرعی معتبر باشد، با این تفاوت که حجیت مطلق ظن، از طریق مقدمات دلیل انسداد ثابت می شود و حجیت سایر ظنون معتبر شرع، از طریق کتاب و سنت؟ و مقصود از حکومت این است که مقتضای مقدمات دلیل انسداد، کشف نیست بلکه تمام بودن مقدمات دلیل انسداد، منشأ حکم عقل به وجوب عمل بر اساس مؤدای ظن مطلق است و ظن مطلق نیز مانند علم، اعتبار عقلی دارد. این معنای اعتبار مطلق ظن از باب حکومت است.

۲. کشف و نقل: یکی از اقسام بیع، بیع فضولی است. همه فقها صحّت بیع فضولی را مشروط به اجازه مالک می دانند. بیع فضولی در صورتی صحیح است که مالک آن را امضا و تأیید کند. آیا اجازه لاحق (بعدی) مالک، «کاشف» است، یعنی آثار عقد بیع از هنگام وقوع عقد حاصل بوده است، مانند عقد بیعی که از ابتدا با اجازه مالک واقع می شود؟ یا این که اجازه او «ناقل» است، یعنی آثار عقد بیع از هنگام اجازه مالک مترتب می شود به شکلی که گویا عقد بیع از زمان اجازه مالک واقع شده و صحیح است؟ یکی از آثار قول به «کشف» یا «نقل» این است که: اگر چیزی که مورد معامله واقع شده است، به عنوان مثال گوسفندی باشد و این گوسفند در زمان بعد از وقوع عقد بیع فضولی و قبل از حصول اجازه مالک بزه ای بزیاید، اگر بگوییم که اجازه مالک کاشف است، این بزه متعلق به خریدار خواهد بود، ولی اگر بگوییم که اجازه مالک ناقل است، این بزه متعلق به مالک خواهد بود. آثار دیگری نیز

بر اختیار هر کدام از این دو قول مترتب می شود که مرحوم شیخ انصاری رحمه الله در مبحث بیع فضولی آنها را بیان کرده است. (۱)

کشف انسدادی

مقصود از «کشف انسدادی» در مقابل «حکومت» این است که عقل، بعد از تمام بودن مقدمات دلیل انسداد پی می برد که شارع، مطلق ظن را معتبر دانسته است. به عنوان «کشف» رجوع شود.

کُفر

(۲)

«کفر» در لغت عبارت است از «پوشاندن» و «انکار کردن». در اصطلاح اهل ایمان، «کفر» در مقابل «ایمان» و دارای اقسامی است. به عنوان «کافر» رجوع شود. در اصطلاح اهل تصوف، «کفر» عبارت از ایمان حقیقی است. برخی گفته اند: کفر در اصطلاح صوفیه عبارت از پوشاندن کثرت در وحدت است، یعنی ناپدید شدن و از بین رفتن تعینات و تکثرات موجود در دریای احدیت و فانی شدن همه چیز در ذات الهی و تحقق وجود و بقای حق تعالی تا وحدت حقیقی تحقق یابد. به عبارت دیگر: کفر حقیقی عبارت است از فناي حقیقی در ذات یکتای الهی.

کَلّ

(۳)

در علم لغت، «کل» از الفاظ عام است و معادل فارسی آن «همه» می باشد. در اصطلاح، کلمه «کَلّ» بر سه مفهوم اطلاق می شود: ۱. آن چه که تصوّر آن مانع از وقوع شرکت نمی شود. ۲. کل، از آن جهت که کل است، یعنی کل مجموعی. ۳. کل افرادی، یعنی کل واحد واحد (یکایک).

- بین این سه مفهوم چه فرقی هست؟ بین این مفاهیم از دو نظر فرق است: ۱. کل

ص: ۴۰۷

۱- (۱). المکاسب: ۱۳۲.

۲- (۲). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱۳۶۸/۲.

۳- (۳). همان: ۱۳۷۰.

مجموعی، به کل واحد واحد تقسیم می شود و کلی نیز به کل واحد واحد با این تفاوت که: تقسیم کل مجموعی، تقسیم شیء به اجزای شیء است و تقسیم کلی، تقسیم شیء به جزئیات شیء است. ۲. آن چه بر هر کدام از افراد کل صدق می کند، بر افراد دیگر صدق نمی کند. در اصطلاح صوفیه، «کل» عبارت است از «واحد مطلق» به اعتبار این که اسم خداوند است.

کلام

(۱)

«کلام» در لغت عبارت است از آن چه که شامل یکی یا بیشتر از حروف مبانی و معانی باشد. در اصطلاح اهل لغت عبارت است از آن چه که از دو حرف یا بیشتر ترکیب شده باشد. در اصطلاح اصولیین، «کلام» عبارت است از آن چه که از حروف مسموع وضع شده تشکیل شده و از یک موجود دارای اختیار صادر شده باشد. اما از دیدگاه نحویین، «کلام» عبارت است از آن چه که از دو یا چند کلمه تشکیل شده باشد و دارای معنای کامل و تمامی باشد.

کَلِمَا حَکْمَ بِلِلشَّرْعِ حَکْمَ بِلِلعَقْلِ

آیا بین حکم شرع و حکم عقل ملازمه است؟ یعنی هر آن چه را شرع حکم می کند، عقل نیز همان حکم را دارد؟ به عنوان «قاعده ملازمه» رجوع شود.

کَلِمَا حَکْمَ بِلِلعَقْلِ حَکْمَ بِلِلشَّرْعِ

آیا حکم شرع با حکم عقل مطابقت دارد؟ مقصود از «عقل» کدام عقل است؟ مقصود از مطابقت حکم عقل و حکم شرع و ملازمه این دو چیست؟ به عنوان «قاعده ملازمه» رجوع شود.

کلی

اشاره

«کلی»، آن مفهومی است که از دیدگاه عقل، صدق آن بر موارد متعدّد منعی ندارد؛

ص: ۴۰۸

به عبارت دیگر: تصویری است که از نظر عقل می تواند بر افراد فراوان صدق کند، خواه در خارج نیز مصداقی داشته باشد؛ خواه مصداقی نداشته باشد؛ خواه مصداق خارجی آن تنها یک فرد باشد و تحقق افراد دیگر بر آن ممتنع باشد، مانند «واجب الوجود»؛ خواه تحقق افراد دیگر برای آن ممتنع نباشد، مانند خورشید؛ خواه امکان تحقق مصداق خارجی برای آن باشد، مانند سیمرغ؛ خواه تحقق مصداق خارجی برای آن ممکن نباشد، مانند اجتماع دو نقیض؛ و خواه مصادیق خارجی آن فراوان باشد، مانند مفهوم عقلی انسان.

-اقسام کلی: ۱. کلی طبیعی. ۲. کلی عقلی. ۳. کلی منطقی. به عنوان هر کدام رجوع شود.

کلی طبیعی

ماهیتی که از هر قید وجودی و یا عدمی رها است و حتی مقید به اطلاق نیز نیست. یعنی ماهیتی که مقسم اعتبارات سه گانه (به شرط شیء، به شرط لا- و لا- بشرط) است «کلی طبیعی» نام دارد. کلی طبیعی، همان نفس طبیعت و ماهیت است که اگر در ذهن موجود شود، متصف به کلیت می گردد و اگر در خارج تحقق یابد، جزئی و مشخص خواهد بود؛ در مقابل کلی منطقی که همان وصف کلیت است، یعنی قابلیت صدق و انطباق بر بیش از یک مصداق دارد، و کلی عقلی که عبارت از مجموع موصوف و صفت است. پس ماهیت انسان، خودش کلی طبیعی و کلیت که در ذهن بر آن عارض می شود، کلی منطقی و انسان کلی بما هو کلی، کلی عقلی است. (۱) تفسیرهای دیگر هم از کلی طبیعی شده است. (۲)

کلی عقلی

به عنوان «کلی طبیعی» رجوع شود.

کلی منطقی

به عنوان «کلی طبیعی» رجوع شود.

ص: ۴۰۹

۱- (۱). شرح مصطلحات فلسفی: ۱۳۳.

۲- (۲). المعجم الاصولی: ۴۱۹/۲.

«کلیات خمس»، از اصطلاحات علم منطق است و مقصود از آن، نوع، جنس، فصل، عرض خاص و عرض عام می باشد. «نوع»، آن کلی ذاتی است که بر افرادی که از حیث حقیقت مشترک و از حیث عدد مختلف هستند اطلاق می شود و در جواب سؤال از چیستی (ماهو) می آید؛ به عبارت دیگر: اگر کسی درباره انسان سؤال کند که «او چیست» یا «او کیست»؟ پاسخ این دو سؤال مختلف خواهد بود زیرا در سؤال اول، سؤال کننده از حقیقت انسان سؤال کرده است؛ حقیقتی که این انسان با تمام انسان های دیگر در آن مشترک است. و هم چنین قصد سؤال کننده، تعیین تمام حقیقت انسان که او را از حقیقت های دیگر جدا می کند است نه این که بخواهد جوابی بشنود که شخص این انسان را از بین سایر اشخاص جدا می کند. بنابراین باید پاسخ، مشتمل بر تمام حقیقت انسان باشد. این جوابی را که در برگیرنده تمام حقیقت انسان است، «نوع» گویند. «جنس»، آن کلی ذاتی است که بر افراد که هم از حیث حقیقت مختلف اند و هم از حیث عدد، اطلاق می شود و در جواب سؤال کننده از چیستی زید، عمرو، شیر، گوسفند و... (ماهی) می آید. «فصل»، آن کلی ذاتی است که جزء ماهیت است و تنها اختصاص به همان ماهیت دارد و به همین دلیل، سبب امتیاز و جدایی یک نوع از انواع دیگر می شود و در جواب سؤال «أی شیء» می آید. البته «شیء» در این عبارت، کنایه از جنسی است که قبل از سؤال شناخته شده است. «عرض عام»، آن کلی عرضی است که اختصاص به همان موضوعی که بر آن حمل می شود ندارد. مثل این که گفته شود: کبوتر پرنده است. در این مثال، «پرنده بودن» حمل شده است بر کبوتر ولی اختصاص به کبوتر ندارد؛ کلاغ، گنجشک و... نیز پرنده هستند. «عرض خاص»، آن کلی عرضی است که اختصاص به همان موضوعی که بر آن حمل می شود دارد. مثل این که گفته شود: انسان ضاحک است، یا انسان شاعر است. (۱) سایر تقسیمات و مباحث «کلیات خمس» از حوصله این بحث خارج است.

ص: ۴۱۰

در زبان فارسی کلمه «چند» معادل کلمه «کم» است. در ادبیات محاوره ای مشاهده می شود که گفته می شود: از چند و چون ماجرا یا قضیه سؤال کردم یا گفتم. برخی نیز الفاظ عربی معادل این دو لفظ را استعمال می کنند و می گویند: از کم و کیف قضیه یا ماجرا... فلاسفه در تعریف «کم» می گویند: «کمیت»، آن عرضی است که ذاتاً قابل قسمت توهمی باشد. پس باید دانست که اولاً: قابل قسمت بودن آن ذاتی باشد؛ ثانیاً: این قابل قسمت بودن وهمی است نه در خارج. (۱) تعریف های دیگر و توضیحات کاملی پیرامون این کلمه و قیدها و تقسیمات آن بیان شده است از جمله: تقسیم کم به متصل و منفصل.

کنایه

«کنایه» در اصل عبارت از این است که گوینده از چیزی به وسیله لفظی که صراحت در دلالت بر آن چیز ندارد تعبیر کند و از این کاربرد لفظ غیر صریح در دلالت بر آن چیز نیز مقصودی داشته باشد، مانند این که بخواهد کلام او برای شنوندگان ابهام داشته باشد. لفظ «کنایه» بر ضمیر نیز اطلاق می شود. اما در اصطلاح اصولیین و فقهاء، «کنایه» در مقابل «صریح» است. یعنی «کنایه»، لفظی است که مقصود از آن فی نفسه پوشیده باشد؛ خواهد مقصود از کنایه معنایی حقیقی باشد و خواه معنایی مجازی و «صریح»، آن لفظی است که فی نفسه (تنها با لحاظ لفظ بودن و مستعمل بودن آن) مقصود از آن روشن و معلوم باشد.

-اقسام کنایه: ۱. کنایه ای که برای غیر صفت و نسبت است، مانند این که برای تعبیر کنایه ای از انسان گفته شود: زنده راست قامت دارای ناخن های بلند. ۲. کنایه ای که برای بیان صفتی از صفات به کار می رود، مانند این که در میان عرب ها برای کسی که میهمان بسیار دارد، می گویند: «فلانی خاکسترش زیاد است». ۳. کنایه ای که برای بیان نسبت به کار می رود، یعنی برای اثبات امری برای امری

ص: ۴۱۱

دیگر، یا نفی امری از امر دیگر. مانند این که در روایت از معصوم علیه السلام وارد شده: «مسلمان کسی است که مسلمانان از دست و زبان او در امان باشند» (۱). این حدیث شریف کنایه از این است که انسان مردم آزار، مسلمان نیست. البته این مثال از آن نوع کنایه است که موصوف آن (مردم آزار) در آن ذکر نشده است. (۲) «کنایه»، مباحث فراوان دیگری نیز دارد که علمای علم بلاغت متعرض آنها شده اند.

کون

(۳)

«کون» در اصطلاح حکما عبارت است از آن چه که مقابل «فساد» است. «کون» و «فساد» در عرف حکما بر دو معنی اطلاق می شود: ۱. پیدا شدن یک صورت نوعی و از بین رفتن صورت نوعی دیگر. پیدا شدن یک صورت نوعی را «کون» و از بین رفتن یک صورت نوعی را «فساد» گویند. ۲. وجود بعد از عدم و عدم بعد از وجود را نیز «کون» و «فساد» گویند. البته گفته شده که: در تحقق «کون» و «فساد» در دو معنای فوق، قید «به یک باره» شرط است. (۴) یعنی پیدا شدن و از بین رفتن، و وجود و عدم تدریجی را «کون» و «فساد» نمی گویند.

کیف

مقصود از «کیفیت»، چگونگی است. فلاسفه در تعریف «کیفیت» گفته اند: «کیفیت»، عرض ثابتی است که ذاتاً نه قسمت می پذیرد و نه نسبت. در این تعریف با قید «ثابت»، حرکت، زمان، فعل و انفعال و با قید «قسمت نمی پذیرد»، کمیت و با قید «نسبت نمی پذیرد»، سایر عرض های نسبت پذیر از دایره شمول تعریف خارج شده اند.

تقسیمات کیفیت: (۵) ۱. کیفیات محسوس. ۲. کیفیات مخصوص به کمیت ها. ۳. کیفیات استعدادی. ۴. کیفیات نفسانی.

ص: ۴۱۲

۱- (۱). اصول کافی: کتاب ایمان و کفر، باب ۹۹، حدیث ۱۲.

۲- (۲). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱۳۸۴/۲.

۳- (۳). همان: ۱۳۹۲.

۴- (۴). همان.

۵- (۵). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱۳۹۴؛ شرح مصطلحات فلسفی: ۱۳۸.

مقصود از این عبارت، نفی ضرر و ضرار است، یا نهی از ضرر و ضرار؟ مقصود از «ضرر» و «ضرار» چیست؟ دایره نفوذ این قاعده تا چه حدی است؟ نسبت بین این قاعده و ادله اولیه احکام که در بردارنده احکام ضرری هستند چیست؟ به عنوان «قاعده لاضرر» رجوع شود.

لای نفی جنس

(۱)

در علم اصول دو مبحث پیرامون «لای نفی جنس» مطرح است. ۱. «لای نفی جنس» افاده عموم می کند تا احکام و قواعد عموم بر آن مترتب باشد، یا افاده اطلاق تا این که شمول آن متوقف بر تحقق مقدمات حکمت باشد و تابع ضوابط اطلاق؟ ۲. موارد استعمال لای نفی جنس. گفته شده که «لای نفی جنس» در سه مورد استعمال می شود. اول: در جایی که مدخول آن مبغوض است و اگر چه به صورت اخبار استعمال شده ولی غرض و مقصود متکلم، انشا و نهی تحریمی است. مثلاً در آیه شریفه آمده که «در حج جدال نیست». (۲) در این آیه خداوند در مقام نفی وجود جدال در حج نیست زیرا مسلماً نفی وجود خارجی و واقعی جدال معقول نیست بلکه مبغوض و حرام بودن جدال مورد نظر است. دوم: خبر از منتفی بودن تحقق طبیعت در ضمن فرد ولی با هدف نفی حکم ثابت برای طبیعت از این فرد. مثلاً وقتی گفته می شود: بین پدر و فرزند ربا نیست، مقصود نفی حکم ربا از این فرد و مصداق است. این در حالی است که حرمت برای طبیعت ربا ثابت است و با این جمله «لاربا بین الوالد و الولد» حرمت ثابت برای ربا از این فرد منتفی شده است. سوم: جایی که شارع مقدس در مقام خبر دادن از عدم مشروعیت یا وجود ابتداعی چیزی در شرع مقدس باشد. مثلاً وقتی گفته می شود: در اسلام رهبانیت نیست، مقصود عدم مشروعیت رهبانیت در اسلام است اگر چه در مذاهب و مکاتب دیگر مجاز دانسته

ص: ۴۱۳

۱- (۱). المعجم الاصولی: ۴۳۲/۲.

۲- (۲). فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ. البقره/ ۱۹۷.

شده باشد. هم چنین وقتی شارع مقدّس وجود حرج در دین را منتفی می داند، (۱) مقصود این است که احکام حرجی در دین قرار داده نشده است. یعنی شارع مقدّس حکمی جعل نمی کند که امثال آن مستلزم حرج باشد.

لُبّ

«لُبّ» به معنای مغز، خالص، میانه، دل و عقل هر چیزی است. در اصطلاح صوفیه، «لُبّ» عبارت است از عقلی که به نور قدسی منور است و از تاریکی تجلیات و همی نفسانی خالی است. در اصطلاح اصولیین «لُبّ»، صفت دلیل واقع می شود و آن را «دلیل لُبّی» گویند. به عنوان «دلیل» رجوع شود.

لحن الخطاب

«لحن خطاب» اصطلاح دیگر «مفهوم موافقت» است. به عنوان «قیاس» و «مفهوم» رجوع شود.

لزوم بین و غیر بین

لوازم ذاتی سه گونه اند: ۱. لزوم بین به معنای اخص. اگر تنها تصوّر ملزوم کافی باشد تا لازم نیز تصوّر شود و جزم به ملازمه بین لازم و ملزوم حاصل گردد، آن را «لزوم بین به معنای اخص» گویند. مانند تصوّر آتش که از تصوّر آن به عنوان ملزوم، پی به حرارت و ملازمه بین آتش و حرارت می بریم. ۲. لزوم بین به معنای اعم. وقتی است که ادراک لزوم نیازمند تصوّر لازم، ملزوم و نسبت بین آن دو باشد. مانند لزوم فرد بودن برای عدد پنج که نیازمند تصوّر عدد پنج (ملزوم)، تصوّر فرد بودن (لازم) و تصوّر ملازمه بین آنها است تا جزم به ملازمه و ادراک آن حاصل شود. این قسم را «لزوم بین به معنای اعم» گویند. ۳. لزوم غیر بین. در لزوم غیر بین، علاوه بر تصوّر لازم، ملزوم و ملازمه، برای جزم به ملازمه و ادراک آن، اقامه برهان بر ملازمه نیز نیاز است.

ص: ۴۱۴

۱- (۱). ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ. الحجّ/ ۷۸.

لطف

«لطف» یعنی: ۱. به هر کس و هر چیز آن چه را که مستحق آن است دادن. ۲. بیان مصلحت‌ها و مفسده‌ها. ۳. مطلق احسان و اکرام. ۴. بیان آن چه که بنده را به خداوند نزدیک و یا دور می‌سازد. (۱) به عنوان «قاعده لطف» رجوع شود.

لغت

(۲)

«لغت»، آن لفظی را گویند که برای معنا وضع می‌شود و جمع آن لغات است. انواع لغت: ۱. لغت اصلی. آن لغتی است که در اصل برای دلالت بر معنایی از سوی واضع وضع می‌شود و همان گونه که وضع شده، استعمال می‌شود. ۲. لغت مؤلده: آن لفظی است که با تغییراتی از لغت اصلی استخراج می‌شود. مثلاً لغت «بدایه» از لغت اصلی «بداءه» استخراج شده است. این لغت را «مستحدث» و «عامی» نیز می‌گویند. ۳. لغت معرب: آن لفظی است که غیر عرب آن را برای دلالت بر معنایی وضع کرده و اهل زبان عربی بر اساس آن وضع، آن را استعمال کرده است. مثلاً گفته شده که لفظ «مشکاه» از زبان هندی و لفظ «استبراق» و «سجیل» از زبان فارسی هستند که در زبان عربی استعمال شده‌اند. ۴. لغت معجم: آن لغتی است که عجم از کلام عرب گرفته باشد با تغییری جزئی در اصل آن. ۵. لغت مختلف: آن لفظی است که علمای لغت در اصل عربی یا عجمی بودن آن اختلاف داشته باشند. ۶. لغت معروف: آن لفظی است که بدون هر گونه تغییری در زبان عربی و عجمی یکسان استعمال شود مانند لفظ «مکه» و «مدینه».

لمی

«لمیت» یعنی علیت. مصدر صناعتی است و از کلمه «لِمَ» گرفته شده است. برهان بر دو قسم است: ۱. برهان ائی؛ ۲. برهان لمی. برهان لمی چه برهانی است؟ به عنوان «استدلال» رجوع شود.

ص: ۴۱۵

۱- (۱). عوائد الایام: ۷۰۵.

۲- (۲). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱۴۰۸/۲.

«لازم ذاتی» عبارت است از محمول خارج از ذات که لازم آن ذات است. مثلاً زوجیت نسبت به عدد چهار، هر چند خارج از ذات عدد چهار است، ولی لازم آن است و ناشی از ذات عدد چهار. یعنی چیزی واسطه لزوم زوجیت برای عدد چهار نشده است بلکه این زوجیت برای چهار ضروری است.

ماده

(۱)

«ماده» در لغت از ریشه (م، د، د) به دو معنای کمک و یاری، و پهن کردن و گسترانیدن است. در اصطلاح فلسفی، «محل» و «هیولی» را ماده می گویند؛ به عبارت دیگر: به موجودی که زمینه پیدایش موجود دیگری باشد، «ماده» می گویند، مانند خاک و املاح موجود در آن که ماده گیاه است. در علم فیزیک، ماده به موجودی گفته می شود که دارای صفات خاصی مانند جرم، جذب و دفع و... باشد در مقابل انرژی. در اصطلاح منطق، ماده به دو معنا استعمال می شود: ۱. قضایایی که قیاس از آنها تشکیل می شود، با صرف نظر از هیئت ترکیبی آن، مانند یقینیات، مظنونات، مشهورات و... که مواد تشکیل دهنده قیاس هستند. قیاس به لحاظ مواد تشکیل دهنده خود بر پنج قسم است: برهان، جدل، مغالطه، خطابه و شعر. ۲. کیفیت واقعی نسبت میان موضوع و محمول قضیه، ماده نامیده می شود. یعنی در هر قضیه منطقی، هرگاه بین موضوع و محمول رابطه و نسبتی برقرار شود، نسبت آن موضوع به محمول خود از سه حالت بیرون نیست: الف: ثبوت محمول برای موضوع خود ضروری و حتمی باشد، مانند زوجیت برای عدد چهار. ب: ثبوت محمول برای موضوع خود محال و ممتنع باشد، مانند فرد بودن برای عدد چهار. ج: ثبوت محمول برای موضوع خود نه ضرورت داشته باشد و نه امتناع، مانند شاعر بودن برای زید که نه ضروری و حتمی است و نه محال و ممتنع. این صورت را «ممکن» می نامند، یعنی ثبوت محمول برای موضوع خود ممکن است. این سه کیفیت (ضرورت، امتناع و امکان) را «مواد سه گانه» می نامند.

ص: ۴۱۶

مانع

«مانع»، آن وصف ظاهر و منضبط است که وجود آن مستلزم حکمتی است که عدم حکم یا سبب را به دنبال دارد. مانند پدر بودن که مانع ثبوت قصاص برای فرزند می شود. به عنوان «حکم» رجوع شود.

مانع شرعی

مانعی که مانعیت آن از دلیل شرعی استفاده شود را «مانع شرعی» گویند. مثلاً پوشیدن لباس حریر برای مردان، مانع صحت نماز است.

ماهیت

اشاره

«ماهیت» مصدر جعلی است که از «ما هو» یا «ما هی» گرفته شده و به معنای اسم مصدر است. مرادف فارسی آن «چیستی» است. وقتی به چیز خاصی اشاره و سؤال شود «این چیست؟» آن چه در پاسخ صحیح سؤال بیان می شود، «ماهیت» آن خواهد بود. (۱)

ماهیت لا به شرط قسمی

(۲)

«ماهیت لا به شرط قسمی» یا «ماهیت مطلقه»، آن ماهیتی است که به صورت مطلق و رها لحاظ و اعتبار شود. یعنی نه مشروط به دارا بودن عوارض و لواحق خاصی باشد، و نه مشروط به دارا نبودن آن عوارض و لواحق. آیا «ماهیت لا به شرط قسمی» عبارت از ماهیت لحاظ شده با یک خصوصیت خارج از ذات به نام اطلاق و رها بودن و فانی در مصادیق خارجی است؛ یا عبارت از ماهیت مقید به یک قید خارج از ذات و ذاتیات به نام «اطلاق» و «لا به شرط» است؟ نظرات متفاوت است. چه فرقی هست بین دو معنی؟

در معنی اول: «لا به شرط بودن»، قید ماهیت نیست، هر چند ماهیت به صورت «لا به شرط» لحاظ می شود و در نتیجه، وجود آن به وجود افراد خارجی و مصادیق خواهد بود. ولی در معنی دوم، «لا به شرط بودن» و رها بودن به عنوان قید ماهیت «لا به شرط

ص: ۴۱۷

۱- (۱). شرح مصطلحات فلسفی: ۱۴۳.

۲- (۲). المعجم الاصولی: ۴۲۸/۲؛ شرح مصطلحات فلسفی: ۱۸.

قسمی» لحاظ می شود و در نتیجه، وجود آن فقط ذهنی خواهد بود زیرا ماهیت مقید به اطلاق در عالم خارج وجود ندارد.

ماهیت لا به شرط مقسمی

«ماهیت لا- به شرط مقسمی» یعنی ماهیتی که مقسم اقسام سه گانه ماهیت «لا- به شرط مقسمی»، «به شرط شیء» و «به شرط لا» است. مخفی نماند که قید مقسم بودن در ماهیت لا به شرط مقسمی، خارج از ذات و ذاتیات ماهیت است. مثلاً مفهوم انسان را ملا-حظه کنیم، اگر با لحاظ ارسال و اطلاق باشد، «ماهیت لا به شرط مقسمی» خواهد بود؛ اگر با لحاظ مجرد بودن از همه عوارض و لواحق باشد، «ماهیت به شرط لا» (ماهیت مجرد) است؛ و اگر با لحاظ اتّصاف به یک خصوصیت خارجی باشد، «ماهیت به شرط شیء» (ماهیت مخلوط) خواهد بود. اما ماهیتی که مقسم این سه قسم است، «ماهیت لا به شرط مقسمی» نام دارد.

ماهیت مجرّده

«ماهیت به شرط لا» را «ماهیت مجرّده» گویند. به عنوان «ماهیت» و «ماهیت لا به شرط مقسمی» رجوع شود.

ماهیت مخلوطه

«ماهیت به شرط شیء» را «ماهیت مخلوط» نیز گویند.

ماهیت مطلقه

ماهیت مطلق عبارت دیگر «ماهیت لا به شرط مقسمی» است.

ماهیت مهمله

هرگاه ماهیت با قطع نظر از تمام خصوصیات و تنها به اعتبار ذات و ذاتیات لحاظ شود، «ماهیت مهمله» نام دارد. مثل این که گفته شود: انسان من حیث هو، حیوان ناطق یا ناطق است.

حدود موضوعات، اجزاء، اعراض و مقدمات بدیهی یا نظری هر علمی را «مبادی» آن علم گویند. هر علمی سه جز دارد: ۱. موضوع علم. ۲. مبادی علم. ۳. مسایل آن علم.

- تقسیمات مبادی: ۱. مبادی احکامیه: مثلاً در علم اصول فقه، مسایلی را که در آنها بحث از حال احکام، بما هی می شود، از آن جهت که آن احکام، احکام جعلی استقلالی یا انتزاعی هستند، «مبادی احکامیه» یا «مبادی خاص علم اصول» گویند، مانند بحث مقدمه واجب، نهی از ضد و اجتماع امر و نهی. (۲) ۲. مبادی تصویریه: اموری هستند که موجب شناخت موضوع یا محمول می شوند، مانند تعریف علم، موضوع آن و غرض و فایده آن علم. (۳) ۳. مبادی تصدیقیه: ادله و اموری هستند که موجب حکم به ثبوت یا عدم ثبوت محمول برای موضوع می شوند. (۴)

مبادی احکامیه

به عنوان «مبادی» رجوع شود.

مبادی تصدیقیه

به عنوان «مبادی» رجوع شود.

مبادی تصویریه

به عنوان «مبادی» رجوع شود.

مبادی عالیه

گفته شده که «مبادی عالیه» عبارت از عقل و نفس آسمانی است. (۵)

ص: ۴۱۹

۱- (۱). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱۵۲۵/۲.

۲- (۲). اجود التقریرات: ۱۳/۱.

۳- (۳). همان.

۴- (۴). همان.

۵- (۵). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱۴۲۷/۲.

«مُبْهَم» در لغت به معنای فرو بسته، پوشیده و مستور است و در اصطلاح اصولیین، عبارت است از آن چه که مجمل باشد. به عنوان «مَجْمَل» رجوع شود. اما از دیدگاه علمای حدیث، مُبْهَم، آن راوی حدیثی است که اسم او به جهت رعایت اختصار ذکر نشده باشد. در علم نحو، لفظ «مُبْهَم» بر معانی مختلفی اطلاق می شود از جمله: لفظی که از جهت وضع دارای ابهام باشد و با آوردن «تمییز» ابهام آن برطرف گردد.

در اصطلاح اصولیین، دو لفظ «حاضر» و «مُبِیْح» وصف دو دلیل متعارض هستند که مورد تعارض آن دو، حرمت و اباحه باشد. دلیل مخالف اصل اباحه را به اعتبار این که مانع از فعل است «حاضر» و دلیل موافق با اصل اباحه را به اعتبار این که مضمون آن موافق اصل اباحه است، «مُبِیْح» گویند. **(۲)**

مُتَأَخِّرِی مُتَأَخِّرِیْن

به عنوان «قدم» رجوع شود.

مُتَأَخِّرِیْن

به عنوان «قدم» رجوع شود.

مُتَجَرِّی

«مُتَجَرِّی» چه کسی را گویند؟ آیا تجرّی نیز حرام و موجب عقاب خواهد بود؟ آیا تجرّی مراتب و اقسامی دارد؟ به عنوان «تجرّی» رجوع شود.

ص: ۴۲۰

۱- (۱). همان: ۱۴۳۳.

۲- (۲). اصطلاحات الاصول: ۲۶۷.

متجزی

در بحث «اجتهاد و تقلید»، از عنوان «مجتهد متجزی» نام برده می شود. مقصود چیست؟ آیا تجزی در اجتهاد ممکن است یا خیر؟ اجتهاد مجتهد متجزی تا چه حد از اعتبار برخوردار است؟ آیا می توان از او تقلید نمود؟ آیا مجتهد متجزی نیز مانند مجتهد مطلق می تواند عهده دار منصب قضا شود؟ به عنوان «اجتهاد» رجوع شود.

مترادف

«ترادف» در لغت به معنی سواری یکی پشت سر دیگری و در اصطلاح، عبارت است از دلالت وضعی دو یا چند لفظ بر یک معنا از جهت واحد. این الفاظ را «مترادف» گویند.

– آیا در زبان عربی ترادف واقع شده است؟ بلی! در زبان عربی نیز مانند سایر زبان ها وقوع ترادف کاملاً مشهود است، مانند الفاظ «قعود»، «جلوس»، «اسد» و «لیث» که دو لفظ اول برای نشستن و دو لفظ بعدی، اسم هستند برای حیوان درنده (شیر).

– فایده ترادف چیست؟ توسعه در تعبیر، سهولت نظم و نثر، سهولت انواع بدیع، مانند تجنیس و تقابل و... از جمله کاربردهای ترادف هستند. به عنوان «اشتراک» رجوع شود.

متشابه

«متشابه» در مقابل «محکم» به کار رفته است. خداوند در قرآن کریم می فرماید: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ . (۱)؛ اوست خدایی که قرآن را بر تو فرستاد که برخی از آن آیات محکم است که آنها اصل و مرجع سایر آیات خواهند بود و برخی دیگر، آیات متشابه هستند. مقصود از «متشابه» چیست؟ حکم آیات متشابه چیست؟ به عنوان «محکم» رجوع شود.

مشرّعه

اهل شرع را «مشرّعه» گویند. آیا عادت و روش اهل شرع (سیره مشرّعه) حجت است؟ اگر سیره مشرّعه از زمان معصوم علیه السلام استمرار داشته باشد به گونه ای که به نوعی کشف از تأیید

ص: ۴۲۱

معصوم علیه السلام در انجام دادن یا ترک نمودن آن عمل بنماید، معتبر خواهد بود، ولی اگر تأیید قولی یا فعلی یا تقریری معصوم علیه السلام مبنای سیره متسرّعه نباشد، چنین سیره ای حجت نخواهد بود زیرا هر دلیلی که منتهی به قطع نباشد، حجت نیست. به عنوان «قطع» رجوع شود.

متعلق احکام

«متعلق احکام» چیست؟ پنج قول وجود دارد: ۱. احکام، به وجود ذهنی تعلق می گیرند. یعنی طلب و بعث، یا زجر و منع ذهنی است که متعلق حکم قرار می گیرد. ۲. وجود خارجی است که متعلق احکام قرار می گیرد؛ البته با این پیش فرض که قائل به اصالت وجود باشیم. ۳. آن چه متعلق حکم قرار می گیرد، ماهیت خارجی شیء موجود است. ۴. مفهوم عنوانی که در ظاهر دلیل اخذ شده، متعلق حکم است. ۵. خارجیت عنوان مأخوذ در ظاهر دلیل است که متعلق حکم واقع می شود. (۱)

مرحوم آخوند خراسانی رحمه الله معتقد است: متعلق احکام، وجود خارجی است، (۲) هر چند برای اشاره به این وجود خارجی باید از عنوان استفاده نمود و به وسیله اسم و عنوان، به متعلق واقعی احکام که فعل مکلف است اشاره نمود.

متواتر

«تواتر» در لغت به معنی پشت سر هم قرار گرفتن و پیایی بودن امور متعدد، یکی بعد از دیگری است. خداوند می فرماید: ثُمَّ أَرْسَلْنَا رَسُولَنَا تَتْرًا؛ (۳) آن گاه رسولانمان را پی در پی فرستادیم.

«خبر متواتر»، خبر گروهی است که از نظر تعداد مخبرین، به حدی برسد که معمولاً هم دستی آنها بر کذب محال و غیر ممکن باشد (۴) و خود آن خبر مفید علم باشد. بنابراین، عدد مشخصی را نمی توان برای تحقق تواتر مفید علم ذکر کرد، زیرا موقعیت و شرایط خبر دهندگان و موضوع خبر متفاوت است؛ در هر موردی بر اساس مقتضای آن

ص: ۴۲۲

۱- (۱). الکفایه با حواشی مرحوم مشکینی: ۱۳۳/۲.

۲- (۲). همان.

۳- (۳). المؤمنون/۴۴.

۴- (۴). الوافیه: ۱۵۷.

مورد می توان حکم به حصول تواتر و افاده علم نمود. علاوه بر این، باید علم، از نفس خبر حاصل شود نه از قراین و شواهد دیگر.

-شرایط تواتر: ۱. تعداد خبر دهندگان به گونه ای باشد که معمولاً هم دستی و هماهنگی آنها بر کذب محال باشد. ۲. خبر، مستند به حس باشد. یعنی آن چه به آن خبر می دهند، از امور حسی باشد نه از امور عقلی. ۳. شرط اول در تمام طبقات مخبرین رعایت شود. (۱) به عنوان «خبر» رجوع شود.

مثبات اماره و اصل

بر هر موضوعی چهار جهت مترتب می شود که عبارتند از: لازم، ملزوم، ملازم و مقارن. شکی نیست که هرگاه اصل موضوع را از طریق قطع احراز کنیم، تمام این چهار جهت بر آن موضوع مترتب می شود. ولی اگر موضوع از طریق قطع احراز نشد، بلکه اماره معتبری بر تحقق موضوع دلالت می کرد، آیا باز هم این چهار جهت بر آن موضوع مترتب می شود؟ به عنوان «اصل مثبت» رجوع شود.

مجاری اصول

در جایی که مکلف دلیل قطعی یا غیر قطعی معتبر بر حکم شرعی نداشته باشد، برای خروج از حالت تحیر و سرگردانی، بناچار باید به اصول عملی مراجعه نماید و وظیفه خود را مطابق هر یک از اصول عملی که جاری می کند، انجام دهد. به عنوان «اصل عملی» رجوع شود.

مَجَاز

اشاره

(۲)

«مجاز» در زبان فارسی به نوعی از «استعاره» گفته می شود و در زبان عربی، مقابل «حقیقت» است. «حقیقت» عبارت است از استعمال لفظ در معنایی که برای آن وضع شده است (موضوع له) و «مجاز»، استعمال لفظ است در غیر موضوع له، به شرط وجود تناسب بین موضوع له و معنای دومی که لفظ به عنوان مجاز در آن

ص: ۴۲۳

۱- (۱). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۵۲۲/۱.

۲- (۲). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱۴۵۶/۲.

استعمال می شود. به عنوان «حقیقت و مجاز» رجوع شود.

- آیا حقیقت و مجاز در لفظ است یا در معنا؟ لفظ و معنا، هر دو موصوف به حقیقت و مجاز می شوند با این تفاوت که: اطلاق حقیقت و مجاز بر لفظ به صورت حقیقت است و بر معنا به صورت مجاز.

مجاز به زیاده و نقصان

(۱)

کلمه ای را که حکم اعراب آن به واسطه حذف تغییر کرده باشد، «مجاز به نقصان» و کلمه ای را که حکم اعراب آن به واسطه زیادی لفظی تغییر کرده باشد، «مجاز به زیاده» گویند. مثال مجاز به نقصان: خداوند می فرماید: وَ جَاءَ رَبُّكَ . (۲) معنای آیه این است که: و آمد امر پروردگارت. در این مثال، کلمه «امر» حذف شده و اعراب کلمه «رب» که در واقع مضاف الیه «امر» بوده و مجرور، تغییر کرده و به اعتبار اعراب مضاف (امر) مرفوع شده است. اگر آیه شریفه را با تقدیر گرفتن کلمه «امر» معنا نکنیم، لازم می آید که ذات باری تعالی جسم باشد و بطلان این مطلب روشن است. مثال مجاز به زیاده: خداوند می فرماید: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ . (۳) در این آیه شریفه، حرف «کاف» زیاد شده و سبب گردیده که اعراب کلمه «مثل» که می باید مرفوع باشد، مجرور شود زیرا مقصود از آیه شریفه، نفی موجودی همانند خداوند است. اما اگر حرف «کاف» را زاید نگیریم، معنی آیه، نفی موجودی که همانند مثل او باشد است. این مجاز به زیاده است.

مجاز عقلی

(۴)

«مجاز عقلی» را «مجاز حکمی»، «مجاز در اسناد»، «اسناد مجازی»، «مجاز اسناد»، «مجاز در اثبات» و «مجاز در ترکیب» نیز می نامند. در جمله: بهار گیاه را رویاند، مجاز در اسناد است چرا که رویاندن گیاه را به بهار نسبت داده ایم و این نسبت دادن، مجاز است زیرا

ص: ۴۲۴

۱- (۱). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱۴۶۲.

۲- (۲). الفجر/ ۲۲.

۳- (۳). الشوری/ ۱۱.

۴- (۴). کشف اصطلاحات الفنون و العالم: ۱۴۵۶/۲.

در حقیقت، بهار گیاه را نمی‌رویاند. به عنوان «حقیقت و مجاز» رجوع شود.

-اقسام مجاز عقلی: ۱. آن مجاز عقلی که هر دو طرف آن حقیقی باشد مانند: بهار گیاه را رویاند. ۲. آن مجازی که هر دو طرف آن مجازی باشد مانند: *فَمَا رَبَّحَتْ تِجَارَتُهُمْ* . (۱)؛ در تجارت خود سود نبردند. اطلاق ربیح (سود) بر تجارت، مجاز است. ۳. آن مجازی که فقط طرف اول آن حقیقی است. مانند *أَمْ أَنْزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا* . (۲)؛ بر ایشان برهانی فرستادیم. ۴. آن مجازی که طرف دوم آن حقیقی باشد مانند: *فَأُمَّهُ هَٰوِيَةٌ* . (۳) در این آیه شریفه، اسم «ام» بر «هاویه» مجاز است. یعنی همان گونه که مادر متکفل و ملجاء فرزند است، آتش جهنم نیز متکفل و مأوای کافران خواهد بود.

-آیا مجاز عقلی اختصاص به جمله خبری دارد؟ خیر! در جمله انشایی نیز مجاز وجود دارد. مانند *يا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرِحًا* ؛ (۴) ای هامان! برای من کاخی بلند بنیاد کن.

مجاز لغوی

«مجاز لغوی» یا «مجاز در مفرد» عبارت است از: استعمال لفظ در معنایی که لازم موضوع له آن لفظ است به همراه نصب قرینه ای بر عدم اراده معنای اصلی (موضوع له) آن لفظ. به عبارت دیگر: «مجاز لغوی» عبارت است از استعمال لفظ در معنایی غیر از معنای موضوع له آن به شرط وجود علاقه معتبری بین معنای حقیقی (موضوع له) و معنای مجازی که لفظ در آن استعمال می‌شود.

مجاز مشهور

«مجاز مشهور» وقتی است که استعمال لفظ در معنای مجازی آن چنان شهرت پیدا کند که هرگاه آن لفظ استعمال می‌شود، همان معنای مجازی به ذهن بیاید. در مقابل این قسم، «مجاز غیر مشهور» قرار دارد. به عنوان «حقیقت و مجاز» رجوع شود.

ص: ۴۲۵

۱- (۱). البقره/۱۶.

۲- (۲). الروم/۳۵.

۳- (۳). القارعه/۹.

۴- (۴). المؤمن/۳۶.

«مجمّل» در اصل لغت عبارت است از «مجموع» و در مقابل «مفصّل» است. در فرق بین «اجمال» و «تفصیل» گفته شده: «مجمّل» در جایی است که اموری چند، به لحاظ واحدی ملاحظه گردد و «تفصیل» در جایی است که به ملاحظات متعدّد لحاظ گردد. در اصطلاح اصولیین، «مجمّل» عبارت است از آن چه که مراد از آن روشن نباشد و این خفای مقصود، ناشی از نفس لفظ بوده و خفای آن نیز تنها با بیان به کاربرنده مجمّل بر طرف گردد. مجمّل سه قسم است: ۱. آن نوعی که از حیث لغت، فهم معنای آن متوقّف بر تفسیر باشد. مانند هلوغ (بی تاب، بی قرار). ۲. آن نوعی که معنای لغوی آن روشن است ولی آن معنای لغوی مقصود نیست. مانند لفظ صلاه و ربا. ۳. آن نوعی که معنای لغوی آن روشن است ولی معانی متعدّدی دارد. مانند مشترک. (۱) به عنوان «اجمال» رجوع شود.

مجهول

(۲)

آن چه را که نامعلوم است «مجهول» گویند. مجهول نیز مانند معلوم، به تصوّری و تصدیقی تقسیم می شود. «مجهول تصوّری»، آن مجهولی است که هر گاه ادراک شود، ادراک آن، تصوّر خواهد بود و «مجهول تصدیقی»، آن مجهولی است که هر گاه ادراک شود، ادراک آن، تصدیق خواهد بود.

«مجهول»، مضاف الیه معانی دیگری نیز قرار می گیرد از جمله: ۱. فعلی را که فاعل آن آورده نشده و مفعول جایگزین فاعل شده، مجهول گویند. مانند: کُتِبَ (نوشته شده) و یکتُبُ (نوشته می شود).

۲. آن چه در اصطلاح بلیغ فارسی معتبر است که معتقدند: «مجهول»، آن حرفی است که در تلفّظ ساکن است و در وزن متحرّک. مانند حرف «سین» در کلمه «آراسته». ۳. آن چه مصطلح اهل حدیث و اصولیین است که عبارت است از: آن شخص راوی که شناخته نشود و یا جرح و تعدیل نشده باشد.

ص: ۴۲۶

۱- (۱). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱۴۷۴/۲.

۲- (۲). همان: ۱۴۷۷.

خداوند می فرماید: مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۚ بَرخی از آیات قرآن، آیات محکم است که آنها اصل و مرجع سایر آیات خواهند بود و برخی دیگر آیات متشابه است. -مقصود از «محکم» و «متشابه» چیست؟ برخی گفته اند: «محکم»، آن است که تنها یک جهت در آن محتمل است و «متشابه»، آن است که بیش از یک جهت در آن محتمل است. برخی نیز گفته اند: «محکم»، آن است که تعیین تأویل آن معلوم است و «متشابه»، آن است که تعیین تأویل آن معلوم نیست. بعضی دیگر گفته اند: «محکم»، آن است که مقصود از آن معلوم باشد؛ خواه از ظهور پی به مقصود ببریم؛ خواه از طریق تأویل و «متشابه»، آن است که خداوند درک آن را موقوف به علم خود کرده است. بعضی نیز گفته اند: «محکم» عبارت است از واجبات، وعده و وعید و «متشابه» عبارت است از داستان ها و مثل ها. برخی هم گفته اند: «محکم» عبارت است از ناسخ و «متشابه»، منسوخ را گویند. برخی نیز گفته اند: «محکم»، آن است که دلالت آن واضح و روشن باشد و «متشابه»، آن است که دلالت آن غیر واضح باشد. بر اساس این تعریف اخیر، «مجمّل» و «مشترک» نیز داخل در متشابه خواهند بود. (۲) مرحوم فاضل تونی رحمه الله می گوید: ظاهراً مقصود از «محکم»، آن است که ظاهر آن اراده شده و مقصود از «متشابه»، آن است که معنایی غیر از ظاهر آن اراده شده است. (۳)

محمول بالضمیمه

حمل محمول بر موضوع به دو صورت است: ۱. محمول از ذات موضوع انتزاع شود و بر آن حمل گردد بدون این که چیزی به موضوع ضمیمه گردد. مثلاً می گوئیم: شریک خداوند ممتنع است. در این مثال، امتناع که حمل بر موضوع (شریک خداوند) گردیده، از ذات موضوع انتزاع شده است بدون این که چیزی به

ص: ۴۲۷

۱- (۱). العده: ۴۰۸/۱؛ الوافیه: ۱۳۷؛ المحصول: ۶۴۱/۲؛ ارشاد الفحول: ۳۱؛ الموافقات: جزء ۳/۳۶؛ کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱۴۸۹/۲.

۲- (۳). ارشاد الفحول: ۳۱.

۳- (۴). الوافیه: ۱۳۷.

موضوع ضمیمه شده باشد. این قسم را «خارج محمول» می نامند. ۲. گاهی نیز محمول به شرطی بر موضوع حمل می شود که چیزی به موضوع ضمیمه شود. مثلاً می گوئیم: جسم سفید است. در این مثال، ابتدا «سفیدی» به موضوع (جسم) ضمیمه شده است و سپس گفته شده: جسم سفید است. تا زمانی که «سفیدی» به موضوع (جسم) ضمیمه نشود، نمی توان گفت: جسم سفید است. این قسم را «محمول بالضمیمه» می گویند.

مخالفت احتمالی عملی

«مخالفت احتمالی عملی» در جایی است که مکلف اجمالاً می داند روز جمعه یک نماز بر او واجب است، ولی به تفصیل نمی داند آن نماز واجب، ظهر است یا جمعه. اگر یکی از دو نماز را بخواند و دیگری را نخواند، مخالفت احتمالی عملی نموده است. زیرا احتمال دارد آن نماز دیگر واجب بوده و باید به جا می آورده است.

مخالفت قطعی التزامی

«مخالفت قطعی التزامی» در جایی است که بحث عمل مطرح نیست بلکه این التزام مکلف است که به طور قطع، مخالف با امر مولا است. مثلاً مکلف، علی رغم وجود دلیل معتبر بر وجوب نفقه همسر، اعتقاد به چنین وجوبی ندارد اما عملاً، هزینه های زندگی همسر را تأمین می کند. در چنین حالتی، مخالفت قطعی التزامی صورت گرفته است.

مخالفت قطعی عملی

«مخالفت قطعی عملی» وقتی است که مکلف در شبهه تحریمی، تمام اطراف علم اجمالی را مرتکب شود؛ یا در شبهه وجوبی، تمام اطراف را ترک نماید. مثلاً می داند یکی از دو لباس حاضر نجس است ولی با هر دو لباس نماز به جا می آورد؛ یا می داند یک نماز از او قضا شده اما نمی داند نماز آیات است یا نماز صبح و در عین حال، قضای هیچ کدام را به جا نمی آورد.

(۱)

«مخصّص» عبارت از آن چیزی است که به وسیله آن، عام تخصیص می خورد و دامنه آن محدود می شود؛ خواه لفظ باشد؛ خواه غیر لفظ؛ خواه متصل باشد و خواه منفصل. شوکانی می گوید: مخصّص، بر معانی مختلفی اطلاق می شود؛ گاهی متکلم را مخصّص می دانیم و آن وقتی است که متکلم، برخی از آن چه را که عام شامل می شود اراده کرده است؛ و گاهی چیزی را که برای دلالت بر تخصیص قرار داده شده است مخصّص می نامیم، مثل این که گفته می شود؛ سنت، مخصّص قرآن است. (۲) مخصّص، یا لفظی است یا غیر لفظی؛ هر یک از این دو، یا متصل است و یا منفصل. توضیح هر کدام را در عنوان مربوط بیاید.

چه فرقی هست بین نسخ و تخصیص؟ شوکانی بیست مورد به عنوان فرق بین نسخ و تخصیص ذکر کرده است از جمله: ۱. تخصیص، ترک کردن برخی اعیان است و نسخ، ترک همه اعیان. ۲. تخصیص، در بعضی از حالات بر فعل وارد می شود و نسخ، در برخی زمان ها. ۳. تخصیص، تنها شامل برخی از افراد می شود، ولی نسخ شامل تمام افراد می شود. ۴. تخصیص عبارت است از تقلیل (کاستن) و نسخ، تبدیل است. (۳)

چه فرقی هست بین مخصّص متصل و مخصّص منفصل؟ در مخصّص متصل، کلام فقط در خصوص ظهور دارد ولی در مخصّص منفصل، ابتدا ظهور عام در عموم منعقد می شود ولی چون ظهور خاص قوی تر است، خاص بر عام مقدم داشته می شود، از باب تقدیم اظهر بر ظاهر، یا از باب تقدیم نصّ بر ظاهر. (۴)

چه فرقی هست بین مخصّص و دلیل حاکم؟ به عنوان «حکومت» رجوع شود.

ص: ۴۲۹

۱- (۱). الوافیة: ۱۲۵؛ المطارح: ۱۹۲؛ اصول الفقه مظفر: ۱/۱۳۲؛ نهاییه الاصول: ۳۶۴؛ المحصول سبحانی: ۲/۴۷۵؛ اصطلاحات الاصول: ۲۳۴؛ المحصول رازی: ۱/۳۹۶؛ المعتمد: ۱/۲۳۳؛ کشف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱/۳۹۷؛ الموافقات: جزء ۳/۱۹۴؛ ارشاد الفحول: ۱۴۱.

۲- (۲). ارشاد الفحول: ۱۴۲.

۳- (۳). ارشاد الفحول: ۱۴۲.

۴- (۴). اصول الفقه مظفر: ۱/۱۳۲.

هر گاه مخصّص ظاهر در تخصیص باشد، آن را «ظنی الدّالّات» گویند. زیرا با وجود ظاهر، احتمال خلاف متنفی نیست برخلاف نصّ که با وجود آن، احتمال خلاف متنفی است. در مواردی که مخصّص از اقسام ظنی الدّالّات باشد، وظیفه چیست؟ در چنین حالتی، اگر عام نص باشد، باید به عام عمل نمود و خاص را تأویل نمود. مثلاً مولا در یک عبارت عام گفته: اکرام همه علماء بدون استثنا واجب است؛ و در جمله خاص وارد شده که: سزاوار است زید اکرام شود. در این صورت، کلمه «سزاوار» حمل بر استحباب می شود و باید به مفاد عام عمل نمود. ولی اگر عام و خاص، هر دو ظاهر باشند و سند هر دو نیز قطعی باشد، ظهور هر دو بدون اثر و عام و خاص، در حکم دو جمله مجمل بوده و باید به اصول عملی مراجعه نمود. اما اگر سند هر دو غیر قطعی باشد، مکلف می تواند سند یکی را اخذ نماید و دیگری را رها کند. و اگر سند یکی قطعی و سند دیگری غیر قطعی بود، آن را که سند قطعی دارد اخذ می کند و به مفاد آن عمل می نماید.

مخصّص عقلی

«مخصّص عقلی»، یکی از اقسام مخصّص لثبی است که در مقابل مخصّص لفظی قرار دارد. مثلاً اگر مولا بگوید: همسایگان مرا اکرام کن، این عبارت عام است و همه همسایگان را در بر می گیرد. اما عقل حکم می کند که اکرام همسایگانی که دشمن مولا هستند شایسته نیست. این تخصیص به حکم عقل است و مخصّص را «عقلی» گویند.

مخصّص قطعی الدّالّات

هر گاه مخصّص نصّ در تخصیص باشد، آن را «قطعی الدّالّات» گویند در مقابل مخصّص ظنی الدّالّات. مثلاً در عبارتی گفته شود: اکرام همه علماء بدون استثنا واجب است. سپس در جمله دیگری گفته شود: اکرام زید واجب نیست. عبارت اول عام است و نصّ و عبارت دوم، خاص است و نصّ. در این قبیل موارد، اگر سند هر دو عبارت

ص: ۴۳۰

عام و خاص قطعی باشد، باید یکی از عبارات ها حمل بر تقیه شود. زیرا فرض این است که سند و دلالت هر دو قطعی بوده و نمی توان در هیچ کدام تصرّف نمود؛ به خلاف صورتی که سند یکی قطعی و سند دیگری ظنی باشد که مسلماً دلیل قطعی السّند اخذ می شود. هم چنین، به خلاف صورتی که سند هر دو دلیل ظنی باشد که در آن صورت مکلف مخیر است در اخذ یکی از دو دلیل و کنار گذاشتن دلیل دیگر.

مخصّص لَبّی

مخصّص غیر لفظی را «مخصّص لَبّی» گویند. گاهی تخصیص به وسیله لفظ صورت می گیرد و گاهی مخصّص، دلیل غیر لفظی است. مثلاً اجمال و عقل لفظ نیستند ولی دلیل هستند و هر کدام از این دو قسم دلیل، همانند سایر ادله لفظی معتبر بوده و می تواند مخصّص عام باشد.

- آیا دلیل اجماع می تواند عمومات قرآنی را تخصیص بزند؟ هر دلیل معتبری که به خودی خود موجب قطع و یقین شود یا شارع آن را معتبر دانسته باشد، می تواند موجب تخصیص آیات الهی نیز بشود. جمع زیادی از علمای شیعه و اهل سنت معتقدند که دلیل اجماع نیز می تواند مخصّص قرآن باشد. (۱) خداوند فرموده: **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْتَدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ۚ** باید هر زن و مرد زناکاری را صد تازیانه بزنید. در این آیه شریفه، مجازات زن و مرد زنا کار (زناى غیر محصنه) تعیین شده است. ولی علما اتفاق دارند که این مجازات اختصاص به زنا کاری دارد که عید و برده نباشد، پس اگر زنا کار عید و برده بود، به زدن پنجاه تازیانه مجازات می شود.

- آیا دلیل عقلی می تواند عمومات قرآنی را تخصیص بزند؟ خداوند می فرماید: **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ ۚ** ای مردم! از عصیان خدا بپرهیزید. هر چند کلمه (الناس) عمومیت داشته و همگان را شامل می شود اما دلیل عقل حکم می کند که کودکان و

ص: ۴۳۱

۱- (۱). الذریعه: ۲۷۹/۱؛ العده: ۳۳۶/۱؛ مبادئ الوصول: ۱۴۲؛ معارج الاصول: ۹۶؛ المعتمد: ۲۵۲/۱؛ ارشاد الفحول: ۱۶۰.

دیوانگان از شمول این خطاب خارج هستند، چرا که تکلیف بر ایشان از دیدگاه عقل نیکو و پسندیده نیست. (۱)

مخصّص لفظی

هر گاه یک دلیل لفظی، عام را تخصیص بزند، مخصّص را «اللفظی» گویند. خداوند می فرماید: كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ۚ هُرِّقِيزِيْ جِزْ ذَاتِ پَاكِ الْهِي نَابُوْد وَ هَلَاكِ شُونْدِه اِسْت.

مخصّص مبین

به عنوان «مخصّص مجمل» رجوع شود.

مخصّص متصل

«مخصّص متصل» مخصّصی را گویند که همراه و چسبیده به عام باشد؛ به عبارت دیگر: هر گاه در کلام عامی که از متکلم بیان شده، مخصّصی مقرون به آن عام باشد که قرینه باشد بر اراده متکلم که مقصود من از این عام، تمام افراد آن غیر از مورد یا موارد خارج شده به وسیله تخصیص است، آن را «مخصّص متصل» گویند مانند: «اشهد ان لا اله الا الله.» خواه این مخصّص از قبیل الفاظ باشد؛ خواه قرینه حالی قابل اعتمادی باشد که بفهماند مقصود متکلم، اراده آن خاص است؛ (۲) به عبارت دیگر: خواه مخصّص لفظی باشد؛ خواه لُبی. مخصّص لفظی متصل ممکن است به صورت وصف، بدل، شرط یا استثنای مقرون به عام باشد. مثال: وصف: تمام عالمان عادل را اکرام کن. بدل: تمام عالمان را اکرام کن، عادلان ایشان را. شرط: تمام عالمان را اکرام کن اگر عادل بودند. استثناء: تمام عالمان را اکرام کن غیر از عالمان فاسق.

مخصّص متصل لُبی

مقصود از «مخصّص متصل لُبی»، عقل است که از جمله ادلّه لفظی نیست و همراه و چسبیده

ص: ۴۳۲

۱- (۱). العده: ۳۳۷/۱

۲- (۳). اصول الفقه مظفر: ۱۳۲/۱.

و مقرون به عام است. (۱) مثلاً خداوند همه مردم را مورد خطاب تکلیفی و الزامی قرار می دهد ولی عقل می گوید که مکلف نمودن کودکان و دیوانگان پسندیده و نیکو نیست.

مخصّص متصل لفظی

«مخصّص متصل لفظی»، آن مخصّصی را گویند که لفظی بوده و همراه، متصل و چسبیده به عام باشد. به عنوان «مخصّص متصل» رجوع شود.

مخصّص مجمل

گاهی مخصّص ص واضح و روشن است و هیچ ابهامی در مفهوم یا مصداق خاص وجود ندارد؛ مانند مثال هایی که در اقسام مخصّص ص بیان شده است. در این صورت، مخصّص ص را «مبین» گویند. ولی گاهی چنین نیست و مخصّص، یا از جهت مفهوم و یا از جهت مصداق آن خاص، دارای ابهام و اجمال است که در این صورت، آن را «مخصّص مجمل» می نامند. مثلاً شارع مقدّس فرموده: هر آبی پاک است مگر آن آبی که مزه یا رنگ یا بوی آن تغییر کرده باشد. ما ندانیم که آیا مقصود از تغییر، فقط تغییر حسی است یا تغییر تقدیری نیز داخل در حکم است؟ در این صورت، مفهوم «تغییر» دارای اجمال و ابهام است و مخصّص ص (آبی که رنگ یا بو یا مزه آن تغییر کرده) از جهت مفهوم مجمل است. ولی اگر مفهوم مخصّص ص روشن باشد، یعنی مقصود شارع از تغییر را می دانیم ولی نمی دانیم آیا این آب معین، به واسطه نجاستی که به آن رسید، تغییر رنگ یا بو یا مزه پیدا کرد تا داخل در حکم خاص شده و نجس باشد، یا این تغییر حاصل نشده و این آب داخل در حکم عام است و پاک؟ در این صورت، مخصّص از لحاظ مصداق دچار ابهام و اجمال است. به عنوان «عام و خاص» رجوع شود. پس مخصّص مجمل چهار قسم است: ۱. «مخصّص مجمل مفهومی» که مردّد بین اقلّ و اکثر باشد. مانند: علما را اکرام کن. عالمان فاسق را اکرام نکن. اکنون شک داریم که آیا مقصود از فاسق، عالمی است که مرتکب گناه صغیره شود یا مقصود آن عالمی است که مرتکب گناه کبیره می شود؟ ۲. «مخصّص مجمل مفهومی» که مردّد بین متباینین باشد.

ص: ۴۳۳

مانند این که مولا بگوید: علما را اکرام کن. زید را اکرام نکن. زید نیز مشترک است بین دو نفر که نمی دانیم کدام یک از آن دو را نباید اکرام کرد. ۳. «مخصّص مجمل مصداقی» که مردّد بین اقلّ و اکثر باشد. مانند این که در مثال اوّل می دانیم مقصود از عالمان فاسق تنها کسانی هستند که مرتکب گناه کبیره می شوند و می دانیم که ده نفر از ایشان از حکم اکرام تخصیص می خورند، اما شک داریم در پنج نفر که آیا این پنج نفر نیز مرتکب کبیره شده اند یا نه؟ پس شکّ در اقلّ (ده نفر) و اکثر (پانزده نفر) است. ۴. «مخصّص مجمل مصداقی» که مردّد بین متباینین باشد. مثلاً در مثال دوم می دانیم مقصود از فاسق چیست و همین چنین، به صورت اجمال می دانیم که یکی از دو نفری که اسم ایشان زید است، فاسق است ولی به تفصیل و به صورت مشخص و دقیق نمی دانیم کدام یک از ایشان فاسق است. (۱)

مخصّص منفصل

«مخصّص منفصل»، آن مخصّصی را گویند که در کلام مستقل از عام آمده باشد به گونه ای که از نظر عرف، جزء یا از متممات آن عام به شمار نیاید. فرقی نمی کند که این مخصّص قبل از عام صادر شده باشد یا بعد از عام؛ فاصله بین صدور مخصّص و عام کوتاه باشد یا طولانی. مثل این که مولا در جمله ای بگوید: عالمان را اکرام کن و در جمله دیگری بگوید یا گفته باشد: عالمان فاسق را اکرام نکن.

مخصّص منفصل لّبی

مقصود از «مخصّص منفصل لّبی»، آن مخصّصی است که از جمله ادلّه لفظی نیست و همراه و مقرون و چسبیده به عام نیز نیست. این قسم از مخصّص، شامل سیره، اجماع و قطع بر خلاف عام می شود. (۲) مثلاً صد تازیانه به عنوان مجازات برای زن یا مرد زناکار معین شده است ولی علماً اتفاق نظر دارند که اگر برده مرتکب زنا شود، مجازات او پنجاه تازیانه خواهد بود.

ص: ۴۳۴

۱- (۱). اصطلاحات الاصول: ۲۳۵.

۲- (۲). المحصول سبحانی: ۴۸۸/۱.

«مخَصَّصِ مَنْفَصِلِ لَفْظِي»، آن مخَصَّصِ را گویند که لفظی بوده و همراه و متصل و چسبیده به عام نباشد بلکه در کلام دیگری به صورت مستقل، قبل یا بعد از عام آمده باشد.

مخَطَّئَه

طرفداران قول به احتمال خطای مجتهد در اجتهاد و تلاش برای دست یابی به واقع را «مخَطَّئَه» گویند. به عنوان «تحظئه و تصویب» رجوع شود.

مراتب حکم

مرحوم آخوند خراسانی رحمه الله، حکم را دارای چهار مرتبه می داند: ۱. مرتبه اقتضاء: در این مرتبه، ملاک و مصلحت حکم تحقق می یابد و به عبارت دیگر: ملاک و مصلحت فعل مورد تأیید مولا قرار می گیرد. ایشان معتقد است که نام گذاری این مرحله به حکم، از باب تسامح است. ۲. مرتبه انشاء: در این مرتبه است که قانون وضع می شود و مولا- آن حکم خود را به صورت قانون انشاء می کند، ولی هنوز این قانون را به اطلاع مکلفین نرسانده است زیرا مانعی وجود داشته که از اجرای این قانون جلوگیری می کرده و یا وسایل اجرای آن فراهم نبوده است. بعد از رفع مانع و فراهم شدن وسایل اجرا، باجدیت تمام و بدون وقفه این قانون به اطلاع عموم رسانده می شود تا اجرا شود. شاید بسیاری از احکام شرعی در صدر اسلام این گونه بوده اند. مانند حرمت شراب خواری و قماربازی و وجوب زکات. از خصوصیات این مرتبه این است که اگر مکلف بر چنین حکمی که در مرحله انشاء قرار دارد و هنوز به مرحله اعلام و اجرا نرسیده آگاهی یافت، واجب نیست بر اساس آن عمل کند، هر چند که اگر هم به چنین حکمی عمل نمود، موجب نزدیکی او به مولا- می گردد. ۳. مرتبه فعلیت: در این مرتبه است که حکم به مرحله انفاذ می رسد و به مردم اعلام و ابلاغ می شود. هرگاه در این مرحله حکم به مکلف رسید و او از قانون آگاهی پیدا کرد، باید اگر توانایی دارد، آن فرمان را گردن نهد و انجام دهد و نمی تواند بدون عذر مورد قبول مولا آن را نادیده بگیرد و ترک کند. ۴. مرتبه تنجز: در این مرتبه است که حکم به مکلف رسیده است و عذری هم برای نادیده انگاشتن دستور مولا ندارد. این مرتبه است که می گویند: حکم تنجز پیدا کرده،

یعنی باید مفاد این حکم و قانون را اجرا نماید در غیر این صورت، از نظر عقل، مستحق عقاب و سرزنش خواهد بود. (۱) اما گروه دیگری از اصولیین معتقدند که حکم، تنها دارای دو مرحله است: ۱. مرحله جعل و انشاء. ۲. مرحله فعلیت. مرحوم خوئی رحمه الله می گوید: حکم، دارای دو مرتبه بیش نیست: ۱. مرتبه جعل و انشاء به داعی بعث و تحریک به صورت قضیه حقیقه. مثلاً خداوند می فرماید: **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا**. (۲) ۲. مرتبه فعلیت و خروج از تعلیق و تقدیر. یعنی موضوع آن در خارج محقق شود. مثل این که کسی مستطیع شود که در این صورت، حکم مذکور در آیه شریفه (ووجب حج) نسبت به او فعلیت یافته و باید عمل نماید در غیر این صورت، مستحق ملامت و عقاب خواهد بود. (۳)

مَرَجِّح

(۴)

«مرجیح» در اصطلاح عبارت است از هر چیزی که سبب تقدیم و ترجیح یکی از دو متقابل بر دیگری شود. محل جریان مرجح گاهی در سند است که موجب می شود سندی اخذ شود و سند دیگری کنار گذاشته شود که آن را «مرجیح صدور» می نامند، و گاهی محل جریان مرجح، دو ظاهر مقابل یکدیگر است که موجب می شود یک ظاهر بر ظاهر دیگر مقدم داشته شود که آن را «مرجیح ظهور» می نامند. گاهی نیز در دو حکم جاری می شود که بر این اساس، یکی از آن دو حکمی که بر مکلف واجب شده و نمی تواند هر دو را امثال کند اخذ می شود و حکم دیگر ترک می شود. این نوع را «مرجیح حکم» می نامند. قسم اول را «مرجیح باب تعارض» و «مرجیح باب ظواهر» و قسم سوم را «مرجیح باب تراحم» می نامند. به عنوان «تراحم» و «تعارض» رجوع شود.

مَرّه و تکرار

آیا صیغه امر و نهی بر مرّه (یک بار) و تکرار نیز دلالت می کند یا خیر؟ به عنوان (امر)

ص: ۴۳۶

۱- (۱). کفایه الاصول: ۵۱/۳.

۲- (۲). ال عمران/ ۹۷.

۳- (۳). مصباح الاصول: ۴۶/۲.

۴- (۴). اصول الفقه مظفر: ۲/۲۱۷؛ اصطلاحات الاصول: ۲۳۸.

رجوع شود. دیدگاه های گوناگونی در این خصوص وجود دارد. عده ای معتقدند که امر و نهی، فقط بر نسبت طلبی دلالت می کنند. عده دیگری طرفدار قول به دلالت امر و نهی بر تکرار هستند. گروه سوم توقف کرده و هیچ یک از دو قول را اختیار ننموده اند.

مسئله اصولی

(۱)

قاعده یا مسئله ای که برای تشخیص احکام شرعی و وظایف عملی کلی آماده شده و اختصاص به باب یا موضوع خاصی نداشته باشد و متن آن نیز حکم شرعی نباشد را «مسئله اصولی» گویند.

چه فرقی هست بین «مسئله اصولی»، «مسئله فقهی» و «قاعده فقهی»؟ به عنوان «قاعده» رجوع شود.

مسئله فقهی

(۲)

«مسئله فقهی» در بردارنده بحث از حکم موضوعات خاص تکلیفی یا وضعی است. به عنوان «قاعده» رجوع شود.

مستحب

«مستحب»، یکی از احکام پنج گانه تکلیفی (واجب، مستحب، حرام، مکروه، مباح) است و در لغت از «استحباب» به معنای دوست داشتن و نیکو شمردن است. استحباب را «فرض»، «سنت»، «ندب» و «نفل» نیز می نامند. مستحب در اصطلاح شرعی عبارت است از تحریک غیر الزامی شارع به انجام دادن یا ترک کردن عمل از سوی مکلف. به عنوان «حکم» رجوع شود.

مستقلات عقلیه

منابع استنباط حکم شرعی عبارتند از: کتاب، سنت، اجماع و عقل. دلیل عقلی که موجب اثبات حکم شرعی می شود بر دو قسم است: ۱. استلزامات عقلی یا غیر

ص: ۴۳۷

۱- (۱). القواعد الفقهیه: ۲۲/۱.

۲- (۲). المحصول سبحانی: ۴۱/۱.

مستقلات عقلی. به عنوان «استلزامات عقلی» رجوع شود. ۲. مستقلات عقلی. هر گاه دو مقدمه تشکیل دهنده قیاس (به اصطلاح منطقی آن) عقلی باشند، دلیل شکل گرفته از این دو مقدمه عقلی را «مستقل عقلی» می نامند. (۱) مثال: عدالت از نظر عقل نیکو است. هر چه از نظر عقل نیکو باشد، از نظر شرع نیز نیکو است. پس عدالت از نظر شرع نیکو است. به عنوان «حسن و قبح عقلی»، «عقل» و «قاعده ملازمه» رجوع شود.

مسقطات تکلیف

(۲)

سقوط تکلیف به یکی از دو معنی است. ۱. سقوط اصل تکلیف بعد از ثبوت آن. سقوط این مرحله از تکلیف فقط از طریق نسخ خواهد بود. ۲. سقوط فاعلیت و محرکیت تکلیف. سقوط تکلیف در مرحله فعلیت به سه صورت ممکن است: اول: استیفای ملاک تکلیف به وسیله اتیان متعلق تکلیف یا اتیان چیزی که معادل متعلق تکلیف باشد مثل این که ثابت شود اطعام می تواند جایگزین آزاد کردن بنده باشد و مکلف اطعام نماید. دوم: مسقط دوم، انتفاء موضوع تکلیف است. مثلاً فرض کنیم موضوع وجوب نماز صبح، مابین الطلوعین است. با سپری شدن این محدوده زمانی و خواب ماندن مکلف، وجوب از مرحله فعلیت ساقط می شود. البته امر به قضای این نماز تکلیف جدیدی است. سوم: معصیت. یعنی مکلف عمداً امر به نماز صبح مابین الطلوعین را امتثال نکند تا این زمان سپری شود. در این صورت بعد از طلوع خورشید، آن امر به وجوب نماز صبح در زمان مابین الطلوعین ساقط می شود.

مسلمات

«مسلمات» قضایایی هستند که خود انسان و طرف مقابل او هر دو، صدق آنها را قبول کرده اند؛ خواه در واقع نیز صادق باشند؛ خواه کاذب باشند و یا در واقع، مشکوک باشند. اگر مسلمات از قضایایی باشند که در علم خاصی صدق و درستی آنها مورد قبول اهل آن علم قرار گرفته باشد، آن قضایا را «اصول موضوعه» آن علم می نامند. این اصول موضوعه، همان مبادی آن علم هستند که دلایل مطرح در آن علم، مبتنی بر آن

ص: ۴۳۸

۱- (۱). اصول الفقه مظفر: ۱/۱۸۸.

۲- (۲). المعجم الاصولی: ۲/۴۶۹.

اصول موضوعه است؛ هر چند این اصول موضوعه، در علم دیگری مورد بحث و اثبات قرار گرفته باشند. ولی اگر تسلیم و قبول این قضایا از سوی دانش آموز باشد و او صرفاً از باب شرایط خاص حاکم بین معلّم و شاگرد این قضایا را پذیرفته باشد در حالی که واقعاً قبول ندارد، یا نسبت به درستی آنها شک دارد، قضایا را «مصادرات» گویند. (۱)

مشترک

آیا اصولاً در لغت عربی و سایر لغت‌ها اشتراک واقع شده است یا خیر؟ آیا مشترک اقسام مختلفی دارد؟ چه نیازی سبب پیدایش مشترک شده است؟ به عنوان «اشتراک» رجوع شود.

مشهور

«مشهور» عبارت است از آن چه که شهرت پیدا کند. به عنوان «شهرت» رجوع شود. برخی از علمای اهل سنت، «خبر مشهور» را عبارت از آن خبری می‌دانند که در اصل (قرن اول هجری قمری) واحد بوده و سپس در قرن دوم هجری قمری انتشار یافته و شهرت پیدا کرده است و گروه زیادی که امکان ندارد نسبت به کذب هماهنگی کرده باشند، آن را روایت کرده اند و نسبت به بعد از قرن اول، مانند خبر متواتر است. برخی نیز گفته اند: مشهور، آن خبری است که مورد قبول علما واقع شده است. برخی نیز گفته اند: مشهور، آن خبری است که راه‌ها و سندهای آن محصور در بیش از دو راه و سند باشد ولی به حد تواتر نرسد. چنین خبری را «مستفیض» نیز گفته اند. سیوطی گفته: «قرائت مشهور»، قرائتی است که سند آن صحیح باشد، به حد تواتر نرسد، موافق قواعد زبان عربی باشد، از دیدگاه قرائت غلط به شمار نیاید و نادر نباشد. (۲) برخی دیگر گفته اند: مشهور، آن خبری است که تنها نزد اهل حدیث شهرت داشته باشد یا این که: مشهور، خبری است که نزد محدّثین و غیر محدّثین شهرت داشته باشد، مانند حدیث «انما الاعمال بالنیات» که نزد محدّثین، مفسّرین، فقها و عرفا شهرت دارد. ولی اگر حدیثی نزد غیر اهل فن حدیث شهرت داشته باشد در حالی که اصلی ندارد، این داخل در قسم حدیث ضعیف می‌شود. (۳)

ص: ۴۳۹

۱- (۱). المنطق: ۳۳۹.

۲- (۲). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱۵۵۱/۲.

۳- (۳). اصول الحدیث و احکامه: ۶۳.

«مشهورات»، از اصطلاحات کاربردی در علم منطق است و مقصود از آن، قضایایی است که بین مردم شهرت پیدا کرده و تصدیق آن بین تمام یا بیشتر عقلا یا گروه خاصی از مردم رواج پیدا کرده است، مانند نیکو بودن عدل و زشت بودن ظلم. این قبیل قضایا، واقعیتی جز مطابقت آرای عقلا - ندارند. مشهورات اقسام مختلفی دارد از جمله: ۱. واجبات مقبول. ۲. تأدیبات مصلحتی. ۳. خلقیات. ۴. انفعالیات، ۵. عادیات. ۶. استقرائیات. (۱) توضیح هر کدام را در قسمت «صناعات خمس» علم منطق پیگیری نماید.

مصالح مرسله

(۲)

قبل از تعریف «مصالح مرسله» و بیان اعتبار و عدم اعتبار آن ذکر چند نکته لازم است:

۱. تعریف مصلحت و مفسده: غزالی در تعریف مصلحت و مفسده می گوید: «مصلحت» در اصطلاح عبارت است از محافظت و مراقبت از مقاصد شرع و مقصود شرع از آفرینش عبارت است از: حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال مردم. پس هر آن چه که متضمن حفظ این پنج اصل باشد، مصلحت است و هر آن چه که متضمن پایمال شدن این پنج اصل باشد، مفسده است و دفع آن مصلحت. (۳)

۲. اقسام مصلحت: غزالی می گوید: مصلحت در اعتبار شرعی سه قسم است: الف: مصالحی که شرع آنها را معتبر دانسته است. ب: مصالحی که از دیدگاه شرع باطل هستند. ج: مصالحی که نه اعتبار شرعی آنها ثابت است و نه عدم اعتبار شرعی آنها. این قسم سوم از مصلحت است که محل بحث است.

۳. تقسیم احکام مترتب بر مصلحت: غزالی، احکام مترتب بر مصلحت را سه قسم می داند: (۴) الف: ضروریات: مصلحت های ضروری آن مصلحت هایی هستند که هدف آنها

ص: ۴۴۰

۱- (۱). المنطق: ۳۲۷.

۲- (۲). الاصول العامة: ۳۸۱؛ المحصول رازی: ۵۷۸/۲؛ الاحکام آمدی: ۳۹۴/۲؛ دایره المعارف الاسلامیه الشیعیه: ۱۰۲/۱؛ الموافقات: ۱، جزء ۷/۲؛ المستصفی: ۲۵۷/۱؛ ارشاد الفحول: ۲۴۱.۲۱۴؛ کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱۵۵۹/۲؛ اصول الفقه خضری بک: ۳۱۰.

۳- (۳). المستصفی: ۲۵۸/۱.

۴- (۴). المستصفی: ۲۵۸.

حفظ پنج هدف اساسی دین (دین، جان، عقل، نسل، مال) باشد. ب: نیازمندی ها: این قسم از مصالح در مرتبه مصالح ضروری نیستند، بلکه برای رفع حاجت مردم و جامعه هستند. مانند احکام خرید و فروش و اجاره و... ج: مصالح تحسینی: این قسم از مصالح نه برای مردم و جامعه ضروری هستند و نه در زمره نیازمندی ها، بلکه برای بهتر شدن امور فردی و اجتماعی مردم مورد استفاده قرار می گیرند. مانند منع از خوردن حشرات و ممنوعیت استفاده از چیزهای نجس در جایی که پاکی و پاکیزگی در آن شرط است. هرگاه بین این مصالح تعارض پدید آید، مصالح ضروری بر دو قسم بعدی و مصالح واقع در مرتبه نیازمندی ها بر مصالح تحسینی مقدم خواهند بود.

۴. معنی ارسال: در معنای «ارسال» اختلاف است. برخی از علمای اهل سنت، «ارسال» را به معنای عدم اعتماد بر هر گونه دلیل شرعی می دانند و برخی دیگر معتقدند که ارسال، به معنای عدم اعتماد بر یک دلیل شرعی خاص است. (۱) به عبارت دیگر: گروهی معتقدند که مصلحت مرسل آن مصلحتی است که فاقد نظر مثبت یا منفی شرع باشد و حق اکتشاف بر عهده عقل باشد، و گروهی دیگر معتقدند که مصلحت مرسل، مصلحتی است که هر چند متکی بر یک دلیل خاص شرعی نیست، ولی متکی بر اصول اساسی و کلی شرع و منطبق بر مبانی مسلم و پذیرفته شده شرع است.

-تعریف مصلحت مرسله: تعریف «مصالح مرسله» نیز به تبع تعریف مفردات این عنوان مورد اختلاف است. دو تعریف کلی می توان ارائه کرد: الف: «مصالح مرسله»، یعنی مصلحت هایی که مستند به هیچ اصل کلی یا جزئی نبوده و ملاک تشخیص آن، تنها رأی و نظر مجتهد باشد. ب: «مصالح مرسله»، مصلحت هایی که مستند به هیچ اصل کلی یا جزئی معین و مشخص نباشند، ولی مجتهد با استفاده از اصول کلی و جزئی مسلم و متعدد معتبر شرعی، آن مصالح را تشخیص دهد.

- آیا مصالح مرسله حجت اند؟ شوکانی می گوید: (۲) در حجیت و عدم حجیت مصالح مرسله چند قول است: ۱. مشهور علمای اهل سنت معتقدند که مصالح مرسله حجت نیستند. ۲. مالک و احمد بن حنبل و گروهی از طرفداران ایشان معتقدند که مصالح

ص: ۴۴۱

۱- (۱). ارشاد الفحول: ۲۴۲؛ الاصول العامه: ۳۸۱.

۲- (۲). ارشاد الفحول: ۲۴۲.

مرسله مطلقاً حجت اند. ۳. شافعی معتقد است که اگر مصلحت مرسله با یک اصل کلی یا جزئی از اصول شرعی سازگار باشد، معتبر است و الا - معتبر نیست. ۴. اگر مصلحت مرسله مصلحتی باشد با سه ویژگی: الف: ضروری باشد. ب: قطعی باشد. ج: کلی باشد؛ معتبر است. این قول را غزالی اختیار کرده است.

- دلیل حجیت مصالح مرسله: (۱) دلیل عقل: به دو بیان، عقل مصالح مرسله را معتبر می داند: الف: احکام شرع، متضمن مصلحت بندگان می باشند (احکام تابع مصالح و مفاسد هستند). عقل می تواند حسن و قبح و مصلحت و مفسده احکام و افعال را درک کند. پس هرگاه در مورد چیزی حکمی از شرع وارد نشده بود، عقل می تواند مصلحت یا مفسده آن را تشخیص دهد و هرگاه مجتهد با استفاده از عقل خود، به مصلحت یا مفسده ای رسید، این تشخیص از نظر شرعی نیز معتبر است. بر همین اساس «استصلاح» را تنها در اموری جاری می دانند که عقل می تواند معانی احکام آن را درک کند مانند معاملات. ب: شکی نیست که دین مبین اسلام آخرین دین آسمانی، برای تمام مردم، در تمام زمان ها و مکان ها و کامل ترین دین است. از طرفی، با گذشت زمان، حوادث و رویدادهای جدیدی پدیدار می گردد که مردم نظر اسلام را پیرامون این حوادث و رویدادها می خواهند. اگر باب استصلاح بسته باشد و دست مجتهد برای استفاده از مصالح مرسله باز نباشد، سبب می شود که مجتهد نتواند جوابی مناسب برای نیازهای جدید مردم در زمینه های مختلف ارائه کند و این یعنی در بن بست قرار گرفتن دین و به دنبال آن، عدم توانایی دین در تأمین مصالح مردم در امر معاد و معاش. ۲. روایات: مفاد احادیثی مانند «لا ضرر ولا ضرار» به صورت عام موجب تخصیص سایر ادله شرعی متضمن ضرر شده و تحصیل مصلحت را به دنبال خواهد داشت. به عبارت دیگر: مقتضای فرمایش رسول گرامی صلی الله علیه و آله در نفی ضرر و ضرار در اسلام این است که اثبات مصالح و نفی مفاسد باید رعایت شود زیرا ضرر، همان مفسده است و نفی مفسده، مستلزم اثبات نفع که همان مصلحت است می باشد. ۳. سیره صحابه: ملاحظه می شود که بعد از رحلت رسول گرامی صلی الله علیه و آله، اصحاب آن حضرت در حوادثی که پیش می آمد، حکمی را که به نظرشان می آمد مصلحت در اجرای آن است، جاری می کردند. مثل حکم

ص: ۴۴۲

عمر در اجرای سه طلاق در یک جلسه و دستور ابوبکر به جمع آوری قرآن در یک مجموعه و جنگ وی با کسانی که از پرداخت زکات خودداری می کردند و یا اجرا نشدن حکم قصاص در مورد خالد بن ولید و...

-جواب ادله حجیت مصالح مرسله: اولاً: قسمت اول دلیل عقل، اعتراف است به توانایی عقل در ادراک حسن و قبح. ثانیاً: شکی نیست که اگر در جایی عقل به طور قطع به حسن و قبح و مصلحت و مفسده ای دست یافت، متابعت آن لازم است زیرا حجیت قطع ذاتی است. اما بحث در تحقق چنین قطعی است. ثالثاً: در مورد پدیدار شدن حوادث و رویدادهای جدید، باید توجه داشت که آن چه تغییر می کند، مصداق است و مفاهیم کلی احکام شرعی نیاز انسان را در امور مختلف بر طرف می کنند. مهم این است که مجتهد با تکیه بر اصول و مفاهیم کلی شرعی بتواند با استفاده از توانایی علمی و ذوق فقهی خود حکم مصادیق جدید را به دست آورد. رابعاً: آن چه در حدیث «لا ضرر» گفته شد، مبتنی بر این است که حدیث، مخصص ادله اولیه شرعی باشد و حال آن که این حدیث، حاکم و ناظر بر ادله اولیه است و گویا شارع مقدس فرموده است: هر حکمی که تشریح شده است، هر گاه ضرری بود مرفوع است. به عبارت دیگر: حدیث «لا ضرر» تنها باعث رفع احکام ضرری از موضوعاتشان می شود و رفع احکام ضرری، مستلزم اثبات احکام دیگر (تحصیل منفعت و مصلحت) نمی شود. و خامساً: عمل صحابه رسول خدا صلی الله علیه و آله حجت نیست، زیرا ایشان معصوم نبوده اند؛ علاوه بر این که دلیل عمل آنها بیان نشده است و چون سیره در زمره ادله لئی می باشد و دلیل لئی نیز لسان ندارد، نمی توان آن را به سایر موارد سرایت داد.

عقیده شیعه: همان گونه که روشن شد، دو دیدگاه در مصالح مرسله وجود داشت که یکی مصالح مرسله را متکی به اصول کلی یا جزئی متعدّد ولی غیر معین شرعی می دانست و دیگری، آن را فاقد تکیه بر هر گونه اصل کلی یا جزئی شرعی معرفی می نمود. بر این اساس باید گفت: اگر مصالح مرسله را متکی بر اصول غیر معین شرعی بدانیم، مصلحت مرسله ملحق به سنت خواهد بود و اجتهاد مجتهد در آن، از قبیل «تحقیق مناط» خواهد بود. (به عنوان «تحقیق مناط» رجوع شود). که اعتبار آن در این معنا تابع شرایط خاص خود می باشد. اما اگر مصالح مرسله را غیر مستند به هر گونه اصل کلی یا جزئی شرعی بدانیم و ادراک آن را وظیفه عقل بدانیم، اعتبار و عدم اعتبار آن تابع کیفیت

ادراک عقل خواهد بود. اگر ادراک مصلحت و مفسده توسط عقل یک ادراک قطعی و کامل باشد، بدون شک معتبر است، زیرا حجیت قطع ذاتی است. اما اگر ادراک عقل کامل نباشد و تنها متکی بر ادراک وجود مصلحت و احتمال وجود مانع از تشریح باشد، یا تنها وجود مصلحت از یک یا چند جهت خاص و در شرایط خاص باشد به گونه ای که نتوان به آن ادراک کامل اطلاق کرد، حجیت و اعتبار چنین ادراکی نیاز به دلیل خاص معتبر دارد و ما چنین دلیلی نداریم. به هر حال، چه در لحاظ اول و چه در لحاظ دوم، مصالح مرسله دلیل مستقلی در عرض سنت یا دلیل عقل نیست. (۱)

مصلحت

«مصلحت» در لغت یعنی فایده، سود، بهره و نفع. جمع آن «مصالح» است. احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد است. وقتی گفته می شود: فعلی دارای مصلحت است، یعنی بر انجام دادن این فعل، فایده، سود، یا بهره ای دنیایی یا آخرتی؛ فردی یا اجتماعی مترتب است. غزالی در تعریف مصلحت می گوید: «مصلحت» عبارت است از جلب منفعت یا دفع ضرر، ولی مقصود ما از مصلحت در احکام شرعی این نیست زیرا جلب منفعت و دفع ضرر از مقاصد خلق است و صلاح خلق در تحصیل مقاصد ایشان است، بلکه مقصود از مصلحت، محافظت بر مقصود شرع است و مقصود شرع از خلق، پنج چیز است: حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال مردم؛ پس هر چه که متضمن این پنج اصل باشد، مصلحت است، و هر چه باعث از دست رفتن این پنج اصل شود، مفسده و دفع آن مصلحت است. (۲) برخی نیز در تعریف مصلحت گفته اند: مصلحت عبارت است از آن سببی که موجب رسیدن به مقصود شرع در عبادات و عادت ها می شود. مقصود از عبادت، آن اموری است که شارع اراده کرده است از باب رعایت حق خودش، و مقصود از عادت ها، آن اموری است که شارع به جهت نفع بندگان و نظم زندگی ایشان در ابعاد مختلف اراده کرده است. (۳) به عنوان «مصالح مرسله» رجوع شود.

ص: ۴۴۴

۱- (۱). الاصول العاقله: ۴۰۲.

۲- (۲). المستصفی: ۲۵۸/۱.

۳- (۳). الاصول العاقله: ۳۸۱. نقل از رساله الطوفی: ۹۳.

اکثر علمای اصولی معتقدند که امارات از باب طریقت حجت هستند زیرا قول به اعتبار امارات از باب سببیت، مستلزم تصویب است و تصویب نیز به عقیده علمای شیعه باطل است. به عنوان «تخطئه و تصویب» رجوع شود. آیا امارت فقط در صورتی معتبرند که تمکن از علم ممکن نباشد یا با تمکن از علم هم مکلف می تواند بر اساس مفاد امارات عمل نماید؟ به عنوان «اماره» رجوع شود. بر اساس قول به اعتبار امارات از باب طریقت و جواز اعتماد و عمل بر اساس امارات حتی در صورت تمکن از علم، در صورتی که مثلاً اول وقت ظهر روز جمعه، برای مکلفی که نمی داند نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه، اماره ای پیدا شد که نماز جمعه واجب است؛ مکلف نیز بر اساس آن اماره نماز جمعه را اقامه کرد. بعد از گذشتن وقت نافله ظهر و وقت فضیلت نماز ظهر، یا بعد از غروب آفتاب فهمید که نماز جمعه واجب نبوده بلکه در واقع، نماز ظهر بر او واجب بوده است. شکی نیست که فضیلت نافله یا فضیلت اول وقت از این مکلف فوت شده است. اما شارع به مکلف گفته بود که می توانی به اماره اعتماد کنی و بر اساس آن عمل نمایی. پس شارع باید برای جبران این مصلحت فوت شده چاره ای اندیشیده باشد. سؤال این است: چه چیزی این مصلحت فوت شده را جبران می کند؟ وجوه مختلفی در پاسخ این سؤال بیان شده است. به عنوان «اماره» رجوع شود. پاسخ مرحوم شیخ انصاری رحمه الله به این سؤال که با جواب طرفداران قول به سببیت یا طریقت امارات متفاوت است، به «مصلحت سلوکیه» شهرت دارد. بر اساس نظریه ایشان، همین اندازه که مکلف بر طبق اماره معتبر شرعی عمل کرده و به عبارت دیگر: این سلوک مکلف در عمل بر اساس اماره و متابعت از چیزی که شارع آن را معتبر کرده است، دارای مصلحتی است که موجب جبران آن مصلحت فوت شده می گردد، بدون این که تغییری در واقع امر ایجاد شود. یعنی: واقع که وجوب نماز ظهر بود، به حال خود باقی است. ولی تسلیم مکلف در مقابل اماره و عمل بر اساس اماره، دارای مصلحت است و این مصلحت، موجب جبران مصلحتی می شود که به علت اعتماد مکلف بر این اماره از او فوت شده است.

ص: ۴۴۵

«مصوبه» کسانی را گویند که معتقدند مجتهد در تلاش خود برای دست یابی به احکام شرعی فرعی باید راه های معتبر شرعی را بییماید و هر آن چه را از این طریق بدان دست یافت، همان وظیفه فعلی مکلف است و باید بر اساس آن عمل نماید. به عنوان «تخطئه و تصویب» رجوع شود.

مضیق

«واجب مضیق» از اقسام واجب موقت است. به عنوان «واجب موقت» رجوع شود.

مطلق

«مطلق» در لغت به معنای «رها» است و در اصطلاح فلسفی بر دو معنی گفته می شود: ۱. طبیعت مطلق، یعنی طبیعت رها از هر قیدی. ۲. مطلق طبیعت، یعنی طبیعت به اعتبار طبیعت بودنش، بدون لحاظ قید اطلاق. در اصطلاح اصولیین، «مطلق» عبارت است از لفظی که صرفاً متعرض ذات بوده و توجه به صفات در آن قید نشده باشد، نه از لحاظ اثبات صفات برای ذات و نه از لحاظ نفی صفات از ذات. به عبارت دیگر: مطلق، آن لفظی است که توجه به اثبات یا نفی صفات برای ذات ندارد بلکه فقط متعرض ذات باشد و در مقابل «مقید» قرار دارد که عبارت است از لفظی که با قید صفت زایدی بر مدلول مطلق دلالت می کند. هرگاه ما لفظ انسان را استعمال کنیم و مقصود از آن، حقیقت انسان باشد نه فرد انسان، لفظ «انسان» مطلق خواهد بود. به عنوان «اطلاق و تقیید» رجوع شود. گاهی نیز لفظ «مطلق» صفت مجتهد قرار می گیرد که مقصود از مجتهد مطلق، کسی است که توانایی او در استنباط احکام شرعی فرعی، اختصاص به یک یا چند باب از ابواب فقه ندارد و در مقابل «مجتهد متجزی» قرار دارد. به عنوان «اجتهاد» رجوع شد.

-چه فرقی هست بین «مطلق»، «نکره»، «معرفه»، «عام» و «الفاظ اعداد»؟ گفته اند: لفظ دال بر ماهیت، بدن تعرض به هر قیدی را «مطلق»، و لفظ دال بر ماهیت با تعرض به تعداد معین را «الفاظ اعداد»، و همان لفظ را در صورتی که

متعزّض تعداد غیر معین باشد «عام»، و اگر متعزّض واحد غیر معین باشد «نکره» و اگر متعزّض واحد معین باشد، «معرفه» گویند.

(۱)

مظنونات

«مظنونات» از ریشه (ظن) گرفته شده. «ظن» در لغت عبارت است از گمان، خیال و پندار. مرحوم مظفر رحمه الله می گویند: مفهوم لغوی ظن، بر اساس جست و جوی موارد استعمال آن عبارت است از اعتقاد در غایب به حدس یا تخمین، بدون مشاهده دلیل یا برهان؛ خواه این ظن، اعتقادی جازم و مطابق با واقع ولی بدون استناد به علّت آن باشد، مانند اعتقاد تقلیدی؛ خواه اعتقاد جازم غیر مطابق با واقع باشد که جهل مرکّب است؛ و خواه اعتقاد غیر جازم باشد به این معنا که تنها یکی از دو طرف قضیه را اثباتاً یا نفیاً ترجیح بدهد و احتمال هم بدهد که طرف دیگر درست باشد. (۲) به عنوان «ظن» رجوع شود.

معقولات اولیه

«معقولات اولی»، مفاهیمی ذهنی هستند که مابۀ ازای خارجی دارند و به واسطه حواس ظاهری یا باطنی در ذهن حاضر و وجود پیدا می کنند. مانند مفهوم انسان که از مشاهده زید، عمرو، بکر، خالد و... با القای خصوصیات شخصی در ذهن حاصل می شود و مفهوم حبّ، بغض و... که هر دو قسم دارای منشاء خارجی هستند.

معقولات ثانویه

مفاهیمی کلی هستند که ظرف وجود و تحقق آنها ذهن است و مابۀ ازای خارجی ندارند. «معقولات ثانوی» دو قسم اند: ۱. منطقی. معقولات ثانوی منطقی عبارتند از مفاهیم منطقی مانند کلیت، جزئیت، نوع، جنس و... ۲. فلسفی. معقولات ثانوی فلسفی که عبارتند از مفاهیم کلی فلسفی مانند علّت و معلول، امکان، امتناع و...

ص: ۴۴۷

۱- (۱). کشف اصطلاحات الفنون و العوم: ۱۵۶۸/۲.

۲- (۲). المنطق: ۳۲۶.

معلق

هر موضوع یا محمولی، از دو حال خارج نیست: یا منجز است، یا معلق. مثلاً یکی از اقسام واجب «واجب معلق» است. به عنوان «واجب معلق» و «واجب منجز» رجوع شود.

مفاهیم اعتباری

به عنوان «اعتباری و انتزاعی» رجوع شود.

مفاهیم انتزاعی

به عنوان «اعتباری و انتزاعی» رجوع شود.

مفاهیم حقیقی

به عنوان «اعتباری و انتزاعی» رجوع شود.

مفهوم

اشاره

(۱)

«مفهوم» به اعتبار اصطلاح مقابل آن، معانی مختلفی دارد. گاهی «مفهوم» مقابل «مصدق» قرار دارد که کاربرد منطقی آن است. در این صورت مفهوم، عبارت است از آن چیزی که در عقل یا نزد عقل حاصل می شود؛ خواه حصول آن بالفعل باشد یا بالقوه؛ خواه بالذات باشد مانند کلی، و خواه بالواسطه باشد مانند جزئی. در این اصطلاح، مفهوم با «معنی» متحد است. وجه اختلاف این دو در اعتبار قصد و حصول است. هرگاه آن صورت در قالب لفظ قصد شود، به آن «معنی» می گویند، و هرگاه به اعتبار حصول در عقل یا نزد عقل ملاحظه گردد، آن را «مفهوم» گویند. گاهی نیز «مفهوم» مقابل «منطوق» است. در اصطلاح اصولیین، «منطوق» عبارت از آن معنایی است که لفظ بر آن دلالت می کند، به عبارت دیگر: منطوق، یعنی آن مدلولی که مستقیماً از لفظ فهمیده می شود و بر دو قسم است: ۱. صریح. دلالت های مطابقی و تضمینی را «منطوق صریح» گویند. ۲. غیر صریح. دلالت های «اقتضاء»،

ص: ۴۴۸

۱- (۱) الوافیة: ۲۲۹؛ الکفایة: ۳۰۰/۱؛ اصول الفقه: ۱۰۱/۱؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۱۰۶/۱؛ نهایة الاصول: ۲۹۰؛ اجود التقریرات: ۲۴۳/۲؛ کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱۶۱۷/۲؛ الاحکام آمدی: ۶۳/۲؛ اصول فقه خضری بک: ۱۲۲؛ المعالم: ۱۴۶؛ المحصول سبحانی: ۳۳۹/۲.

«تنبه» و «اشاره» را «منطوق غیر صریح» گویند. در این اعتبار، «مفهوم»، آن معنایی است که مستقیماً از لفظ فهمیده نمی شود و به عبارت دیگر: آن معنایی است که لفظ به صورت مستقیم بر آن دلالت نمی کند بلکه مقتضای کلام و از احوال کلام است. (۱) گاهی نیز «مفهوم» مساوی با «مدلول» است. در این لحاظ، مفهوم عبارت است از آن معنایی که لفظ بر آن دلالت می کند و از لفظ فهمیده می شود. (۲) از نظر برخی اصولیین، «منطوق» و «مفهوم» مرادف با «دلالت مطابقی» و «دلالت التزامی» در علم منطق هستند.

- اقسام مفهوم: ۱. مفهوم موافق: معنای غیر مذکوری است که از نظر نفی و اثبات، موافق معنای مذکور باشد. خداوند می فرماید: **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ**؛ (۳) به پدر و مادر اف مگو. منطوق آیه شریفه حرمت اف گفتن به پدر و مادر است. از این آیه استفاده می شود که وقتی اف گفتن به پدر و مادر حرام باشد، کتک زدن ایشان به طریق اولی حرام خواهد بود. حرمت کتک زدن پدر و مادر، مفهوم آیه شریفه است که موافق با منطوق آن است.

۲. مفهوم مخالف: مفهومی است که حکم در آن از نظر نفی و اثبات، مخالف حکم موجود در منطوق باشد. مثلاً در جمله «اگر حسن آمد او را احترام کن»، لزوم احترام حسن در صورتی که بیاید، منطوق جمله است و مفهوم آن چنین است: اگر حسن نیامد او را احترام نکن. مفهوم مخالف اقسامی دارد: ۱. مفهوم استثناء. ۲. مفهوم شرط. ۳. مفهوم وصف. ۴. مفهوم غایت. ۵. مفهوم حصر. ۶. مفهوم عدد. ۷. مفهوم لقب. توضیح هر کدام را در عنوان خود بیابید.

- آیا مفهوم حجّت است؟ مقصود از حجیت مفاهیم چیست؟ مگر نه این است که اصولیین، ظهور را حجّت می دانند؟ پس چگونه در حالی که مفاهیم از جمله ظواهر هستند، در حجیت آنها اختلاف است؟ شاید بحث در مفاهیم صغروی باشد، یعنی بحث این باشد که: آیا اصولاً شرط، وصف، غایت و... مفهوم دارند یا خیر؟ مسلماً اگر این عناوین دارای مفهوم باشند، مفهوم آنها حجّت خواهد بود زیرا «ظاهر» حجّت است و مفهوم نیز در زمره ظواهر است. مرحوم مظفر رحمه الله می گوید: نزاع در مبحث مفاهیم در حقیقت، نزاع در اصل

ص: ۴۴۹

۱- (۱). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱۶۱۷/۲.

۲- (۲). اصول الفقه: ۱۰۱/۱.

۳- (۳). الاسراء: ۲۳.

ظهور جمله در مفهوم است نه در حجیت مفهوم. (۱) مثلاً- نزاع در مفهوم شرط این است که آیا جمله شرطیه با قطع نظر از هرگونه قرینه خاصی، دلالت می کند بر انتفای حکم نزد انتفای شرط و آیا جمله شرطیه ظهور در چنین معنایی دارد یا خیر؟ و الّا بعد از فرض دلالت جمله شرطیه بر مفهوم، بحثی در حجیت این ظهور نخواهد بود. همان گونه که بحثی نیست که گاهی وجود قرینه خاصی سبب می شود برخی از این جملات دارای مفهوم باشند. (۲) پیرامون حجیت و عدم حجیت مفاهیم و یا ثبوت و عدم ثبوت مفهوم در شرط، وصف، غایت، حصر، و...، عبارت ها در کتب اصولی متفاوت و مختلف است. برخی به صورت مطلق گفته اند که مفهوم شرط، وصف، غایت و عدد معتبر و حجّت است و برخی دیگر از علما هیچ یک از مفاهیم را معتبر نمی دانند. (۳) برخی دیگر گفته اند: مفهوم مخالف حجّت است؛ (۴) و اقوال دیگر با صرف نظر از خصوصیات و شرایط تک تک مفاهیم، ضابطه کلی در تحقق مفهوم برای عناوین مورد اشاره چنین است: اگر از شرط یا حصر یا لقب و... علیت تامّه منحصره از آن چه در جمله ذکر شده استفاده شد، و چنین علیت تامّه منحصره ای حاصل شد، مفهوم تحقق می یابد. اما اگر وصف یا شرط یا غایت ذکر شده، علت برای موضوع مذکور در کلام نبود، یا علت تامّه نبود و یا علت تامّه هم بود ولی علیت منحصر در این علت نبود، هیچ کدام از این عناوین مفهوم نخواهند داشت. (۵) این مطلب را باید از عرف و محاورات عرفی به دست آورد. (۶) شاید با توجه به این ضابطه کلی بتوان گفت: قائلین به ثبوت یا حجیت مفاهیم در یک یا همه عناوین، تحقق علیت تامّه منحصره را استفاده کرده و مخالفین ایشان، منکر تحقق آن هستند. یا این که قائلین به وجود و اعتبار مفهوم، احیاناً مواردی را ملاحظه کرده اند که قرینه خاصی بر مفهوم وجود داشته است و

ص: ۴۵۰

۱- (۱). برخی از اصولیین با این مبنا مخالفت کرده و معتقدند که اولاً: مقوله مفاهیم از مقولات مبتنی بر مبنای عقلا است و ارتباطی به دلالت لفظی ندارد. ثانیاً: نزاع در مفاهیم، نزاع کبروی است نه صغروی. یعنی بحث در حجیت این بنای عقلا است. به عبارت دیگر: عقلا- از برخی جملات مفهوم را استفاده می کنند. بحث در این است که آیا این بنای عقلا- حجّت است یا خیر؟ نهاییه الاصول: ۲۹۴.

۲- (۲). اصول الفقه: ۱۰۳/۱.

۳- (۳). اصول الفقه خضری بک: ۱۲۳.

۴- (۴). المعالم: ۱۴۶.

۵- (۵). تهذیب الاصول سبزواری: ۱۰۸/۱؛ اصول الفقه: ۱۰۵/۱.

۶- (۶). تهذیب الاصول سبزواری: ۱۰۸/۱.

سپس بدون لحاظ آن قرینه، به طور کلی قائل به ثبوت و اعتبار مفهوم شده اند و در مقابل، منکرین مفهوم احیاناً مواردی را که قرینه خاص بر عدم مفهوم وجود داشته ملاحظه کرده و در یک حکم کلی گفته اند که این عناوین مفهوم ندارند و یا مفهوم معتبر نیست.

مفهوم استثناء

به عنوان «مفهوم حصر» رجوع شود.

مفهوم حصر

«حصر» دو معنی دارد: ۱. آن چه در علم معانی به عنوان «قصر» مطرح است. مانند قصر صفت بر موصوف و قصر موصوف بر صفت. در جمله «لافتی الّما علی»، قصر صفت بر موصوف است و در جمله «وَ مَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ»؛ (۱) قصر موصوف است بر صفت. ۲. معنایی که هم شامل قصر شود و هم شامل استثناء. مانند «فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا»؛ (۲) پس همه از آن آب نوشیدند، مگر عدّه کمی. آن چه در علم اصول از جهت نفی و اثبات مفهوم مورد بحث قرار دارد، معنای دوم است. (۳) در زبان عربی یکی از معانی کلماتی مانند: «الّا»، «بل»، «انّما» و بعضی از اشکال خاص ترکیب جمله مانند تقدّم مفعول بر فعل و فاعل، معرفه کردن مسند الیه با «ال» جنس و... دلالت بر حصر است. هرگاه جمله ای با یکی از ادات حصر همراه شود، مقتضای محاورات عرفی این است که دارای مفهوم مخالف است. بنابراین، حکم مذکور در جمله اختصاص به همان موضوعی خواهد داشت که متکلم در کلام خود آن را منحصر به داشتن آن حکم کرده است. البته در توسعه و ضیق مفهوم حصر، دلیل حجیت آن و در این که آیا دلالت کلماتی مانند «الّا» بر مخالفت و مغایرت حکم موضوع بعد از آن با حکم موضوع قبل از آن از باب دلالت منطوق است یا مفهوم، اختلاف وجود دارد. آن چه فی الجمله میان اصولیین شهرت دارد، قول به مفهوم حصر و حجیت آن است. (۴)

ص: ۴۵۱

۱- (۱). آل عمران/۱۴۴.

۲- (۲). البقره/۲۴۹.

۳- (۳). اصول الفقه: ۱/۱۱۷.

۴- (۴). همان؛ تهذیب الصول سبزواری: ۱/۱۲۱؛ المحصول سبحانی: ۲/۴۲۱.

جمله شرطیه بر دو قسم است: ۱. آن جمله شرطیه ای که در مقام بیان موضوع حکم است. یعنی جزء اول (مقدم)، همان موضوع حکم است که تحقق حکم در جزء دوم (تالی)، متوقف و منوط به تحقق شرط در جزء اول است به گونه ای که نمی توان حکم را بدون آن شرط تصور کرد. یعنی شرط، محقق موضوع است. مثال: اگر دارای فرزند پسر شدی، نام او را علی بگذار. بدون شک، تحقق جزء دوم (تالی) که نام علی گذاشتن است، متوقف و منوط بر تحقق جزء اول (مقدم) است، یعنی باید دارای فرزند پسری بشود تا نام علی را بر او بگذارد. این قبیل جملات شرطی مفهوم ندارند زیرا صحیح نیست گفته شود: اگر دارای فرزند پسر نشدی، اسم او را علی بگذار. چرا که اصولاً، حکم منتفی شده است و با پسر نبودن فرزند، حکمی باقی نمی ماند تا آن را منتفی کنیم و به اصطلاح، سالبه به انتفاء موضوع است. عدم تحقق موضوع، انتفاء حکم را به دنبال دارد. ۲. آن جمله شرطیه ای که شرط، محقق موضوع نباشد. یعنی ممکن است که جزا، بدون وجود و تحقق شرط نیز تحقق یابد. مثال: اگر دوستت به تو نیکی کرد، به او نیکی کن. در این جمله ممکن است دوست نیکی نکند ولی مخاطب به او نیکی کند. به عبارت دیگر: تحقق جزا (نیکی کردن مخاطب) متوقف و منوط به تحقق شرط (نیکی کردن دوست) نیست. این قبیل جملات شرطی محل بحث هستند. آیا در این قبیل جملات، انتفاء حکم در صورت انتفاء شرط، از جمله شرطی استفاده می شود؟ مرحوم مظفر رحمه الله می گوید: دلالت جمله شرطی بر مفهوم، متوقف است بر سه شرط مترتب بر یکدیگر که ظهور جمله شرطیه در شرط اول و دوم به وضع است و در شرط سوم به اطلاق: ۱. باید جمله شرطی دلالت کند بر ارتباط و ملازمه بین مقدم (شرط) و تالی (جزا). ۲. باید جمله شرطی دلالت کند بر این که تالی (جزا) معلق بر مقدم (شرط) و مترتب بر آن و تابع، مقدم است و در نتیجه، مقدم سبب تالی باشد. ۳. باید سببیت مقدم انحصاری باشد. یعنی فقط مقدم سبب تالی باشد و سبب دیگری در کار نباشد. (۱)

اگر مولا- بگوید: سه روز از هر ماهی را روزه بگیر. آیا این جمله دارای مفهوم مخالف است؟ یعنی آیا تنها روزه گرفتن سه روز از هر ماه که منطوق جمله است مستحب است و مفهوم آن این است که روزه غیر از این سه روز مستحب نیست؟ اکثر اصولیین معتقدند که «عدد» مفهوم ندارد. پس چگونه است که اگر مولا- بگوید: نماز صبح دو رکعت است، نماز کمتر یا بیشتر از دو رکعت پذیرفته نیست؟ آیا بطلان نماز غیر از نماز دو رکعتی، از مفهوم جمله «نماز صبح دو رکعت است» استفاده نمی شود؟ در این قبیل موارد، هر چند نماز کمتر یا بیشتر از دو رکعت به عنوان نماز صبح پذیرفته نیست ولی این مطلب از مفهوم آن جمله بالا- استفاده نمی شود بلکه چون مولا- در مقام محدود کردن موضوع از جهت کمی و زیادی است و دو رکعت را به عنوان نماز صبح خواسته است، کمتر یا بیشتر خواندن نماز صبح، مخالفت با خواسته منطوق مولا- محسوب می شود و پذیرفته نیست. بنابراین، بطلان نماز غیر دو رکعتی از خصوصیات مورد است (محدود کردن نماز از ناحیه کمی و زیادی) نه از خصوصیات تحدید به عدد تا این که عدد مفهوم داشته باشد. (۱)

مفهوم غایت

(۲)

خداوند می فرماید: **ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ**. (۳)؛ سپس روزه را به پایان برسانید تا شب. در حدیث شریف وارد شده که: همه چیز برای تو حلال است تا این که علم به حرمت مورد خاصی پیدا کنی. (۴) آیا از آیه شریفه استفاده می شود که: ۱. مقداری از شب را نیز باید روزه گرفت؟ به عبارت دیگر: آیا پایان یافتن روز انتهای وجوب روزه و جواز افطار است، یا فرا رسیدن شب؟ (با توجه به این که به عقیده فقهای شیعه، بین پایان روز و وقت نماز مغرب که بیانگر فرا رسیدن شب است، مدتی فاصله است). ۲. آیا از آیه شریفه می توان استفاده

ص: ۴۵۳

۱- (۱). تهذیب الاصول سبزواری: ۱/۱۲۴؛ اصول الفقه: ۱/۱۱۹.

۲- (۲). الذریعه: ۱/۴۰۷؛ الوافیه: ۲۳۲؛ اصول الفقه: ۱/۱۱۵؛ اجود التقریرات: ۲/۲۷۹؛ الکفایه: ۱/۳۲۴؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۱/۱۲۰.

۳- (۳). البقره/۱۸۷.

۴- (۴). الوسائل: ۵۹/۱۲، حدیث ۱.

کرد که ادامه دادن روزه بعد از پایان یافتن روز یا فرا رسیدن شب صحیح نیست، یا این که اثبات و نفی هیچ کدام از این دو مطلب را نمی توان مستند به آیه شریفه نمود؟ هم چنین است در مورد حدیث شریف. در مفهوم غایت دو بحث است: ۱. آیا غایت داخل در منطوق (مغیبه) هست یا نه؟ در زبان عربی کلماتی مانند: «الی»، «مادام» و «حتی» (۱)، نشانه و علامت غایت (انتهای نهایی) هستند. اختلاف در این است که هرگاه در جمله ای یکی از این علامت های غایت استفاده شد، آیا مابعد این کلمات، همان حکم ما قبل را دارد؟ مثلاً اگر گفته شود: زمان ملاقات با بیماران از ساعت ۱۴ تا ۱۶ است. آیا ساعت ۱۶ نیز داخل در زمان ملاقات است یا نه؟ یا اگر گفته شود: مسیر مسابقات دوچرخه سواری از اصفهان تا تهران است، با رسیدن دوچرخه سواران به مرز شهر تهران، مسابقه تمام است یا این که تهران نیز جزو مسیری است که دوچرخه سواران باید بپیمایند و بنابراین، دوچرخه سواران باید داخل تهران شوند؟ خداوند شب را انتهای وجوب روزه قرار داده است. سخن در این است که آیا با پایان یافته روز، روزه نیز تمام می شود یا این که باید شب فرا رسد و اولین اجزای شب نیز جزو زمان وجوب روزه است. اگر غایت داخل در منطوق (مغیبه) باشد، قبل از فرا رسیدن شب و تنها با غروب خورشید نمی توان افطار کرد بلکه باید فاصله زمانی بین غروب خورشید و فرا رسیدن شب را نیز روزه دار بود. ولی اگر غایت داخل در منطوق نباشد، به محض تمام شدن روز و غروب خورشید می توان روزه را افطار کرد. (۲) در دخول و عدم دخول غایت در منطوق (مغیبه) اختلاف است. برخی معتقدند که غایت داخل در مغیبه نیست و اگر در بعضی موارد غایت داخل در مغیبه بود، به وسیله قرینه خاص است. (۳) برخی تفصیل قایل شده اند بین جایی که غایت از جنس مغیبه باشد و جایی که غایت از جنس مغیبه نباشد. گفته اند: اگر غایت از جنس مغیبه باشد، داخل در مغیبه است. مانند: روز را تا شب روزه گرفتم. اما اگر غایت از جنس مغیبه نباشد، داخل در حکم مغیبه نیست. مانند: همه چیز برای تو حلال است.... برخی نیز تفصیل قائل شده اند بین «الی» و «حتی».

ص: ۴۵۴

-
- ۱- (۱). «حتی» دو قسم است: ۱. حرف جر. ۲. عاطفه. قسم اول (جازه) مورد بحث است زیرا حرف عطف برای داخل کردن ما بعد خود در حکم ما قبل خود است.
 - ۲- (۲). به عقیده ی علمای شیعه، بین غروب خورشید و مغرب شرعی حدود بیست دقیقه فاصله است.
 - ۳- (۳). الکفایه: ۳۲۶/۱؛ اصول الفقه: ۱۱۶/۱.

گفته اند: اگر غایت بعد از کلمه «الی» باشد، داخل در مغیی نیست، و اگر بعد از «حتی» باشد، داخل در مغیی هست. مرحوم مظفر رحمه الله بعد از نقل این اقوال می گوید: بلی! اختلافی نیست که اگر غایت قید حکم باشد، داخل در مغیی نیست. مانند مثال: «همه چیز برای تو حلال است...» زیرا معنی ندارد که شناخت حرام داخل در حکم حلال شود. (۱)

۲. آیا غایت مفهوم دارد؟ سخن در این است که با قطع نظر از قرائن، کلام مقید به غایت، مفهوم دارد یا نه؟ به عبارت دیگر: آیا از تقیید به غایت چنین استفاده می شود که غایت (۲) یا مابعد آن (۳) فاقد حکم ماقبل غایت است و حکم غایت یا مابعد آن مخالف حکم ماقبل است؟ در این قسمت نیز اختلاف است. برخی معتقدند که غایت مفهوم ندارد. (۴) برخی معتقدند که اگر غایت قید حکم باشد، مفهوم دارد و اگر قید موضوع یا محمول باشد، مفهوم ندارد. (۵) مشهور علمای اصولی معتقدند که غایت مفهوم دارد. (۶)

مفهوم لقب

(۷)

مقصود از «لقب» در اصطلاح اصولیین، آن چیزی است که یکی از ارکان کلام یا قیود راجع به آن باشد. مانند فاعل، مفعول، مبتدا، خبر، ظرف زمان و ظرف مکان. (۸) آیا لقب مفهوم دارد؟ اگر در جمله ای گفته شود: حضرت ابراهیم علیه السلام پیامبر خدا بود. یا روز جمعه روزه بگیر. یا پدرت را احترام کن و... آیا مفهوم این جملات این است که غیر از حضرت ابراهیم علیه السلام کسی پیامبر نبود، و روز شنبه یا روزهای دیگر را روزه نگیر، یا غیر از پدرت را احترام نکن؟ مشهور اصولیین معتقدند که لقب مفهوم ندارد. البته این در جایی است که قرینه خاصی بر وجود مفهوم نداشته باشیم.

ص: ۴۵۵

۱- (۱). همان.

۲- (۲). بنابراین که بگوییم غایت داخل در مغیی است.

۳- (۳). بنابراین که بگوییم غایت داخل در مغیی نیست.

۴- (۴). الذریعه: ۴۰۷/۱.

۵- (۵). اصول الفقه: ۱۱۶/۱.

۶- (۶). الکفایه: ۳۲۶/۱.

۷- (۷). همان: ۳۳۰/۱؛ اصول الفقه: ۱۲۰/۱؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۱/۱۲۴؛ المحصول سبحانی: ۴۳۸/۲.

۸- (۸). المحصول سبحانی: ۴۳۸/۲.

مفهوم مخالف

به مفهومی که از جهت نفی و اثبات مخالف منطوق خود باشد، «مفهوم مخالف» گویند. به عنوان «مفهوم» رجوع شود.

مفهوم مردّد

گاهی مفهوم مردّد بین دو یا چند احتمال است و به عبارت دیگر: مفهوم برای ما روشن و مشخص نیست. مثلاً می دانیم که «غنا» حرام است ولی نمی دانیم مفهوم غنا چیست؟ این قسم را «شبهه مفهومی» نیز می نامند. به عنوان «اصاله الاحتیاط» و «مفهوم» رجوع شود.

مفهوم موافق

به مفهومی که از جهت نفی و اثبات موافق با منطوق خود باشد، «مفهوم موافق» گویند. به عنوان «مفهوم» رجوع شود.

مفهوم وصف

(۱)

مقصود از «وصف» هر چیزی است که بتواند قید موضوع تکلیف باشد. بنابراین، شامل حال، تمیز، صفت و... می شود. در مفهوم وصف نیز شرط است که خود وصف، موضوع حکم نباشد. اگر حکمی بر موضوع مقید به قیدی موقوف شد، با انتفاء قید، حکم نیز منتفی می شود؟ در حدیث شریف وارد شده که: «در گوسفند چرنده زکات است.» (۲) آیا مفهوم این حدیث شریف این است که در گوسفندی که به صورت دستی تغذیه می شود، زکات لازم نیست؟ به عبارت دیگر: آیا تعلیق حکم بر وصف، مشعر علیت است تا این که با انتفاء وصف، حکم نیز منتفی گردد؟ اکثر اصولیین معتقدند که قید در این قبیل جملات تنها برای اثبات حکم برای موضوع خاص است و بر نفی حکم از موضوعات دیگر دلالت نمی کند و نسبت به ثبوت یا عدم حکم در موضوعات دیگر ساکت است، پس وصف مفهوم ندارد مگر در صورتی که علت تامه منحصراً ثبوت حکم برای موضوع باشد.

ص: ۴۵۶

۱- (۱). اصول الفقه: ۱۱۲/۱.

۲- (۲). عن جعفر بن محمد رحمه الله: الزّكاه في الابل و البقر و الغنم السائمة. المستدرک: ۶۳/۷، حدیث ۱.

«مقتضی» در لغت یعنی: لازم، واجب، بایسته و مورد نیاز. مقصود از مقتضی در محاورات عرفی و اصطلاح اصولی، فراهم و تمام بودن شرایط لازم برای تأثیر سبب است. مثلاً: هرگاه آتش وجود داشت می‌گوییم: مقتضی برای سوزاندن موجود است، اما وجود مقتضی به تنهایی برای وجود و تحقق اثر و معلول کافی نیست، بلکه باید مانع نیز وجود نداشته باشد، یعنی مانعی نباشد که وجود آن، مانع تحقق مسبب و تأثیر آن مقتضی شود. در مثال فوق، اگر لباس ضد حریق بر تن کسی بود که به آتش نزدیک می‌شود، هر چند مقتضی برای سوزاندن (آتش) موجود است، ولی مانعی هست (لباس ضد حریق) که مانع از تأثیر مقتضی می‌شود. در امور شرعی، هرگاه مقتضی موجود بود و شک کردیم در وجود و عدم وجود مانع، قاعده ای هست به نام «قاعده مقتضی» که بر اساس آن، وجود مانع را باید منتفی پنداشت. به عنوان «قاعده مقتضی» رجوع شود.

مقدمات تولیدیه

آن مقدمه ای است که به محض وجود، ذی المقدمه موجود خواهد شد و مکلف نقشی در تولد ذی المقدمه ندارد. مثلاً پرتاب کردن شخص از بلندی، مقدمه سقوط او خواهد بود. در این مثال، پرتاب کردن مقدمه ای است اختیاری اما ذی المقدمه که سقوط است، خارج از اختیار پرتاب کننده (ایجاد کننده مقدمه) است.

مقدمات حکمت

(۱)

اگر لفظی مطلق باشد، شمول آن نسبت به همه افراد و مصادیق، متوقف است بر تحقق یک قرینه عامی که آن قرینه عام سبب می‌شود تا کلام فی نفسه و بدون وجود قرینه متصل یا منفصل حالیه یا مقالیه ای، ظهور در اراده اطلاق پیدا کند. این قرینه عام وقتی حاصل می‌شود که چند مقدمه در کنار هم جمع شوند که آنها را «مقدمات حکمت» گویند. به عبارت دیگر: مقدمات حکمت، مقدماتی هستند که هرگاه موجود باشند، موجب تحقق قرینه عامی می‌شوند

ص: ۴۵۷

۱- (۱). اصول الفقه: ۱/۱۶۸؛ نهاییه الاصول: ۳۸۴؛ المحصول سبحانی: ۲/۶۱۳؛ المحاضرات: ۵/۳۶۴؛ الکفایه با حواشی مرحوم مشکینی: ۲/۴۸۹.

که این قرینه عام، باعث حمل کلام مطلق بر اطلاق می شود. در تعداد مقدمات حکمت اختلاف است. دو مقدمه مورد اتفاق است: ۱. متکلم در مقام بیان تمام مقصود خود باشد. پس اگر متکلم در مقام اجمال یا اهمال بود، (۱) نمی توان اطلاق را جاری دانست. مثلاً گاهی مولا در مقام اصل تشریح و بیان اصل حکم است نه خصوصیات و کیفیت انجام دادن آن عمل. خداوند می فرماید: *وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ*. (۲)؛ بر مردم واجب است حج خانه خدا. در این آیه شریفه، تشریح حج و بیان اصل وجوب حج مقصود است نه آداب حج. این مقام، مقام «اجمال» است. گاهی نیز مولا در مقام بیان حکم دیگری است که در این قبیل موارد نیز نمی توان به اطلاق استناد نمود. مثلاً خداوند می فرماید: *فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ*. (۳)؛ از صیدی که (سگ های شکاری) برای شما نگه دارند بخورید. در این آیه شریفه، بیان حلال بودن شکار سگ های شکاری که احتمال می رفت حکم مردار را داشته باشند مورد نظر است. آیه می فرماید که این شکارها مردار نیستند و می توان از گوشت آنها استفاده کرد. اما حکم پاک یا نجس بودن آن قسمت هایی را که سگ های شکاری با دندان خود گاز گرفته اند، از آیه نمی توان استفاده نمود؟ این قسم از قبیل «اهمال» است و نمی توان به اطلاق تمسک نمود زیرا آیه در مقام بیان حکم پاک یا نجس بودن جای دندان سگ شکاری در بدن حیوان شکار شده نیست. ۲. قرینه متصل یا منفصل، لفظی یا غیر لفظی که دلالت بر تقييد کند در کلام متکلم نباشد. به عبارت دیگر: باید کلام متکلم خالی از هر گونه قرینه ای بر تقييد باشد. زیرا با وجود قرینه متصل، کلام ابتداءً ظهور در مقید خواهد داشت، و با وجود قرینه منفصل نیز گر چه کلام ظهور ابتدایی در مطلق دارد ولی این ظهور ابتدایی، به واسطه تقدیم حجیت و اعتبار قرینه دال بر تقييد، از اعتبار ساقط می شود همان گونه که در تقدیم مخصیص منفصل بر عام این گونه است. (۴) برخی اصولیین «امکان اطلاق و تقييد» (۵) و برخی «عدم وجود قدر متیقن در

ص: ۴۵۸

-
- ۱- (۱). اهمال عبارت است از ترک تعرض به بیان مطلب، بدون عمد؛ و اجمال عبارت است از این که مولا عمداً کلام را مجمل بیان می کند.
- ۲- (۲). آل عمران/۹۷.
- ۳- (۳). المائدة/۴.
- ۴- (۴). اصول الفقه: ۱/۱۶۹.
- ۵- (۵). همان.

مقام مخاطب» (۱) به عنوان «قدر متیقن در مقام مخاطب» رجوع شود. را به عنوان مقدمه سوم از مقدمات حکمت و برخی دیگر، لزوم احراز بنای عرف بر استفاده اطلاق از کلام دارای مقدمات حکمت را شرط صحت جریان اطلاق دانسته اند. (۲)

مقدمات دلیل انسداد

به عنوان «انسداد» رجوع شود.

مقدمه

اشاره

(۳)

«مقدمه»، هر آن چیزی را گویند که تحقق چیز دیگری بر آن متوقف باشد و در مقابل «ذی المقدمه» است، یعنی آن چیزی که دارای مقدمه است. یکی از مباحث اصول فقه، بحث «مقدمه» است. آیا مقدمه واجب نیز واجب است یا خیر؟ آیا مقدمه حرام نیز حرام است یا خیر؟ به عبارت دیگر: آیا مقدمه نیز در وجوب، حرمت، کراهت و یا استحباب، تابع ذی المقدمه است و آیا بر اتیان و عدم اتیان مقدمه نیز ثواب و عقاب و سایر آثار شرعی مترتب می شود یا خیر؟ توضیح مطلب و پاسخ به این پرسش ها را در عنوان «مقدمه واجب» بیابید.

اقسام مقدمه: مقدمه تقسیمات مختلفی دارد که عبارتند از: (۴) ۱. مقدمه داخلی و مقدمه خارجی. ۲. مقدمه عقلی، شرعی و عادی. ۳. مقدمه وجود، مقدمه صحت، مقدمه وجوب، مقدمه علم. ۴. تقسیم مقدمه به سبب، شرط، معد و عدم مانع. ۵. تقسیم مقدمه به متقدم، مقارن و متأخر. توضیح هر کدام را در عنوان مربوط پیگیری نمایید.

ص: ۴۵۹

۱- (۱). الکفایه: ۳۸۴/۱.

۲- (۲). الکفایه با حواشی مرحوم مشکینی: ۴۹۲/۲.

۳- (۳). الذریعه: ۸۳/۱؛ العده: ۱۸۶/۱؛ المعالم: ۵۷؛ الوافیه: ۲۱۹؛ الفصول: ۸۶؛ مطارح الانظار: ۳۷؛ الکفایه: ۱۳۹/۱؛ اصول الفقه مظفر: ۲۳۵/۱؛ نهایه الاصول: ۱۵۳؛ مناهج الوصول: ۳۲۳/۲؛ عنایه الاصول: ۲۸۱/۱؛ نهایه الافکار: ۲۵۸/۱؛ اجود التقریرات: ۳۰۹/۱؛ المحاضرات: ۲۹۲/۲؛ بدایع الافکار: ۲۹۵؛ انوار الاصول: ۳۵۰/۱؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۲۰۴/۱؛ المحصول سبحانی: ۴۵۹/۱؛ الاصول العامه: ۴۰۷؛ اصطلاحات الاصول: ۲۵۵؛ الموافقات: ۱۴۰/۱؛ المحصول رازی: ۲۸۹/۱؛ المعتمد: ۹۳/۱.

۴- (۴). المحصول سبحانی: ۴۶۸/۱.

آیا مقدمه حرام نیز حرام است؟ شکی نیست که ساخت و مصرف مشروبات الکلی حرام است. ولی به دست آوردن شراب مقدماتی دارد مانند خریدن انگور، حمل و نقل آن به محل ساختن شراب، تهیه ظروف لازم و... آیا پرداختن به این امور به قصد تهیه شراب از باب پرداختن به مقدمات حرام، حرام است و موجب عقوبت می گردد، یا آن چه حرام است و عقوبت دارد، تنها تهیه شراب است نه فراهم آوردن مقدمات آن؟ پاسخ این سؤال متوقف است بر روشن شدن چند مطلب از جمله: مقصود از حرمت مقدمات چیست؟ بحث در کدام قسم از مقدمات است؟ اختیار قول به وجوب و عدم وجوب مقدمات واجب و... محور اصلی بحث مقدمه در علم اصول فقه تحت عنوان «مقدمه واجب» مطرح شده است. پاسخ و توضیح مطالب را در عنوان «مقدمه واجب» پیگیری نمایید. در حرمت و عدم حرمت مقدمات حرام اقوالی هست از جمله: ۱. مقدمه حرام، حرام نیست. (۱) ۲. مقدمات سببی حرام، اما مقدمات غیر سببی حرام نیستند. (۲) ۳. مقدماتی که بین آنها و ذی المقدمه اختیار و اراده فاعل واسطه قرار نمی گیرد، حرام است. به عبارت دیگر: مقدماتی حرام است که بعد از اتیان آنها، فاعل قادر به جلوگیری از تحقق ذی المقدمه در خارج نیست. (۳) امام خمینی رحمه الله معتقد است در صورت قبول قول به ملازمه بین حرمت ذی المقدمه و حرمت مقدمه، تنها جزء اخیر و مقدمه ای که تحقق ذی المقدمه بر آن متوقف است، حرام است نه تمام مقدمات. (۴) ظاهراً تمام تفصیل موجود در حرمت مقدمه حرام به یک مطلب اشاره دارند و آن مطلب این است که: فقط مقدمه ای حرام است که بعد از اتیان آن، ذی المقدمه محقق می شود. ۴. مرحوم آغا ضیاء الدین عراقی رحمه الله مقدمات موصله را حرام دانسته، همان گونه که در مقدمه واجب نیز «مقدمات موصله» را واجب می داند. (۵)

ص: ۴۶۰

۱- (۱). مناهج الوصول: ۴۱۵/۱.

۲- (۲). تقریرات مجدد شیرازی. ۴۳۰/۲.

۳- (۳). اجود التقریرات: ۳۶۱/۱.

۴- (۴). مناهج الوصول: ۴۱۷/۱.

۵- (۵). نهاییه الافکار: ۳۵۷/۱.

یکی از تقسیمات مقدمه، تقسیم آن به «مقدمه داخلی» و «مقدمه خارجی» است. این تقسیم به اعتبار قید بودن مقدمه در مأموریه و یا تقيید مأموریه به آن، یا عدم قید و تقيید است. (۲) برخی امور هستند که هر چند تحقق فعل بر آنها متوقف است ولی دارای وجودی خارج و مستقل از آن فعل هستند، این قبیل امور را «مقدمات خارجی» گویند. مانند طهارت لباس که مقدمه نماز است. آن چه در مبحث «وجوب و عدم وجوب مقدمه» مورد بحث است، همین مقدمه خارجی است و الا مقدمه داخلی هر شیئی عبارت است از همان اجزای تشکیل دهنده آن شیء که بدون شک، امر به هر چیزی، امر به اجزای تشکیل دهنده آن خواهد بود. به عنوان «مقدمه واجب» و «مقدمه داخلی» رجوع شود.

-مقدمه خارجی بر دو قسم است: (۳) ۱. مقدمه خارجی به معنای اعم. آن مقدماتی هستند که جزء مقوم و تشکیل دهنده ماهیت نیستند ولی ماهیت، مقید به آن مقدمات است. مثلاً طهارت بدن یا لباس، از مقدمات تشکیل دهنده حقیقت نماز نیستند اما خداوند نماز به قید طهارت بدن و لباس را خواسته است. به عبارت دیگر: نماز، بر نماز بدون طهارت بدن و لباس نیز صدق می کند ولی مولا چنین نمازی را نخواسته است بلکه قسم خاصی از نماز را از مکلف خواسته است و آن نمازی است که همراه با طهارت بدن و لباس باشد. این قسم مقدمات را «مقدمات داخلی به معنای اعم» نیز می گویند. ۲. مقدمه خارجی به معنای اخص. مقدماتی هستند که نه از مقدمات تشکیل دهنده حقیقت و ذات ماهیت اند و نه از مقدماتی هستند که مولا واجب را مشروط به دارا بودن و همراه بودن با آن مقدمات از مکلف خواسته باشد. این مقدمات، از اموری هستند که واجب برای تحقق خود در خارج، به آنها نیاز دارد. مثلاً خواندن نماز، نیاز به مکان دارد ولی مکان نه جزء تشکیل دهنده حقیقت نماز است و نه مولا نماز را مشروط به قید مکان نموده است.

ص: ۴۶۱

۱- (۱). اصطلاحات الاصول: ۲۵۶؛ المحصول سبحانی: ۴۷۸/۱.

۲- (۲). المحاضرات: ۲۹۶/۲.

۳- (۳). همان.

مقدمه داخلی

مجموعه مرکب، از اجزای متعددی تشکیل شده که تحقق آن مجموعه متوقف است بر تحقق آن اجزاء. هر کدام از اجزای تشکیل دهنده مجموعه مرکب را «مقدمه داخلی» آن مرکب می نامند. آیا در این صورت، مقدمه داخلی همان ذی المقدمه نیست؟ جواب منفی است زیرا «ذی المقدمه» عبارت است از مجموع اجزاء و مقدمه، عبارت است از یک یک اجزاء. بدون شک، هر کدام از اجزاء، به تنهایی عین ذی المقدمه (کل) نیست. مثلاً نماز دارای اجزای متعددی مانند: قیام، رکوع، سجده و... است که هر کدام از اینها، مقدمه داخلی نماز است، ولی هیچ کدام به تنهایی نماز نیست.

مقدمه سبب

برای «مقدمه سببی» دو تعریف ارائه شده است: (۱) مقدمه سببی، آن مقدمه ای است که وجود آن مستلزم وجود ذی المقدمه است به شرط عدم وجود مانع. مثلاً رابطه پدر و فرزندی، سبب ثبوت ارث برای هر کدام از دو طرف می شود به شرط این که هر کدام از این دو، قاتل نفر دیگر نباشد. این قسم از مقدمه سببی را می توان منطبق بر «مقتضی» دانست. ۲. مقدمه سببی، آن مقدمه ای است که وجود آن مستلزم وجود ذی المقدمه و عدم آن، مستلزم عدم ذی المقدمه است. مثل آتش که مقدمه سببی برای سوزاندن و سوختن است. این قسم از مقدمه سببی منطبق بر «علت تامه» است.

مقدمه شرط

(۲)

«مقدمه شرطی»، آن مقدمه ای است که وجود آن، فقط موجب ثبوت قابلیت در ذی المقدمه است ولی عدم آن، مستلزم عدم ذی المقدمه خواهد بود. به عبارت دیگر: مقدمه شرطی، آن مقدمه ای است که عدم آن مستلزم عدم وجود ذی المقدمه خواهد بود ولی وجود آن، مستلزم وجود ذی المقدمه نیست. مثلاً خشک بودن هیزم باعث می شود که هیزم قابلیت آتش گرفتن و سوختن را پیدا کند و عدم خشک بودن هیزم، آتش نگرفتن و نسوختن را در

ص: ۴۶۲

۱- (۱). عنایه الاصول: ۱۵۹؛ المحصول سبحانی: ۴۸۲/۱.

۲- (۲). عنایه الاصول: ۱۵۹؛ المحصول سبحانی: ۴۸۲/۱.

پی خواهد داشت. خشک بودن هیزم، تنها باعث ثبوت قابلیت آتش گرفتن و سوختن در هیزم است، اما این خشک بودن لزوماً مستلزم سوختن نیست، زیرا چه بسا که هیزم خشک موجود باشد ولی سوزانده نشود. بنابراین، وجود مقدمه شرعی مستلزم وجود ذی المقدمه نخواهد بود ولی عدم آن، سبب عدم وجود ذی المقدمه خواهد بود.

مقدمه شرعی

«مقدمه شرع»، آن مقدمه ای است که شرع حکم به مقدمه بودن آن نموده باشد. مثلاً رو به قبله بودن از مقدمات و شرایط شرعی نماز است. مقدمه شرعی در مقابل «مقدمه عقلی» و «مقدمه عادی» است. به عنوان هر کدام رجوع شود. مرحوم خوئی رحمه الله تقسیم مقدمه به شرعی، عادی و عقلی را صحیح نمی داند. ایشان معتقد است که مقدمه شرعی برگشت می کند به مقدمه خارجی به معنای اعم و آن مقدمه ای است که به عنوان قید ذی المقدمه به حساب نمی آید ولیکن ذی المقدمه مقید است به آن قسمتی که مشروط به این قیود است. مانند طهارت لباس و بدن برای نماز که هر کدام از این قیود، خارج از ذات و حقیقت نمازند ولی نمازی مأموّر به است که با لباس و بدن پاک باشد. اما مقدمه عقلی برگشت می کند به مقدمه خارجی به معنای اخص و آن مقدمه ای است که وجود ذی المقدمه در عالم خارج متوقف بر آن است. مثلاً «در کربلا بودن» متوقف است بر طی کردن مسافت. مقدمه عادی نیز برگشت می کند به مقدمه عقلی. (۱) مقدمه شرعی را «شرط شرعی» نیز می نامند. (۲)

مقدمه صحت

از تقسیمات مقدمه به اعتبار ذی المقدمه، تقسیم آن به مقدمه «وجود»، «صحت»، «وجوب» و «علم» است. «مقدمه صحت»، آن مقدمه ای است که صحت ذی المقدمه بر آن متوقف است. مثلاً امکان تسلیم متاع از سوی فروشنده، شرط صحت عقد بیع است. بعضی از اصولیین معتقدند که مقدمه صحت برگشت می کند به «مقدمه وجود». (۳)

ص: ۴۶۳

۱- (۱). المحاضرات: ۳۰۴/۲.

۲- (۲). اصول الفقه مظفر: ۲۶۰/۱.

۳- (۳). الکفایه: ۱۴۴/۱؛ نهاییه الاصول: ۱۵۸.

«مقدمه عادی» چند گونه است از آن جمله: (۱) مقدمه ای که تحقق ذی المقدمه بر آن متوقف نیست و بدون وجود آن نیز ذی المقدمه می تواند وجود پیدا کند و فقط به عنوان مقدمات عرفی و عادت رایج بین مردم، قبل از ذی المقدمه آورده می شود. مثلاً پوشیدن شلوار از مقدمات عرفی خارج شدن از منزل به حساب می آید ولی بیرون رفتن بدون پوشیدن شلوار هم ممکن است. این قسم از مقدمه اگر چه از مقدمات عادی به شمار می آید ولی از محل بحث در «مقدمه واجب» خارج است. ۲. مقدمه ای که تحقق ذی المقدمه بدون آن ذاتاً ممکن است ولی عادتاً و معمولاً، تحقق ذی المقدمه بدون آن ممکن نیست. مثلاً رفتن روی پشت بام بدون استفاده از نردبان یا وسیله بالا رونده دیگر (مانند پله و طناب) معمولاً ممکن نیست و الاً ذاتاً ممکن است کسی پرواز کند و به بالای پشت بام برود. این قسم از مقدمات نیز اگر چه داخل در بحث «وجوب و عدم وجوب مقدمه واجب» هستند ولی این مقدمات، به مقدمات عقلی برگشت می کنند و نمی توان آنها را در مقابل مقدمات عقلی به عنوان «مقدمه عادی» مطرح نمود.

مقدمه عبادی

برخی امور هستند که صرفاً وقتی عنوان «مقدمه شرع» بر آنها صدق می کند که به عنوان عبادت آورده شوند. این قبیل مقدمات هستند که با قطع نظر از ذی المقدمه دارای ثواب نیز هستند. وضو، غسل و تمیم، از این قبیل هستند. این مطلب مورد اتفاق همه علمای قرار گرفته است. چنین مقدماتی را «مقدمه عبادی» گویند.

- دو اشکال بر مقدمات عبادی وارد شده است: ۱. واجب غیری، واجبی توصلی است. پس چگونه می تواند به عنوان مقدمه عبادی، عبادت به حساب آید؟ ۲. بر واجب غیری ثواب مترتب نمی شود. چگونه بر طهارات سه گانه ثواب مترتب است؟ چکیده پاسخ مرحوم مظفر رحمه الله چنین است: این طهارات سه گانه در اصل مستحب هستند. پس یک امر استحبابی نفسی به این طهارات تعلق گرفته است. از طرفی، وضو شرط و مقدمه نماز است،

ص: ۴۶۴

ولی امر مترشح از نماز که متوجه وضو شده است، وضوی به تنهایی را نمی خواهد بلکه وضوی به قید عبادت را می خواهد. پس عبادت بودن وضو ناشی از امر مترشح از امر به نماز نیست تا این که اشکال عدم ترتب ثواب بر امر غیر پیش آید، بلکه قبل از توجه امر غیر به وضو، وضو عبادت بود و دارای ثواب. اما این که گفتیم: وضو قبل از توجه امر غیر مستحب بود، مقصود این نیست که با آمدن امر غیر مبنی بر مقدمه نماز بودن وضو، هنوز هم وضو به همان استحباب خود باقی مانده است، بلکه مقصود این است که عبادت وضو ناشی از مطلوبیت و رجحان ذاتی آن است و این مطلوبیت و رجحان ذاتی، با آمدن امر غیر نیز باقی است، هر چند که آن امر استجابی اولی با آمدن امر غیر، در آن فانی می شود و در واقع، امر غیر، چیزی جز بیان استمرار همان مطلوبیت و محبوبیت و رجحان ذاتی هر کدام از طهارات سه گانه نیست. پس این امر غیر نیز امری عبادی خواهد بود با این تفاوت که عبادت آن ناشی از نفس این امر غیر نیست، بلکه چون این امر غیر در واقع ادامه دهنده آن مطلوبیت و رجحان ذاتی ناشی از امر استجابی قبلی است، رنگ و بوی عبادی گرفته و حکم امر نفسی عبادی را دارد. (۱)

مقدمه عدم مانع

مانع چیست؟ «مانع» عبارت از آن چیزی است که وجودش موجب عدم وجود ذی المقدمه می گردد ولی عدمش موجب وجود ذی المقدمه نمی شود. مثلاً سفر در برخی موارد، موجب عدم وجود روزه می شود ولی عدم سفر، موجب وجود روزه نمی شود زیرا ممکن است کسی مسافر نباشد و در عین حال به دلیل بیماری یا علت دیگری روزه دار نباشد. بعضی از اصولیین، عدم وجود مانع را نیز از مقدمات وجود ذی المقدمه دانسته اند. به عبارت دیگر: عدم مانع، چیزی است که تنها در قابلیت ذی المقدمه برای وجود مؤثر است. (۲)

مقدمه عقلی

(۳)

یکی از اقسام مقدمه خارجی، «مقدمه عقلی» است. مقدمه عقلی، هر آن چیزی را گویند

ص: ۴۶۵

۱- (۱). اصول الفقه: ۲۵۵/۱.

۲- (۲). نهایت الاصول: ۱۶۰.

۳- (۳). همان: ۱۵۷؛ اصول الفقه: ۲۴۵/۱.

که واقعاً وجود ذی المقدمه بر آن متوقف باشد و چنین توقفی را عقل درک کند. مثلاً انجام حج از دیدگاه عقل، متوقف است بر پیمودن مسیر منتهی به مکه.

مقدمه علم

(۱)

«مقدمه علم»، هر امری را گویند که مکلف برای اطمینان یافتن و علم پیدا کردن به امتثال امر مولا انجام می دهد. مثلاً مکلف نمی داند قبله در کدام جهت است. برای اطمینان یافتن از این که امر مولا - مبنی بر «رو به قبله نماز خواندن» را امتثال نموده است، به چهار جهت نماز می گذارد. شکی نیست که «مقدمه علم»، از مبحث وجوب یا عدم وجوب «مقدمه واجب» خارج است، زیرا در مثال قبلی، آن چه واجب بوده، نماز به سوی قبله است و سایر نمازها تنها مقدمه حصول علم به واجب و فراغ ذمه و بر حذر بودن از عذاب اند. اما آن نماز به سوی قبله، عین واجب است نه مقدمه واجب. وجوب سایر نمازها نیز وجوبی عقلی است نه وجوب ناشی از امر به نماز به سوی قبله. مرحوم اصفهانی رحمه الله می گوید: مرجع مقدمه علم، مقدمه وجود است. (۲)

مقدمه غیر موصل

مقدمه در یک تقسیم به «موصل» و «غیر موصل» تقسیم می شود. «مقدمه غیر موصل»، آن مقدمه ای را گویند که منجر به رسیدن به ذی المقدمه نگردد. به عنوان «مقدمه موصل» رجوع شود.

مقدمه متأخر

(۳)

«مقدمه متأخر»، هر آن امری را گویند که از نظر زمان، بعد از وجود ذی المقدمه واقع می شود. مثلاً زنی که مستحاضه است و روزه گرفته، به شرطی روزه او صحیح است که با فرا رسیدن شب غسل کند. پس غسل در شب، مقدمه صحت روزه آن روز است. و مثل اجازه مالک در بیع فضولی، بنابراین که بگوییم: اجازه مالک کاشف از صحت آن

ص: ۴۶۶

۱- (۱). المحاضرات: ۳۰۲/۲؛ نهاییه الاصول: ۱۵۸.

۲- (۲). الفصول: ۸۶.

۳- (۳). الکفایه: ۱۴۴/۱؛ اصول الفقه مظفر: ۲۴۸/۱؛ المحاضرات: ۳۰۸/۲؛ نهاییه الاصول: ۱۵۸.

معامله فضولی است که در زمان قبل واقع شده بود. آیا اصولاً تأخیر وجود مقدمه از ذی المقدمه ممکن است یا خیر؟ شکی نیست که اگر مطلب از امور عقلی باشد، تأخیر مقدمه و شرط آن ممکن نیست، اما در امور شرعی گفته شده که مولا می تواند فعلی را با قیود خاصی طلب نماید و همان گونه که می تواند فعلی را مقید به قیود متقدم یا مقارن نماید، می تواند قیودی را که متأخر از ذی المقدمه هستند، معتبر نماید و آن وضعیت خاص از فعل (فعل به اضافه قیدی که از حیث زمان متأخر از ذی المقدمه باشد) را طلب نماید. به عبارت دیگر: اگر شرط از شرایط مأموریه باشد، این از اختیارات مولا است که آن مأموریه را چگونه بخواهد و هیچ محذوری نیز پیش نمی آید.

مقدمه متقدم

«مقدمه متقدم»، آن مقدمه ای را گویند که از جهت زمانی تقدم دارد بر ذی المقدمه. مثلاً وضو مقدمه صحت داخل شدن در نماز است و این مقدمه (وضو) از نظر زمان وجود، لازم است که قبل از ذی المقدمه (نماز) آورده شود. مرحوم آخوند خراسانی رحمه الله همان اشکال مربوط به «مقدمه متأخر» را در «مقدمه متقدم» و «مقارن» نیز جاری می داند. جواب ایشان مطلبی است که در عنوان «مقدمه متأخر» بدان اشاره شده است.

مقدمه معد

«مقدمه معد»، مقدمه ای است که زمینه ساز وجود ذی المقدمه است. به عبارت دیگر: مقدمه معد، آن مقدمه ای است که ذی المقدمه (معدله) در هنگام وجود آن (معد) وجود ندارد، ولی وجود ذی المقدمه متوقف است بر اتیان آن. مثلاً بلند کردن عصا برای زدن، مقدمه تحقق زدن است و زدن، متوقف است بر بلند کردن عصا، ولی بلند کردن عصا لزوماً مستلزم تحقق زدن (ذی المقدمه) نیست.

مقدمه مفوته

(۱)

برخی از واجبات دارای زمان معینی هستند. مانند مناسک حج که باید در روزهای خاصی

ص: ۴۶۷

از ماه ذی الحجه انجام شود. انجام دادن مناسک حج در آن ایام خاص، نیاز به مقدماتی دارد که باید قبل از فرا رسیدن آن ایام، این مقدمات را انجام داد. مثلاً کسی که در ایران زندگی می کند، باید قبل از فرا رسیدن ایام حج، مقدمات آن از قبیل تهیه گذرنامه و پیمودن راه را انجام دهد تا بتواند مناسک حج را در زمان خود به جا آورد. انجام ندادن این مقدمات، موجب فوت ذی المقدمه (مناسک حج) می گردد. این قبیل مقدمات را که ترک آنها موجب فوت ذی المقدمه می گردد «مقدمات مفوته» گویند. تردیدی نیست که حتی در صورت عدم وجوب شرعی این قبیل مقدمات، عقل حکم می کند به لزوم انجام دادن آنها، زیرا ترک این قبیل مقدمات موجب فوت ذی المقدمه می شود.

مقدمه مقارن

(۱)

مقدماتی را که هم زمان با ذی المقدمه است، «مقدمه مقارن» گویند. مثل طهارت و رو به قبله بودن برای نماز. مقدمه مقارن سه قسم است: ۱. مقدمه مقارن برای حکم تکلیفی. مثل بلوغ و عقل نسبت به وجوب نماز و روزه. ۲. مقدمه مقارن برای حکم وضعی. مثل شرایط دو طرف معامله از قبیل: عقل و بلوغ نسبت به حصول ملکیت. ۳. مقدمه مقارن برای مأموریه. مثل رو به قبل بودن و طهارت لباس و بدن نسبت به نماز.

مقدمه موصل

(۲)

بین اصولین اختلاف است که: بنا بر قول به ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه، آیا مطلق مقدمه واجب است، خواه موصل باشد؛ خواه غیر موصل؟ یا فقط مقدمه موصل واجب است؟ در مقصود از «مقدمه موصل» نیز اختلاف در تعبیر وجود دارد. به عبارت دیگری که در بردارنده اختلاف در تعریف «مقدمه موصل» نیز باشد: آیا مطلق مقدمه واجب است آن گونه که مشهور می گویند؟ یا آن گونه که به مرحوم صاحب معالم رحمه الله نسبت داده می شود، صرفاً مقدمه ای واجب است که به قصد رسیدن به

ص: ۴۶۸

۱- (۱). همان: ۲۴۸؛ اصطلاحات الاصول: ۲۵۶.

۲- (۲). المعالم/ ۷۴؛ مطارح النظر: ۷۲. ۷۶؛ الکفایه: ۱/ ۱۸۱؛ نهاییه الاصول: ۱۹۱؛ الفصول: ۸۱؛ المحصول سبحانی: ۱/ ۵۷۵.

ذی المقدمه آورده شود، به گونه ای که داعی برای انجام مقدمه، رسیدن به ذی المقدمه بوده باشد. خواه منجر به دست یابی به ذی المقدمه نیز بشود یا نه؟ یا آن گونه که به مرحوم شیخ انصاری رحمه الله نسبت داده می شود، هر مقدمه ای واجب است که منجر به رسیدن مکلف و دست یافتن وی به ذی المقدمه شود. خواه مقدمه را به قصد رسیدن به ذی المقدمه بیاورد و خواه اصلاً چنین قصدی هم نداشته باشد؟ و یا آن گونه که به مرحوم صاحب فصول رحمه الله نسبت داده می شود، فقط مقدمه ای واجب است که هدف از اتیان آن، رسیدن به ذی المقدمه باشد و منجر به دست یابی به ذی المقدمه نیز گردد.

-چرا بعضی اصولیین برخلاف سایرین، معتقدند که تنها مقدمه موصل واجب است؟ اگر کسی برای اقامه نماز وارد مسجدی شد و دید جایی از مسجد نجس شده است، باید در صورتی که وقت برای خواندن نماز باقی باشد، ابتدا اقدام به پاک کردن مسجد کند و سپس نماز بخواند. اگر کسی برخلاف این وظیفه عمل نمود و بدون پاک کردن مسجد، شروع به نماز خواندن کرد، بنا بر قول کسانی که «امر به شیء را مقتضی نهی از ضد آن» می دانند، این نماز چگونه صحیح خواهد بود؟ طرفداران این نظریه، به جهت تصحیح نماز چنین شخصی، معتقدند که هر چند ترک نماز مقدمه پاک کردن مسجد است، ولی در صورتی ترک این نماز واجب و خواندن آن حرام است که مکلف قصد پاک کردن مسجد را داشته باشد یا مشغول پاک کردن مسجد شود، ولی اگر چنین قصدی نداشته باشد یا اقدام به پاک کردن مسجد نکند، این مقدمه (ترک نماز) واجب نخواهد بود و لذا هر چند از جهت ترک تطهیر مسجد مرتکب گناه شده ولی نماز او صحیح است. (۱)

مقدمه واجب

(۲)

یکی از مباحث طولانی در علم اصول فقه، بحث «مقدمه واجب» است. (۳) مقصود از این عنوان

ص: ۴۶۹

۱- (۱). نهاییه الاصول: ۱۹۲.

۲- (۲). الذریعه: ۸۳/۱؛ العده: ۱۸۶/۱؛ المعالم: ۵۷؛ الفصول: ۸۶؛ مطارح الانظار: ۳۷؛ الکفایه: ۱۳۹/۱؛ نهاییه الافکار: ۲۵۸/۱؛ بدایع الافکار: ۲۹۵؛ اصول الفقه: ۲۳۵/۱؛ نهاییه الاصول: ۱۵۳؛ مناهج الوصول: ۲۸۱/۱؛ اجود التقریرات: ۳۰۹/۱؛ المحاضرات: ۲۹۲/۲؛ انوار الاصول: ۳۵۰/۱؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۲۰۴/۱؛ المحصول سبجانی: ۴۵۹/۱؛ الاصول العامه: ۴۰۷؛ اصطلاحات الاصول: ۲۵۵؛ الاحکام آمدی: ۹۶/۱؛ المعتمد: ۹۵/۱؛ الوافی: ۲۱۹.

۳- (۳). برگرفته از اصول الفقه مظفر: ۲۳۷/۱-۲۳۸.

چیست؟ هر گاه امری از امری صادر شود که امتثال و انجام دادن آن امر متوقف بر مقدماتی باشد، عقل حکم می کند به لزوم و وجوب انجام دادن آن مقدمات. پس عقل حکم می کند به تحصیل هر آن چیزی که وجود و تحقق خواسته امر بر آن متوقف است و در اصطلاح، «مقدمات واجب» نامیده می شوند. آن چه محل بحث و مورد اختلاف است، وجوب این مقدمات از دیدگاه امر است. یعنی آیا تحصیل این مقدمات از دیدگاه امر نیز واجب است و امر، علاوه بر فرمان و دستور به تحصیل ذی المقدمه (مأموریه)، به مقدمات هم عنایت داشته و تحصیل آنها را نیز خواسته است یا خیر؟ مثلاً شارع مقدس مناسک حج را واجب کرده است. عقل حکم می کند که مکلف، مقدمات کار از قبیل تهیه گذرنامه و بلیط و... را فراهم و قبل از رسیدن ایام حج به سمت مکه حرکت نماید تا در موعد مقرر برای انجام دادن مناسک مهیا و آماده باشد. آیا علاوه بر حکم عقل به تحصیل این مقدمات، شارع نیز عنایتی به این مقدمات داشته و تحصیل این مقدمات را نیز بر مکلف واجب کرده است یا خیر؟ به عبارت دیگر: آیا ملازمه است بین حکم عقل و حکم شرع؟ یعنی آیا از حکم عقل بر وجوب مقدماتی که تحقق و وجود ذی المقدمه بر آنها متوقف است، پی به وجوب شرعی این مقدمات می بریم؟ مرحوم مظفر رحمه الله به ده قول اشاره کرده و می گوید اقوال دیگری نیز وجود دارد که او ذکر نکرده است. (۱) به طور کلی می توان سه قول را به عنوان مهم ترین و جامع اقوال ذکر کرد که عبارتند از: ۱. قول به وجوب همه مقدمات در صورتی که واجب مطلق باشد. این قول را «ابوالحسین بصری» (۲) اختیار کرده است. (۳) وی می گوید: اگر مقدمه واجب واجب نباشد، ترک آن جایز است. پس اگر ترک مقدمه جایز و واجب به وجوب خود باقی باشد، تکلیف مالا یطاق است و محال. (۴) ۲. مقدمه واجب مطلقاً واجب نیست. زیرا با وجود حکم عقل به وجوب مقدمه، مجالی برای امر مولوی شرعی به وجوب مقدمه باقی نمی ماند. (۵) ۳. تفصیل قایل شدن بین وجوب برخی از اقسام مقدمه و عدم وجوب برخی دیگر.

ص: ۴۷۰

۱- (۱). اصول الفقه: ۲۶۱/۱.

۲- (۲). ابوالحسین محمد بن علی بن الطیب البصری المعتزلی. متوفای ۴۳۶ هـ-ق.

۳- (۳). المعتمد: ۹۵/۱؛ الاحکام آمدی: ۹۷/۱.

۴- (۴). المعتمد: ۹۵/۱.

۵- (۵). اصول الفقه مظفر: ۲۶۲/۱.

- آیا بحث مقدمه واجب از مقدمات اصولی است؟ از کدام قسم؟ به نظر می رسد که بحث مقدمه واجب از مباحث اصولی عقلی است. عقلی بودن آن به این جهت است که بحث از وجود ملازمه بین وجوب شرعی و وجوب عقلی است و بحث از وجود ملازمه، بحث عقلی است. و اصولی بودن بحث به این جهت است که میزان در اصولی بودن هر مسئله، صلاحیت برای کبرای استنباط واقع شدن است و بحث ملازمه بین وجوب عقلی و وجوب شرعی مقدمه، صلاحیت دارد که کبرای استنباط حکم شرعی قرار گیرد، زیرا از این ملازمه، وجوب مقدمه شرعی استنباط می شود. البته این مبحث، از غیر مستقلات عقلی است، زیرا در ما نحن فیه، نیاز به ضمیمه کردن یک مقدمه شرعی داریم و آن هم حکم شارع به ذی المقدمه است. (۱)

مقدمه وجوب

«مقدمه وجوب»، هر مقدمه ای را گویند که تعلق گرفتن حکم وجوب بر هر عملی، بر آن متوقف باشد. به عبارت دیگر: مقدمه وجوب، آن مقدمه ای را گویند که شرط وجوب باشد. مانند استطاعت که شرط وجوب حج است، و بلوغ، عقل و قدرت که شرط وجوب تمام واجبات به شمار می آیند. واجب را نسبت به این شروط و مقدمات «واجب مشروط» گویند. (۲)

مقدمه وجود

«مقدمه واجب» را «مقدمه وجود» نیز می گویند. یعنی مقدماتی که وجود واجب بر آنها متوقف است. مانند وضو نسبت به نماز و سفر نسبت به حج. واجب را نسبت به این مقدمات «واجب مطلق» گویند. (۳) به عنوان «مقدمه واجب» رجوع شود.

مقرر

«ناقل» و «مقرر» در اصطلاح اصولیین صفت دو خبر یا دو دلیل متعارض هستند که

ص: ۴۷۱

۱- (۱). المحصول سبحانی: ۴۶۳/۱.

۲- (۲). اصول الفقه مظفر: ۲۴۴/۱.

۳- (۳). همان.

یکی از آن دو دلیل موافق اصل جاری در مورد خود باشد و دیگری مخالف با آن اصلی که در مورد خودش جاری می شود. به دلیل مخالف با اصل که اقتضای آن انتقال مکلف از مقتضای اصل و سوق دادن وی به تکلیف مخالف با اصل می شود «ناقل» گویند. دلیل موافق با اصل به اعتبار این که تقریر مکلف و تثبیت وی را بر طبق اصل به دنبال دارد «مقرر» گویند. فرقی هم نمی کند که تعارض دو خبر یا دو دلیل در اثبات وجوب باشد یا در اثبات حرمت. مثلاً اگر یک خبر معتبر بگوید: نماز جمعه واجب است و یا خوردن عصیر حرام است؛ و خبر معتبر دیگری بگوید: نماز جمعه واجب نیست و یا خوردن عصیر حرام نیست، دلیلی را که می گوید نماز جمعه واجب است و یا خوردن عصیر حرام است «ناقل» و دلیل مقابل آن را «مقرر» گویند. (۱)

مقید

به عنوان «اطلاق و تقیید» رجوع شود.

ملازمه بین حکم شرع و عقل

به عنوان «قاعده ملازمه» رجوع شود.

ملاک اقتضایی

مصلحت و مفسده واقعی فعل را «ملاک اقتضایی» گویند که منجر به حکم به برانگیختن یا بازداشتن برای انجام دادن یا ترک فعل می گردد.

ملاکات احکام

«ملاک» یعنی علت و منشأ ملاک، یا تنصیصی است یا تردیدی و یا تشبیهی. ملاک تنصیصی: وقتی است که ملاک و علت قطعی حکم از طرف شارع مشخص شده باشد. در حدیث شریف وارد شده است که: آب چاه چون دارای منبع و ماده است، به مجرد ملاقات با نجاست نجس نمی شود. (۲) در این روایت، به علت نجس نشدن آب چاه در

ص: ۴۷۲

۱- (۱). اصطلاحات الاصول: ۲۶۷؛ الفصول: ۲۴۵.

۲- (۲). عن الرضا عليه السلام قال: ماء البئر واسع لا يفسده شيء... الوسائل، ابواب الماء المطلق، باب ۳، حدیث ۱۲.

ملاقات با نجاست تصریح شده است. به عنوان «قیاس مصرّح العله» رجوع شود. ملاک تردیدی: وقتی است که شارع تصریح بر ملاک و علّت قطعی حکم نکرده باشد و ملاک، مردّد بین چند چیز باشد. به عنوان «تنقیح مناط» و «سبر و تقسیم» رجوع شود. ملاک تشبیهی: همان «قیاس مستنبط العله» است که از نظر شیعه فاقد اعتبار می باشد. به عنوان «قیاس» رجوع شود.

ملکه

(۱)

«ملکه» عبارت است از صفتی وجودی که عارض بر موضوعی می شود و در آن موضوع راسخ می گردد به گونه ای که به راحتی و یا اصلاً از بین نمی رود. ملکه در مقابل «حالت» یا «عدم» قرار دارد. به عنوان «عدم و ملکه» رجوع شود.

مناسب

یکی از ارکان قیاس معتبر نزد اهل سنّت، «علّت» است. علّت، تقسیمات متعدّدی دارد. یکی از تقسیمات علّت، تقسیم آن به اعتبار مناسبت است. در آن تقسیم گفته شده که مناسب، یا مؤثر است، یا ملائم، یا ملغی و یا مرسل. به عنوان «علّت» رجوع شود.

مناط

«مناط» در اصطلاح اصولیین عبارت است از «علّت». هر گاه گفته شود: مناط حکم، مقصود علّت حکم است. نظر و اجتهاد یا در تحقیق مناط (تحقیق علّت) است؛ یا در تنقیح مناط (تنقیح علّت)؛ و یا در تخریج مناط (تخریج علّت). به عنوان هر کدام رجوع شود.

منجّز

این عنوان هر گاه صفت «واجب» واقع شود، آن را «واجب منجّز» گویند. به عنوان «واجب منجّز» رجوع شود.

ص: ۴۷۳

منصوص العله

قیاس «منصوص العله» یا «مصرّح العله» یا «جلی»، یکی از اقسام قیاس است که در آن به علت حکم در اصل تصریح شده باشد. به عنوان «قیاس» رجوع شود.

منطوق

«منطوق» در اصطلاح اصولیین عبارت است از آن چه که لفظ در محل نطق بر آن دلالت می کند. یعنی منطوق، حکمی است برای مذکور و شامل صریح و غیر صریح می شود. «منطوق صریح»، آن منطوقی است که لفظ برای آن وضع شده و دلالت آن یا به دلالت مطابقی است؛ یا به دلالت تضمینی. اما منطوق غیر صریح شامل «دلالت اقتضاء»، «ایملاء» و «اشاره» است. به عنوان «مفهوم» و «دلالت» رجوع شود.

موافقت احتمالی التزامی

به عنوان «موافقت و مخالفت» رجوع شود.

موافقت احتمالی عملی

به عنوان «موافقت و مخالفت» رجوع شود.

موافقت قطعی التزامی

به عنوان «موافقت و مخالفت» رجوع شود.

موافقت قطعی عملی

به عنوان «موافقت و مخالفت» رجوع شود.

موافقت و مخالفت

(۱)

مقصود از «موافقت» و «مخالفت»، موافقت و مخالفت نسبت به تکالیف آمر است، یعنی موافقت و مخالفت احکام شرعی. موافقت و مخالفت یا در عمل است و یا از لحاظ التزام

ص: ۴۷۴

و اعتقاد. موافقت و مخالفت، هشت قسم است. ۱. موافقت قطعی عملی. ۲. موافقت قطعی التزامی. ۳. مخالفت قطعی عملی. ۴. مخالفت قطعی التزامی. ۵. موافقت عملی احتمالی. ۶. موافقت التزامی احتمالی. ۷. مخالفت عملی احتمالی. ۸. مخالفت التزامی احتمالی. مثلاً مکلف مرده ای را می بیند. یا هم اعتقاد دارد که دفن این مرده واجب است و هم او را دفن می کند که این موافقت قطعی عملی و التزامی است؛ یا این که با وجود دلیل بر وجوب دفن او، اعتقاد به وجوب دفن او ندارد و او را هم دفن نمی کند. این مخالفت قطعی عملی و التزامی است، یا اعتقاد به وجوب دفن او ندارد، ولی او را دفن می کند. این مخالفت قطعی التزامی و موافقت قطعی عملی است. اما موافقت و مخالفت احتمالی مانند جایی است که مثلاً مکلف به صورت اجمال می داند که روز جمعه، یا نماز ظهر بر او واجب است و یا نماز جمعه ولی به تفصیل نمی داند که کدام یک از این دو نماز در روز جمعه واجب است. اکنون اگر مکلف معتقد شود که یکی از این دو نماز واجب است و آن را بخواند و معتقد باشد که آن نماز دیگر واجب نیست و آن را نخواند، نسبت به نمازی که خوانده است موافقت التزامی و عملی احتمالی نموده است و نسبت به نمازی که ترک کرده، مخالفت التزامی و عملی احتمالی نموده است.

- آیا تمام اقسام مخالفت حرام است؟ مخالفت، یا در احکام شرعی فرعی است و یا در اصول اعتقادی. در هر کدام از این دو قسم نیز یا مخالفت قطعی است یا احتمالی. هر کدام از این اقسام نیز یا مخالفت در عمل است و یا مخالفت التزامی و قلبی. شکی نیست که مخالفت عملی قطعی در احکام شرعی فرعی حرام است و موجب عقاب. اما مخالفت قطعی یا احتمالی التزامی در احکام شرعی فرعی اگر با مخالفت عملی همراه نباشد، بنابر قول مشهور حرام نیست. اما در اصول اعتقادی، هم مخالفت عملی حرام است و هم مخالفت التزامی.

- آیا موافقت و مخالفت احتمالی نیز در احکام شرعی فرعی واجب و یا حرام است؟ مشهور این است که در احکام شرعی فرعی، تنها موافقت قطعی واجب و مخالفت قطعی حرام است، اما وجوب موافقت احتمالی و حرمت مخالفت احتمالی را مورد توجه قرار نمی دهند در صورتی که دلیلی از شارع مبنی بر جواز اکتفا به موافقت احتمالی و ارتکاب مخالفت احتمالی وارد شده باشد.

- آیا تحقق موافقت قطعی عملی یا مخالفت قطعی عملی در تمام تکالیف ممکن است؟ خیر! هر گاه دوران امر بین وجوب و حرمت چیزی باشد، موافقت و مخالفت قطعی عملی متصور نیست. در این قبیل موارد، تنها موافقت و مخالفت احتمالی متصور است. مثلاً انسان اجمالاً می داند که دفن مرده منافق یا واجب است و یا حرام. در این صورت، یا اقدام به دفن این مرده می نماید و یا او را دفن نمی کند. در هر دو صورت، قطع به موافقت یا مخالفت پیدا نمی کند، بلکه احتمال می دهد با امر مولا موافقت یا مخالفت کرده باشد.

موضوع

اشاره

(۱)

«موضوع»، بر معانی متعددی اطلاق می شود از جمله: ۱. آن چیزی که برای دلالت بر معنایی قرار داده شده است. ۲. آن چیزی که با اشاره حسی به آن اشاره شود. ۳. در اصطلاح منطقی، محکوم علیه در قضیه حملی را «موضوع» گویند. ۴. محل بی نیاز از جمیع وجوه را نیز «موضوع» گویند. ۵. در اصطلاح اهل حدیث، هر حدیث کذبی را «موضوع» گویند. در علم اصول فقه نیز لفظ «موضوع» در چند مورد استعمال می شود از جمله: ۱. موضوع علم اصول فقه: به عنوان «اصول فقه» مراجعه شود. ۲. در باب استصحاب گفته می شود: شرط جواز اجرای استصحاب حکم، بقای موضوع است. مثلاً در استصحاب کُر بودن آبی که قبلاً کُر بوده، احراز بقای همان آب (موضوع قبلی) شرط است. در چنین مواردی موضوع را به «موضوع عقلی»، «موضوع دلیلی» و «موضوع عرفی» تقسیم می کنند که حکم لحاظ هر کدام از این سه عنوان متفاوت خواهد بود. مثلاً اگر آبی به حد کُر بود و مقداری از آن را برداشتیم و سپس شک کردیم در بقای کُریت آن، بنابر این که موضوع فعلی از نظر عقل همان موضوع قبلی باشد، نمی توان استصحاب جاری کرد زیرا از نظر عقل، این موضوع (آب کُر) که مقداری از آن کم شده است (همان موضوع قبلی نیست. اما اگر بنا را بر موضوع عرفی بگذاریم، از نظر عرف، موضوع قبلی باقی است و می توان استصحاب جاری کرد. مثال دیگر موضوع دلیلی: مثلاً دلیل بگوید: آبی که تغییر کند و اوصاف نجس العین را پیدا کند، نجس است. اکنون آبی هست که این اوصاف را پیدا کرد و بر اساس این دلیل

ص: ۴۷۶

نجس شد ولی به مرور زمان، بدون این که عاملی از بیرون دخالت کند و این اوصاف آب متغیر را از بین ببرد، خود به خود این اوصاف از بین رفت و در نتیجه، تغییر به وجود آمده در آب نیز برطرف شد و آب به حالت قبل از تغییر بازگشت. اکنون شک می کنیم که آیا نجاست آب هنوز باقی است یا خیر؟ یعنی آیا می توانیم استصحاب نجاست را جاری کنیم یا نه؟ بر اساس موضوع دلیلی، نمی توان استصحاب بقای نجاست جاری کرد زیرا در وهله اول به نظر عرف چنین می رسد که ظاهر دلیل، آب مقید به تغیر است و اکنون که تغیر از بین رفته، موضوع دلیلی (آب مقید به تغیر) نیز از بین رفته و چون موضوع دلیلی باقی نمانده، پس استصحاب نیز جاری نمی شود. ولیکن موضوع عرفی باقی است و بر این اساس می توان بقای نجاست را استصحاب کرد. ۳. گاهی نیز به فعل و متعلق فعل مکلف یا به یکی از این دو، «موضوع» گفته می شود.

موضوع علم اصول

-موضوع علم اصول چیست؟ آیا موضوع علم اصول، خصوصاً ادله چهارگانه (کتاب، سنت، اجماع، عقل) است به اعتبار این که این چهار عنوان، ادله استنباط احکام شرعی هستند؟ یا این که موضوع علم اصول، این چهار دلیل است بدون لحاظ قید دلالت؟ یا علم اصول نیاز به موضوع خاصی ندارد و هر موضوعی که ما را به مقصود برساند (استنباط حکم شرعی) می تواند موضوع اصول فقه باشد؟ به عنوان «اصول فقه» رجوع شود.

موضوع مستنبط

(۱)

«موضوع مستنبط»، آن موضوعات احکام است که تشخیص مفهوم شرعی یا عرفی و شناخت حدود آن نیازمند تأمل، برهان و استدلال است به گونه ای که تشخیص و شناخت آن برای همگان به سادگی ممکن نیست. مانند تشخیص موارد «حرج» که بر شناخت مفهوم حرج و حدود آن از حیث توسعه و ضیق متوقف است. موضوعات مستنبط دو قسم اند: ۱. موضوعات شرعی مستنبط که خود دو گونه است: الف) موضوعاتی که اختراع و تأسیس شارع هستند. مانند نماز، روزه، وضو، غسل و... ب) موضوعات عرفی که اصل آن را

ص: ۴۷۷

شارع تأسیس و ابداع نکرده ولی آن را پیراسته و یا قید، شرط و جزئی را به آن اضافه نموده است. مانند سفر، اقامت، وطن شرعی و... ۲. موضوعات مستنبط عرفی یا لغوی که موضوع حکم شرعی قرار گرفته اند و شارع فقط حکم آنها را بیان کرده است. در این قبیل امور، مرجع تشخیص موضوعات، عرف یا صاحب نظران لغوی هستند.

نسخ

اشاره

(۱)

«نسخ» در لغت به معنای «ازاله» و «نقل» آمده است. (۲) نسخه برداری کتاب و تناسخ ارواح، از قبیل معنای دوم کلمه نسخ است. آن چه در میان اصولیین و فقها مورد بحث است، معنای اول کلمه نسخ (ازاله) است. «ازاله» به معنای برطرف کردن، جایگزین نمودن و از بین بردن است. (۳)

نسخ در اصطلاح شرعی: در بیان معنای شرعی نسخ، باید کاربرد این کلمه توسط برخی از صحابه پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله را استثناء کنیم. چرا که برخی از صحابه چنان توسعه ای در معنای کلمه نسخ داده بودند که نسخ، شامل هر گونه مخالفت ظاهری در آیات قرآنی و احکام آن می گردید، به گونه ای که مقید را نسبت به مطلق، خاص را نسبت به عام و امثال آن را از قبیل نسخ و منسوخ به شمار می آورند. (۴) از آن برهه زمانی که بگذریم، چنین توسعه ای در معنای کلمه نسخ، جای خود را به تعریف جامع تری داد و دایره این کلمه را محدودتر نمود. در عین حال، در تعریف کلمه «نسخ» اختلاف است. «نسخ» در اصطلاح عبارت است از: رفع حکم ثابت شرعی به وسیله خطاب شرعی دیگری که متأخر از خطاب اول باشد، به دلیل به سر آمدن مدّت و رفع ملاک و مصلحت حکم سابق به

ص: ۴۷۸

۱- (۱). الذریعه: ۴۱۳/۱؛ العده: ۴۸۵/۲؛ مبادی الوصول: ۱۷۴؛ المعالم: ۲۱۷؛ الکفایه: ۲۲۴/۱؛ اصول الفقه مظفر: ۴۸/۲؛ البیان: ۲۷۵؛ دایره المعارف الاسلامیه الشیعیه: ۴۲۸/۳؛ الاصول العامه: ۲۴۵؛ المحصول رازی: ۵۲۵/۱؛ المستصفی: ۱۲۸/۱؛ الاحکام آمدی: ۹۶/۲؛ کشف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱۶۹۱/۲؛ ارشاد الفحول: ۱۸۳؛ المعتمد: ۳۶۳/۱.

۲- (۲). العده: ۴۸۵/۲؛ الاحکام آمدی: ۹۶/۲؛ المحصول رازی: ۵۲۵/۱؛ المعتمد: ۳۶۴/۱.

۳- (۳). دایره المعارف الاسلامیه الشیعیه: ۴۲۸/۳.

۴- (۴). همان.

گونه ای که اگر ناسخ نمی بود، آن حکم شرعی قبلی هم چنان باقی می ماند. (۱)

-امکان و وقوع نسخ: اکثر علمای اسلامی معتقدند که: نسخ امری است ممکن و در شریعت اسلامی نیز واقع شده است. مرحوم خوئی رحمه الله می گوید: معروف بین عقلاهی مسلمان و غیر مسلمان جواز نسخ به معنای رفع حکم از موضوع آن در عالم تشریح و انشا است. (۲)

-ارکان نسخ: ۱. ناسخ: آن خطاب شرعی که با آمدن خود، حکم شرعی ثابت قبلی را منتفی می کند. ۲. منسوخ: حکم شرعی ثابت قبلی که با آمدن خطاب شرعی بعدی منتفی می گردد. ۳. نسخ: رفع حکم ثابت شرعی... ۴. منسوخ عنه: بنده مکلف به حکم شرعی. (۳)

-شرایط نسخ: ۱. حکمی که نسخ می شود باید حکم شرعی باشد. ۲. باید نسخ و وسیله خطاب، شرعی باشد. پس برداشته شدن حکم شرعی به واسطه مرگ مکلف را نسخ نمی گویند. ۳. حکم منسوخ نباید مقید به وقت و زمان باشد که با فرا رسیدن آن زمان و مدت، حکم نیز پایان پذیرد. مانند وجوب روزه که تا هنگام شب است و با فرا رسیدن شب، وجوب روزه نیز پایان می پذیرد. این قبیل موارد را نسخ نمی گویند. ۴. خطاب ناسخ باید منفصل و متأخر از منسوخ باشد. (۴)

-اقسام نسخ در قرآن: «شوکانی» شش قسم نسخ بیان کرده است. (۵) مرحوم خوئی رحمه الله تنها سه قسم را بیان کرده است که عبارتند از: ۱. تلاوت نسخ شده باشد ولی حکم باقی مانده باشد. برگشت این قسم به تحریف در قرآن است و قول به تحریف از نظر ما باطل است. ۲. تلاوت و حکم نسخ شده باشد. این قسم نیز مستلزم قبول وقوع تحریف در قرآن است و مردود. ۳. حکم تحریف شده باشد و تلاوت باقی مانده باشد. این قسم است که امکان آن را همه قبول دارند و معتقدند این نوع از نسخ در قرآن

ص: ۴۷۹

۱- (۱). عبارت بسیاری از کتب اصولی قریب به همین معنا است. از جمله: البیان: ۲۷۶؛ الاحکام آمدی: ۹۸/۲؛ المحصول رازی: ۵۲۶/۱؛ ارشاد الفحول: ۱۸۳.

۲- (۲). البیان: ۲۷۷.

۳- (۳). المستصفی: ۱۴۳/۱.

۴- (۴). همان.

۵- (۵). ارشاد الفحول: ۱۸۹.

نسبت به برنامه های پیامبران قبلی و نسبت به برخی از احکام اسلام واقع شده است. (۱)

چه فرقی هست بین نسخ و تخصیص؟ غزالی می گوید: نسخ و تخصیص از پنج جهت با هم اختلاف دارند: ۱. ناسخ باید متأخر و منفصل از منسوخ باشد، ولی اشکالی ندارد که دلیل مخصّص متصل و همراه با مخصّص باشد. ۲. تخصیص در امر به امور واحد داخل نمی شود ولی نسخ داخل می شود. ۳. نسخ، تنها به قول و خطاب محقق می شود اما تخصیص، با دلیل عقلی و سایر ادله و قراین نیز جایز است. ۴. در تخصیص، دلالت لفظ بر سایر افراد و مصادیق که به وسیله تخصیص خارج نشده اند، به قوت خود باقی است ولی در نسخ، دلالت منسوخ در آینده به کلی باطل می شود. ۵. تخصیص، به دلیل غیر قطعی نیز صورت می پذیرد ولی نسخ حکم قطعی، تنها با ناسخ قطعی ممکن است. (۲)

چه فرقی هست بین نسخ و بقاء؟ ظاهراً تفاوت اساسی بین نسخ و بقاء وجود ندارد. مرحوم شیخ طوسی رحمه الله بعد از تقسیم بقاء به قسمی که نسبت دادن آن به خداوند جایز است و قسمی که نسبت دادن آن به خداوند جایز نیست می گوید: اما آن قسمی که جایز است به خداوند نسبت داده شود، همان چیزی است که نسخ بر آن دلالت می کند. (۳) «حسن امین» می گوید: تنها تفاوت بین نسخ و بقاء در این است که نسخ، در امور تشریحی است و بقاء، در امور تکوینی؛ یعنی هرگاه از ازاله در تشریح باشد، نسخ است و هرگاه در امور تکوینی از قبیل: صحّت، مرض، رزق و... باشد، بقاء است. (۴)

نسخ و جوب

هرگاه جوب چیزی نسخ شد، حکم آن بعد از نسخ چیست؟ آیا موضوع له صیغه امر، طلب فعل با قید منع از ترک است تا این که بگوییم: نسخ، منع از ترک را برداشت و طلب فعل هم چنان باقی است؟ یا موضوع له صیغه امر، تنها بعث و تحریک به سوی فعل و به عبارت دیگر: طلب فعل است و با آمدن ناسخ و برداشته شدن طلب، دیگر

ص: ۴۸۰

۱- (۱). البیان: ۲۸۳.

۲- (۲). الذریعه: ۱/۲۳۵؛ المستصفی: ۱/۱۳۱.

۳- (۳). العده: ۲/۴۹۵.

۴- (۴). دایره المعارف الاسلامیه الشیعیه: ۳/۴۳۱.

حکمی از ناحیهٔ نسخ برای منسوخ ثابت نمی شود و حکم منسوخ بر می گردد به حکمی که قبل از وجوب داشت؟ اقوال مختلف است. مرحوم علامهٔ حلی رحمه الله معتقد است با آمدن ناسخ، جواز عمل هم چنان باقی است. (۱) اما صاحب معالم رحمه الله معتقد است بعد از نسخ، حکمی باقی نمی ماند و منسوخ، حکم قبل از وجوب را دارد. (۲)

نصّ

اشاره

(۳)

در اصطلاح اصولیین، «نصّ» بر چند معنی اطلاق می شود از جمله: ۱. هر بیان لفظی از کتاب و سنّت که معنای آن معلوم باشد؛ خواه آن لفظ ظاهر باشد؛ خواه نص باشد؛ مفسّر حقیقی باشد، یا مجازی عام و یا مجازی خاص؛ چرا که هر آن چه از طریق شارع می رسد، نصّ است. این قول را برخی اصولیین اهل سنّت اختیار کرده اند. ۲. شافعی از علمای اهل سنّت معتقد است «نصّ» همان «ظاهر» است، چرا که در لغت، همین معنی برای «نصّ» ذکر شده است. ۳. «نصّ» عبارت از آن دلالتی است که هیچ احتمالی غیر از معنای خاص خودش در آن راه ندارد. مثلاً وقتی گوینده بگوید: شش، لفظ «شش»، نص در معنای خاص آن است و هیچ احتمالی غیر از همان معنای خاص در آن راه ندارد. به عبارت دیگر: هر گونه احتمال از جهت اثبات غیر آن معنای مخصوص این لفظ و از جهت نفی معنای مخصوص لفظ «شش» منتفی است. پس «نصّ» عبارت از آن لفظی است که معنایی به صورت قطعی از آن فهمیده می شود. ۴. «نصّ»، آن دلالت لفظی است که احتمال مقبول به پشتوانهٔ دلیل بر آن راه ندارد. ۵. از کتاب و سنّت به «نصّ» تعبیر شده است. (۴)

نصّ اهل لغت

«نصّ اهل لغت» به معنی تصریح ایشان بر مطلبی مرتبط با لغت است. قول لغویین در تعیین و تشخیص معانی حقیقی و مجازی کلمات معتبر است یا خیر؟ اگر معتبر است،

ص: ۴۸۱

۱- (۱). مبادی الوصول: ۱۰۸.

۲- (۲). المعالم: ۹۰.

۳- (۳). اصطلاحات الاصول: ۲۳۲؛ کشف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱۶۹۵/۲.

۴- (۴). اصطلاحات الاصول: ۲۳۲؛ کشف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱۶۹۵/۲.

آیا در تمام امور مربوط به لغت معتبر است یا در برخی موارد؟ مثلاً- آیا نص اهل لغت، تنها در جهت مشخص کردن موارد استعمال معتبر است یا در بیان معانی حقیقی و مجازی الفاظ نیز می توان به گفته ایشان استناد نمود؟ و بالاخره اگر نص اهل لغت معتبر است، دلیل اعتبار آن چیست؟ به عنوان «قول لغوی» رجوع شود.

نظر

«نظر» در لغت به معنای نگریستن در چیزی با تأمّل است. در اصطلاح منطقی، نظر با عبارات مختلفی تعریف شده است از جمله: ۱. نظر، فکر است. فکر نیز عبارت است از یکی از معانی بیان شده: الف: حرکت نفس است در معقولات به واسطه قوه متصرفه. ب: حرکت نفس از معقولات به این صورت که: از مطلوب حرکت نماید، تمام هم خود را متوجه سیر در معقولات نماید و در صدد به دست آوردن مبادی رساننده به مطلوب باشد تا این که آن مبادی را به دست آورده، مرتب نماید و در نتیجه، به مطلوب برگردد. این معنای فکر است که برخی آن را «نظر» نامیده اند. ج: حرکت از مطلوب به مبادی. برخی گفته اند: این معنای فکر، مقابل «حدس» است. (۱)

۲. «قاضی باقلانی» گفته: نظر، عبارت است از فکری که از آن علم، یا ظن غالب طلب می شود. (۲) به عبارت دیگر: آن چه برای دست یافتن به علم یا ظن صورت می پذیرد، «نظر» نام دارد. ۳. نظر عبارت است از مرتب ساختن امور (علوم) معلوم، برای دست یافتن به مجهول. ۴. نظر عبارت است از به دست آوردن امری یا ترتیب اموری برای رسیدن به مجهول. ۵. نظر عبارت از این است که عقل، آن چه را نزد آن حاصل است ملاحظه کند تا چیزی را که نزد او حاصل نیست تحصیل نماید. مقصود از «عقل» در این تعریف، «نفس» است. ۶. نظر عبارت است از مجرّد نمودن ذهن از غفلت هایی که مانع از حصول مطلوب هستند. در این تعریف، نظر، امری عدمی است. ۷. نظر عبارت است از توجه دادن دقیق عقل به سوی معقولات. در این تعریف، نظر به عنوان امری وجودی لحاظ شده است. ۸. نظر و فکر عبارت است از فعلی که از نفس صادر می شود تا

ص: ۴۸۲

۱- (۱). اصطلاحات الاصول: ۲۳۲؛ کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱۲۸۴.

۲- (۲). همان: ۱۷۰۵.

مجهولات را از معلومات به دست آورد. ۹. «فخر رازی» می گوید: نظر عبارت است از مرتب ساختن تصدیقاتی که منجر به دست یابی به تصدیقات دیگر گردد. (۱)

مرحوم مظفر رحمه الله در تعریفی مختصر می گوید: فکر، عبارت است از حرکت عقل بین معلوم و مجهول. (۲) ایشان تفاوتی بین فکر و نظر قائل نیست.

نعت

(۳)

«نعت» در لغت، «صفت» را گویند. چه فرقی هست بین نعت و صفت؟ گفته شده: نعت، تنها برای مدح مورد استفاده قرار می گیرد ولی صفت، هم در مدح استعمال می شود و هم در ذمّ. نعت در اصطلاح ادبی عبارت است از تابعی که دلالت می کند بر معنایی در متبوع خود و مقید به ماده خاصی هم نیست به خلاف برخی دیگر از توابع که تنها در قالب مواد خاصی بر وجود معنایی در متبوع خود دلالت می کنند. مثلاً در جمله: «اعجبنی زید علمه»، کلمه «علمه» بدل «زید» است و دلالت می کند بر وجود علم در زید. اما اگر به جای کلمه «علمه» بگوییم: «غلامی» یعنی: «اعجبنی زید غلامی»، دیگر چنین دلالتی بر وجود معنایی در متبوع، از ناحیه تابع وجود نخواهد داشت. اما در صفت و موصوف این گونه نیست، زیرا هیئت ترکیبی بین صفت و موصوف به گونه ای است که تابع دلالت می کند بر وجود معنایی در متبوع خویش، در قالب هر ماده ای که باشد. مثلاً وقتی بگوییم: «بسم الله الرحمن الرحيم»، کلمات «الرحمن» و «الرحيم» دو صفت برای لفظ جلاله «الله» هستند و به جای هر کدام از این دو صفت می توان ماده دیگری قرار داد مانند «الرزاق»، «الغفور»، «العلیم» که تمامی این مواد نیز دلالت می کنند بر وجود معنایی در متبوع خویش که کلمه جلاله «الله» است.

نفس الامر

معنای «نفس الامر» عبارت است از «فی حد ذاته». وقتی گفته می شود: چیزی در نفس الامر موجود است، یعنی آن چیز با قطع نظر از هر فرض و اعتباری موجود است. البته

ص: ۴۸۳

۱- (۱). همان: ۱۷۰۵ به بعد.

۲- (۲). المنطق: ۲۳.

۳- (۳). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱۷۱۱/۲.

«نفس الامر» هم شامل وجود خارجی می شود و هم شامل وجود ذهنی. علمای منطق در قدیم فرقی بین خارج و نفس الامر قایل نبودند، به عبارت دیگر: نفس الامر را همان خارج می دانستند. برخی نیز گفته اند: مقصود از «نفس الامر»، عالم امر است. یعنی یک عقل کلی که همه صورت های معقول در آن جا وجود دارد. بر اساس این تعریف، مقصود از مطابقت هر چیزی با نفس الامر، مطابقت آن با آن صورتی است که نزد آن عقل کل است.

نفل

(۱)

«نفل» (به فتح نون و سکون فاء) در لغت عبارت است از زیاده. در اصطلاح شرع، نفل بر چند معنی اطلاق می شود از جمله: ۱. بر غنیمت اضافه ای که به برخی از جنگجویان اختصاص می یابد. ۲. بر اعمال مطلوب شرع که زاید بر واجبات هستند. این قبیل اعمال مطلوب شرعی را هر چند می توان از مصادیق «مأمور به» به شمار آورد و انجام دادن آنها نیز دارای ثواب است، ولی ترک این گونه اعمال موجب عقاب نیست. نفل را «مستحب»، «تطوع» و «مندوب» نیز می نامند. به عنوان «مستحب» رجوع شود.

نفی حکم به لسان موضوع

مقصود از این عبارت، نفی کردن طبیعت از فرد است. به عبارت دیگر: وقتی یک حکم برای یک طبیعتی ثابت باشد و گوینده بخواهد آن حکم ثابت برای طبیعت را از یک فرد نفی کند می گویند: نفی حکم به لسان موضوع شده است. مثلاً وقتی گفته شود: بین پدر و فرزند ربا نیست، هر چند نفی حکم (ربا) شده ولی این نفی حکم، به واسطه منتفی دانستن این فرد (پدر و فرزند) از دخول در طبیعت ربا است. البته اگر حکم شارع به منتفی بودن ربا بین پدر و فرزند نباشد، این مورد نیز داخل در افراد و طبیعت ربا خواهد بود. بنابراین، خروج این فرد از طبیعت ربا، تعبیدی خواهد بود.

ص: ۴۸۴

«نهی» در عرف علمای علم نحو عبارت است از نفس صیغه «لاتفعل». در اصطلاح اصولیین و اهل معانی، نهی نیز در اعتبار و عدم اعتبار بلند مرتبه تر بودن و یا ادّعی بلند مرتبه تر بودن نهی کننده، مانند امر است. به هر حال، نهی عبارت است از چیزی که دلالت بر طلب ترک نماید.

بسیاری از مباحث پیرامون «امر» در «نهی» نیز جریان دارد از جمله: دلالت نهی بر فور یا تراخی، وضع صیغه برای طلب ترک و منع، یا دلالت آن بر حرمت، دلالت و عدم دلالت نهی بر مرّه و تکرار و... آیا مقتضای نهی، خودداری از انجام دادن فعل (کفّ نفس) است تا امری وجودی باشد، یا مقتضای نهی، ترک فعل است تا این که امری عدمی باشد؟ آیا اجتماع امر و نهی جایز است؟ به عنوان «اجتماع امر و نهی» رجوع شود.

آیا نهی دلالت بر فساد می کند؟ قبل از بیان اقوال لازم است چند اصطلاح را به صورت مختصر توضیح دهیم. ۱. دلالت: مقصود از دلالت و عدم دلالت نهی بر فساد چیست؟ مرحوم مظفر رحمه الله معتقد است که مقصود، دلالت لفظی نیست تا این که مسئله داخل در مباحث الفاظ گردد، بلکه مقصود این است که آیا از نظر عقل، اقتضای نهی، فساد منهی عنه است؟ یعنی در واقع، بحث از ثبوت ملازمه عقلی بین نهی از چیزی و فساد آن و عدم ثبوت چنین ملازمه ای است. پس مسئله فوق از مباحث ملازمات عقلی است. ۲. نهی: مقصود از نهی، آن معنایی است که شامل نهی تحریمی، تنزیهی (کراهت)، نفسی و غیره است. ۳. فساد: کلمه «فساد» مقابل «صحت» است و تقابل بین این دو کلمه از نوع تقابل عدم و ملکه است. بر این اساس، چیزی را می توان به وصف «فساد» توصیف نمود که قابلیت و صلاحیت اتّصاف به «صحت» را داشته باشد. البته صحت هر چیزی به حسب خود آن چیز است. مثلاً صحت بدن، یعنی نداشتن بیماری و درد؛ صحت معامله، یعنی دارا بودن

ص: ۴۸۵

۱- (۱). الذّریعه: ۱/۱۷۴؛ العده ۱/۲۵۵؛ الوافیه: ۷۷؛ الفصول: ۱۹۱؛ القوانین: ۱۳۵؛ الکفایه: ۱/۲۳۲؛ اصول الفقه مظفر: ۱/۹۵-۳۰۶؛ المحاضرات: ۴/۸۱؛ انوار الاصول: ۱/۵۲۹؛ نهایه الاصول: ۲۴۵؛ المحصول سبحانی: ۲/۱۶۱؛ المستصفی: ۲/۲۰؛ ارشاد الفحول: ۱۰۹؛ المعتمد: ۱/۱۶۸؛ الاحکام آمدی: ۱/۴۰۶؛ کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۲/۱۷۳۰.

تمام شرایط معتبر در معامله و صحت عبادت، یعنی مطابق بودن آن با آن چه که مولا خواسته است و فساد بدن، یعنی بیمار بودن آن؛ فساد معامله، یعنی نداشتن یکی یا برخی از شرایط معتبر در معامله و فساد عبادت، یعنی عدم مطابقت آن چه که انجام گرفته با آن چه که مولا خواسته است. ۴. متعلق نهی: متعلق نهی در مبحث ما باید چیزی باشد که قابل توصیف به وصف صحت و فساد باشد و تنها این امور هستند که مورد بحث واقع می شوند. ۵. مقصود از عبادت در این بحث، آن عباداتی است که قصد قربت از شرایط صحیح بودن آنها به شمار می آید. پس برخی اعمال هر چند می توانند در قالب عبادت انجام شوند مانند پاک کردن لباس به قصد قربت، ولی چون قصد قربت شرط صحت این قبیل اعمال نیست، لذا از محل بحث خارج اند. (۱)

بعد از روشن شدن مقصود از اصطلاحات مورد استفاده در عنوان و روشن شدن محل نزاع، می گوئیم: در این مسئله سه قول وجود دارد: ۱. نهی، مقتضی فساد در منهی عنه است، هم در عبادات و هم در معاملات. (۲) این قول را گروهی از علمای شیعه و اهل سنت اختیار کرده اند از جمله: مرحوم سید مرتضی (۳) رحمه الله، مرحوم شهید ثانی (۴) رحمه الله و مرحوم فاضل تونی رحمه الله از علمای شیعه و ابن حاجب از علمای اهل سنت. (۵) ۲. نهی، دلالت بر فساد منهی عنه نمی کند، چه در عبادات و چه در معاملات. «فخر رازی» این قول را به اکثر فقها (۶) و «آمدی» این قول را به محققین از اهل سنت و غزالی و گروهی از حنفیه و گروهی از معتزله و برخی دیگر از علمای اهل سنت نسبت می دهد. (۷)

۳. تفصیل بین عبادات و معاملات و قول به اقتضای فساد در عبادات و عدم فساد

ص: ۴۸۶

-
- ۱- (۱). اصول الفقه مظفر: ۳۰۷/۱.
 - ۲- (۲). البته در این قول نیز اختلاف است. برخی مانند شهید ثانی رحمه الله و سید مرتضی رحمه الله معتقدند که این دلالت بر فساد، از جهت لفظ است و برخی آن را دلالت ناشی از شارع و شرع می دانند. تمهید القواعد: ۱۴۱.
 - ۳- (۳). الوافیة: ۱۰۰.
 - ۴- (۴). همان.
 - ۵- (۵). همان.
 - ۶- (۶). المحصول: ۳۴۴/۱.
 - ۷- (۷). الاحکام: ۴۰۷/۱.

در معاملات. این قول را مرحوم صاحب معالم رحمه الله (المعالم/۱۰۰) و محقق حلی رحمه الله (معارج الاصول/۷۷) و گروه دیگری از علمای شیعه و اهل سنت اختیار کرده اند. (۱)

فرق بین مسئله دلالت و عدم دلالت نهی بر فساد با مسئله جواز یا امتناع اجتماع امر و نهی چیست؟ برای آگاهی از مسئله «اجتماع امر و نهی» به عنوان مربوط رجوع شود. سه فرق بین این دو مسئله است. ۱. موضوع دو مسئله متفاوت است. در مسئله اجتماع امر و نهی، موضوع عبارت است از جایی که امر و نهی، به دو طبیعتی که حقیقتاً بین آنها مغایرت است تعلق گیرد، بدون لحاظ این که نسبت بین دو طبیعت، عموم و خصوص مطلق باشد یا عموم و خصوص من وجه؛ ولی در مسئله دلالت نهی بر فساد، موضوع عبارت است از جایی که امر و نهی، به دو طبیعتی تعلق گیرد که متحد باشند و تنها از جهت اطلاق و تقیید مغایر باشند. ۲. اختلاف دو مسئله از ناحیه محمول. چرا که محمول مسئله اجتماع امر و نهی، جواز و عدم جواز امر و نهی است و محمول مسئله دلالت نهی، دلالت و عدم دلالت بر فساد است. ۳. بحث در مسئله اجتماع امر و نهی، بحث از جواز و عدم جواز عقلی و در آن مسئله، از حکم وضعی، یعنی صحت و فساد است. (۲)

- اقسام نهی: ۱. نهی ارشادی؛ ۲. تحریمی؛ ۳. تنزیهی؛ ۴. غیری؛ ۵. نفسی. به عناوین فوق رجوع شود.

نهی ارشادی

گاهی نهی متضمن حکم تحریمی یا تنزیهی نیست، بلکه در مقام ارشاد به مطلبی بیان می شود، یعنی مثلاً می خواهد بگوید که فلان عمل، فاقد یکی از شرایط است و یا فلان عمل اصلاً تحقق نیافته است. این نهی را «نهی ارشادی» گویند. مثلاً از پوشیدن لباسی که از پوست حیوان حرام گوشت تهیه شده باشد، نهی شده است. اگر کسی با این نهی مخالفت نمود و با چنین لباسی نماز خواند، مرتکب عمل حرامی نشده و اگر دوباره نماز خود را در وقت مخصوص، در لباس دیگری که نماز خواندن در آن

ص: ۴۸۷

۱- (۱). الوافیة: ۱۰۱؛ الکفایة: ۲۹۴/۱؛ اصول الفقه مظفر: ۳۱۱/۱.

۲- (۲). المحصول سبحانی: ۱۶۹/۲.

صحیح است به جا آورد، بابت این نماز اوّل مورد عقوبت قرار نمی گیرد، زیرا آن نهی می خواست بگوید: اگر در این لباس نماز بخوانی، نماز تو یکی از شرایط صحت را که پاک بودن لباس است ندارد و این، غیر از آن نهی است که متضمن تحریم یا تنزیه باشد.

نهی تحریمی

هر گاه منع از فعل به صورت الزامی باشد، به گونه ای که مخالفت با آن موجب عقوبت گردد، آن را «نهی تحریمی» گویند. مثل نهی از رباخواری.

نهی تنزیهی

در صورتی که منع از فعل به صورت تحریمی نباشد و صرفاً بیانگر رجحان ترک بر انجام دادن باشد، آن را «نهی تنزیهی» یا «کراهت» گویند. مثلاً از نماز خواندن در مکانی که مجسمه و عکس در آن وجود دارد، نهی شده است. اگر کسی در چنین مکانی نماز به جا آورد، باطل نیست ولی از حیث ثواب و آثار معنوی، در جایگاه پایین تری قرار دارد.

نهی در عبادت

آیا «نهی در عبادت» مستلزم حکم به فساد آن عبادت است یا خیر؟ مثلاً از روزه عید فطر نهی شده است. اگر کسی در روز عید فطر روزه بگیرد، روزه اش فاسد است یا این که هر چند معصیت کرده اما روزه اش به عنوان روزه قضا یا نذر صحیح است؟ به عبارت دیگر: آیا ملازمه است بین نهی از عبادت و حکم به فساد آن یا خیر؟

—چه فرق است بین این مسئله و مسئله اجتماع امر و نهی؟ به عنوان «اجتماع امر و نهی» رجوع شود.

نهی در معامله

آیا «نهی در معامله» سبب فساد آن معامله خواهد بود یا خیر؟ گفته شده که اگر متعلق نهی سبب باشد، مقتضی فساد نخواهد بود. یعنی اگر انشا و ایقاع عقد که به وسیله

ایجاب و قبول است متعلق نهی باشد، معامله فاسد نیست. اما اگر متعلق نهی، مسبب (اثر مترتب بر عقد و ایقاع) باشد و معلوم شود که اثر معامله مبعوض است، بین اصولیین اختلاف است.

نهی غیری

«نهی غیری»، آن نهی است که مستقیماً متوجه چیزی نشده است، بلکه ناشی از امر به شیء دیگر یا ناشی از نهی از چند چیز دیگر است. مثلاً بنا بر عقیده کسانی که معتقدند: امر به چیزی مقتضی از نهی از ضد آن است، اگر کسی وارد مسجد شد و مشاهده کرد جایی از مسجد نجس شده است، امر به پاک کردن مسجد متوجه او می شود و از طرف دیگر، نهی به وجود می آید که می گوید: کاری را که ضد ازاله است ترک کن، حتی نماز را. این نهی از نماز در وقت توجه امر به پاک کردن مسجد، نهی است غیری. در دلالت و عدم دلالت نهی غیری بر فساد، برخی معتقدند که این نهی نیز حکم همان نهی نفسی را دارد. به عنوان «امر به شیء مقتضی نهی از ضد آن هست یا خیر» رجوع شود.

نهی نفسی

«نهی نفسی»، آن نهی است که مستقیماً به چیزی تعلق گیرد و در مقابل «نهی غیری» است. مثلاً رباخواری به صورت مستقیم متعلق نهی قرار گرفته و شارع از رباخواری نهی کرده است.

واجب

اشاره

هرگاه فعلی مورد طلب موکّد و بعث شدید قرار گیرد آن را «واجب» گویند. «واجب»، آن چیزی است که حکم تکلیفی و خوب به آن تعلق می گیرد. پس وجوب، حکم است و واجب، متعلق آن. واجب، اقسام مختلفی دارد از جمله: واجب اصلی؛ واجب تبعی؛ واجب تخییری؛ واجب تعیینی؛ واجب تعبدی؛ واجب توصّلی؛ واجب عینی؛ واجب کفایی؛ واجب مشروط؛ واجب موسّع؛ واجب مضیق؛ واجب مطلق؛ واجب موقت و.... تعریف اقسام فوق را در عناوین مربوط و اقسام «وجوب» بیاید.

واجب اصلی

«واجب اصلی» یا «واجب نفسی»، آن واجبی است که مصلحت موجود در آن موجب صدور حکم وجوب از ناحیه شارع گردیده است. به عبارت دیگر: هرگاه مولا چیزی را مستقلاً متعلق حکم وجوب قرار دهد، آن را «واجب اصلی» یا «واجب نفسی» گویند، در مقابل «واجب غیری» یا «واجب تبعی». واجباتی مانند نماز، روزه، حج، و خمس از قبیل واجب اصلی هستند.

واجب تبعی

آن واجبی را «تبعی» یا «غیری» گویند که خود، مستقلاً متعلق حکم وجوبی مولا قرار نگرفته است ولی چون امثال و اتیان واجب اصلی خواسته شده از سوی مولا - بر آن متوقف است، بناچار مکلف باید آن را نیز انجام دهد. به عبارت دیگر: واجب تبعی یا غیری، آن واجبی است که از مقدمات و شرایط تحقق و امثال واجب نفسی به شمار می آید. مثلاً خداوند فرموده: **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا**. (۱) آن چه را خداوند از افراد مستطیع خواسته، حج است که شامل اعمال و مناسک خاص در ایام خاص است. اما امثال امر خداوند متوقف است بر پیمودن راه و بدون پیمودن راه، امکان امثال امر وجوبی شرعی اصلی ممکن نیست. پس پیمودن راه نیز واجب است، ولی وجوب آن تبعی است.

واجب تخییری

«واجب تخییری» در مقابل «واجب تعیینی» قرار دارد و آن واجبی است که دارای بیش از یک فرد باشد و مکلف مخیر باشد هر کدام از آن افراد را انجام دهد و با انجام دادن هر کدام از افراد آن، تکلیف از عهده مکلف ساقط شود. به عبارت دیگر: هرگاه امثال امر وجوبی مولا - به صورت تخییری قابل تحقق در دو یا چند مصداق متفاوت بود، واجب را «تخییری» گویند. مثلاً برای کسی که عمداً روزه ماه رمضان خود را افطار کند،

ص: ۴۹۰

سه نوع مجازات و جریمهٔ دنیایی در نظر گرفته شده است: ۱. شصت روز روزه بگیرد. ۲. شصت مسکین را اطعام کند. ۳. یک برده آزاد کند. اکنون مکلف اختیار دارد که هر کدام از این سه جریمه را انتخاب کند و آن را انجام دهد.

واجب تعبدی

واجباتی را که مولا طلب می کند، به دو صورت هستند: ۱. واجباتی که باید به قصد قربت آورده شوند. به عبارت دیگر: واجباتی که شرط صحّت آنها، توأم بودن با نیت و قصد قربت است. این قبیل واجبات را «تعبدی» گویند. هر گونه عبادت از این قبیل است. مانند نماز و روزه. ۲. واجباتی که قصد قربت در آنها شرط نیست. به عنوان «واجب توصلی» رجوع شود.

واجب تعیننی

«واجب تعیننی» در مقابل «واجب تخییری» قرار دارد و آن واجبی است که متعلّق حکم مشخص و معین باشد. به عبارت دیگر: آن واجبی را گویند که در قالب یک فرد معین و مشخص قابل تحقّق است و صرفاً همان فرد معین متعلّق خواستهٔ مولا- می باشد. مثلاً نماز صبح بر هر مکلفی واجب است ولی نماز صبح، با شرایط و ویژگی های خاص و به شکل ارایه شده از سوی خود شارع، نه هر آن چه که عنوان «نماز» بر آن صدق کند.

واجب توصلی

هر گاه مولا فقط تحقّق چیزی را بخواهد بدون این که قصد قربت در آن شرط باشد، آن واجب را «توصلی» گویند. در افعالی مانند: پاک کردن لباس برای نماز، نجات دادن غریق و دفن کردن میت مسلمان، آن چه از سوی شارع خواسته شده است، تحقّق این امور در عالم خارج است بدون این که قصد قربت در آنها شرط باشد. وجوب این قبیل امور، توصلی است در مقابل «واجب تعبدی» که صحّت آن مشروط به امثال به قصد قربت است.

واجب عینی

«واجب عینی» در مقابل «واجب کفایی» قرار دارد. واجب عینی، آن واجبی است که از همه مکلفین خواسته شده آن را انجام دهند. نماز و روزه از این قبیل هستند.

واجب غیری

«واجب غیری» یا «واجب تبعی»، آن واجبی است که مستقلاً از مکلف خواسته نشده ولی تحقق و امتثال واجب نفسی بر آن متوقف است. واجب غیری در مقابل «واجب نفسی» یا «واجب اصلی» است. مقدمات واجبات نفسی از قبیل واجبات غیری هستند. به عنوان «واجب تبعی» رجوع شود.

واجب کفایی

مقصود از «واجب کفایی»، آن حکم و جوبی است که متوجه همه مکلفین می شود به گونه ای که اگر به آن واجب عمل نشود، همه مکلفین مؤاخذه خواهند شد ولی اگر برخی از مکلفین هم آن را انجام دهند، کفایت می کند و از عهده سایرین نیز تکلیف ساقط می شود. مثال: غسل، کفن و دفن میت مسلمان بر همه مکلفین واجب است و اگر ترک شود، همه مکلفین مؤاخذه خواهند شد. اگر برخی از مکلفین اقدام به غسل، کفن و دفن این میت مسلمان بنمایند، تکلیف از عهده سایرین ساقط می شود. به عنوان «واجب» رجوع شود.

واجب مشروط

«واجب مشروط»، واجبی است که وجوب آن متوقف و مشروط بر چیزی باشد و در مقابل «واجب مطلق» است. مثلاً وجوب حج متوقف و مشروط است بر حصول استطاعت. واجب مشروط را «واجب مقید» نیز می نامند.

واجب مضیق

«واجب مضیق»، یکی از اقسام «واجب موقت» است. وقتی واجب را نسبت به وقت و زمان لحاظ کنیم از دو حال خارج نیست: ۱. واجب دارای زمان مشخصی باشد؛ ۲. وقت و زمان در واجب معتبر نباشد. واجبی را که دارای وقت و زمان مشخص است، «واجب

موقت» گویند که خود دارای دو قسم است: الف: آن واجبی که زمان معتبر در آن، برابر با زمان انجام دادن آن واجب است. این قسم را «واجب مضیق» گویند، مانند روزه روزهای ماه رمضان که زمان وجوب روزه هر روز برابر است با زمان انجام دادن آن که از ابتدای اذان صبح تا هنگام اذان مغرب می باشد. ب: آن قسمی که زمان معتبر در واجب، بیش از زمان مورد نیاز برای انجام دادن واجب است که آن را «واجب موسع» گویند. مثلاً زمان مورد نیاز برای خواندن نماز صبح، چند دقیقه بیش نیست ولی زمانی که می شود این واجب را در آن انجام داد، از هنگام طلوع فجر صادق تا طلوع آفتاب می باشد و این مدت، بسیار بیشتر از زمان مورد نیاز برای خواندن نماز صبح است.

واجب مطلق

واجبی را «مطلق» گویند که وجوب آن متوقف بر شرطی نباشد. مقصود از شرایط غیر معتبر در واجب مطلق، شرایط عامه تکلیف (بلوغ، عقل، قدرت) نیست زیرا این شرایط در تمام واجبات و اصولاً در صدق عنوان «مکلف» بر هر انسانی معتبر هستند. پس واجب مطلق نسبت به سایر شرایط، غیر از شرایط عامه تکلیف، مطلق بوده و مشروط به شرطی نیست. مثلاً وجوب نماز نسبت به استطاعت مالی مکلف، مطلق است. واجب مطلق در مقابل «واجب مشروط» یا «مقید» است.

واجب معلق

«واجب معلق»، آن واجبی است که وجوب آن فعلیت یافته ولی واجب، متوقف بر چیزی است که از اختیار مکلف خارج است، در مقابل «واجب منجز» که بعد از فعلیت یافتن وجوب، واجب بر چیزی متوقف نیست. مثلاً انسان با رسیدن به حد بلوغ، مکلف می شود و نماز و روزه بر او واجب می شود ولی اگر دو ماه قبل از فرا رسیدن ماه رمضان به حد بلوغ رسیده باشد، هر چند روزه نیز بر او واجب شده است ولی هنوز زمان انجام دادن واجب فرا نرسیده است و فرا رسیدن ماه رمضان خارج از اختیار و توان مکلف است.

چه فرقی هست بین واجب مشروط و واجب معلق؟ در واجب مشروط، وجوب، متوقف بر چیزی است. مانند وجوب حج که متوقف بر استطاعت است اما در واجب

معلّق، وجوب، متوقّف بر چیزی نیست، بلکه واجب متوقّف بر چیزی است. مثلاً- وجوب روزه ماه رمضان بر مکلف، قبل از فرا رسیدن ماه رمضان متوقّف بر چیزی نیست، ولی واجب (روزه گرفتن) متوقّف است بر فرا رسیدن ماه رمضان.

واجب مقید

«واجب مقید» را «واجب مشروط» می گویند. به عنوان «واجب مشروط» رجوع شود.

واجب منجز

آن واجبی را «منجز» گویند که با فعلیت یافتن وجوب، وجود متعلّق آن متوقّف بر چیزی نباشد. مثلاً اگر کسی هنگام اذان صبح روز اول ماه رمضان به حدّ بلوغ برسد، هم وجوب روزه فعلیت یافته و هم وجود متعلّق این حکم وجوبی (روزه) بر چیزی متوقّف نیست و باید از همان موقع روزه بگیرد. واجب منجز در مقابل «واجب معلّق» است. به عنوان «واجب معلّق» رجوع شود.

واجب موقت

یکی از اقسام «واجب موقت» است. به عنوان «واجب مضیق» رجوع شود.

واجب موقت

«واجب موقت»، واجبی را گویند که زمان مشخصی در آن معتبر است و در مقابل «واجب غیر موقت» است. به عنوان «واجب مضیق» رجوع شود.

واجب نفسی

«واجب نفسی» یا «واجب اصلی»، آن واجبی است که فقط مصلحت موجود در آن علت توجّه حکم وجوب به آن شده است و وجوب آن تابع وجوب چیز دیگری نیست. به عبارت دیگر: واجب نفسی آن واجبی است که مستقلاً مورد توجّه حکم وجوبی مولا- قرار گرفته است، در مقابل «واجب غیری» یا «تبعی» که وجوب آن به تبع وجوب چیز دیگری است. وجوب نماز و روزه از نوع «واجب نفسی» است.

(۱)

«واسطه در ثبوت»، همان علت ثبوت محمول برای موضوع است. مانند ذات واجب که واسطه ثبوت وجود برای ممکنات است؛ و مانند گرما که واسطه ثبوت انبساط برای فلز است.

واسطه در عروض

(۲)

«واسطه در عروض»، آن است که ذهن، حکم یکی از دو متحد را مجازاً به متحد دیگر سرایت دهد. مثلاً انسانی که در قطار نشسته، ساکن است و این قطار است که حرکت می کند ولی این انسان نیز متصف به حرکت می شود و می گویند «انسان حرکت می کند».

واضع

به کسی که لفظ یا علامتی را برای دلالت بر معنایی خاص قرار می دهد «واضع» گویند. به عبارت دیگر: شخص یا گروهی را که لفظ یا علامتی را حاکی و علامت و دلالت کننده بر معنای خاص قرار دهند «واضع» گویند. مثل این که کسی بگوید: این لفظ را برای دلالت بر فلان معنی قرار دادم، یا اداره راهنمایی و رانندگی اعلام کند که فلان علامت نشانه و بیانگر ممنوعیت توقف یا پارک خودرو می باشد.

-واضع چه کسی است؟ مرحوم نائینی رحمه الله معتقد است که خداوند واضع حکیم است. (۳) گروه دیگری از اصولیین معتقدند که واضع کسی جز افراد بشر نیست؛ احتیاج انسان ها به فهماندن مقصود خود به مخاطبین سبب شده که در طول تاریخ زندگی بشر، الفاظ متعددی برای دلالت بر معانی مورد نظر وضع شود. البته چنین قدرتی در وجود بشر، ناشی از لطف و عنایت خداوند است. (۴)

ص: ۴۹۵

۱- (۱). شرح مصطلحات فلسفی: ۱۷۳.

۲- (۲). همان.

۳- (۳). اجود التقریرات: ۱۹/۱.

۴- (۴). المحاضرات: ۳۶/۱؛ المحصول سبحانی: ۵۱/۱.

«وجدان» در اصطلاح عبارت است از نفس و نیروهای باطنی آن. برخی گفته اند: وجدان عبارت است از قوای باطنی. «وجدانی»، هر آن چیزی است که هر کس از نفس خود می یابد؛ خواه عقلی صرف باشد و خواه از اموری باشد که به واسطه قوه باطن ادراک می شود. «وجدانیات» را «قضایای اعتباری» نیز می نامند.

یکی از احکام پنج گانه تکلیفی، «وجوب» است. وجوب عبارت است از طلب الزامی، یا اراده موکّدی که در نفس آمر حاصل می شود و به فعل مأورّبه تعلق می گیرد. یا این که: وجوب، امری است که عرف آن را از انشای طلب لفظی یا غیر لفظی موکّد انتزاع می کند.

فرق وجوب و واجب: وجوب عبارت از حکمی است که به فعلی تعلق می گیرد. اما واجب، آن فعلی است که حکم (وجوب) به آن تعلق می گیرد.

- اقسام وجوب: ۱. وجوب عینی: آن وجوبی است که متوجّه همه مکلفین است و با اتیان برخی از مکلفین، از سایرین ساقط نمی شود. مانند وجوب نماز و روزه. ۲. وجوب کفایی: آن وجوبی است که به همه مکلفین تعلق می گردد ولی اگر برخی از مکلفین آن را امتثال نمودند، از عهده سایرین ساقط می شود؛ اما اگر هیچ کدام از مکلفین آن را امتثال نمودند، همگی مؤاخذه و مجازات می شوند. مانند وجوب غسل و کفن و دفن میت. ۳. وجوب تعیینی: وجوبی است که به فعل معین بدون بدلی تعلق گیرد. مانند وجوب متعلق به نماز یا روزه. ۴. وجوب تخییری: وجوبی است که به دو یا چند چیز تعلق گیرد و مکلف مخیر باشد در انتخاب و امتثال هر کدام از آن امور و با امتثال هر یک از آن امور، تکلیف از عهده وی ساقط شود. مثلاً کسی که به صورت عمدی روزه خود را افطار کند، باید یکی از سه کفّاره ای را که واجب است انتخاب کند و آن را انجام دهد: یا بنده آزاد کند؛ یا شصت مسکین را اطعام کند یا شصت روز روزه بگیرد. ۵. وجوب موقت: آن وجوبی است که وقت و زمان نیز در مصلحت آن نقش

۱- (۱). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱۷۵۸/۲.

۲- (۲). الاصول العامه: ۵۸؛ اصطلاحات الاصول: ۲۸۰.

دارد و خود بر دو قسم است: الف: مضیق: یعنی وجوبی که زمان معتبر در آن به اندازه زمان امثال آن است. مانند وجوب روزه ماه رمضان. ب: موسّع: وجوبی است که زمان معتبر در آن وسیع تر از زمان مورد نیاز برای امثال آن است. مانند نمازهای واجب پنج گانه. ۶. وجوب غیر موقت: وجوبی است که زمان در مصلحت آن نقشی ندارد و نسبت آن به تمام زمان ها یکسان است. مانند وجوب امر به معروف و نهی از منکر. ۷. وجوب مطلق: وجوبی است که وقتی آن را نسبت به چیزی ملا-حظه می کنیم، می بینیم که آن چیز نقشی در ملاک آن ندارد. مثلاً وقتی وجوب نماز را نسبت به استطاعت مالی می سنجیم، مشاهده می کنیم که استطاعت مالی هیچ نقشی در ملاک وجوب نماز ندارد. وجوب مطلق به لحاظ متعلق خود به دو قسم تقسیم می شود: الف: منجز: آن وجوبی است که از لحاظ حکم (وجوب) و متعلق (واجب)، مقید به زمان نیست. مانند هر یک از نمازهای پنج گانه بعد از فرا رسیدن وقت آن. ب: معلق: آن وجوبی است که خودش بالفعل است و مقید به زمان نیست، ولی واجب آن استقبالی است. مانند نماز قبل از فرا رسیدن وقت آن. ۸. وجوب مقید: وجوبی است که برخی از امور در اصل ملاک آن نقش دارند. مانند وجوب حج که مشروط به استطاعت است. این قسم را «وجوب مشروط» نیز می گویند. ۹. وجوب تعبدی: آن وجوبی است که تحقق آن متوقف بر اتیان به قصد قربت باشد. همه عبادات این گونه اند. ۱۰. وجوب توصیلی: وجوبی است که تحقق ملاک آن متوقف بر قصد قربت نباشد. مانند دفن میت. ۱۱. وجوب محدد: وجوبی است که متعلق آن (واجب)، دارای حدود مشخص شده از ناحیه شارع باشد به گونه ای که برائت ذمه تنها با رعایت آن حدود حاصل شود. مانند نمازهای پنج گانه، روزه، زکات و خمس. ۱۲. وجوب غیر محدد: وجوبی است که شارع مقدس برای متعلق آن حد معینی تعیین نکرده باشد. مانند وجوب رعایت عدالت و... ۱۳. وجوب نفسی: وجوبی است که متعلق آن، خود به نفسه واجب است، نه برای واجب دیگری. مانند وجوب نماز. ۱۴. وجوب غیری: وجوبی است که متعلق آن برای واجب دیگری واجب است. مانند وجوب وضو برای نماز. (۱)

ص: ۴۹۷

فرق بین وجوب و فرض: گفته شده: فرض، تکلیفی است از ناحیه شارع؛ اما وجوب، ممکن است از ناحیه شارع باشد و ممکن است از ناحیه غیر شارع باشد. پس وجوب، اعم از فرض است. مثلاً لزوم نفقه حیوانی که انسان در خانه نگه داری می کند، از لوازم و مقتضیات حیوان داری است ولی فرض نیست، هر چند از ناحیه شارع مقدس نیز بر آن تأکید شده است. (۱)

وجود محمولی

وجود به مفاد کان تاّمه که ثبوت وجود برای چیزی است را «وجود محمولی» گویند. مانند جمله «زید موجود است» که در آن، وجود برای زید ثابت می شود. وجود محمولی در مقابل «وجود نعتی» است که در آن، یکی از صفات بر موضوع حمل می شود.

وجود نعتی

عبارت است از وجود به مفاد کان ناقصه. یعنی صفتی را بر موضوع حمل می کنیم.

وحدت مطلوب و تعدّد مطلوب

(۲)

هرگاه مولا انجام دادن فعل واجب یا مستحبّ مقید به قید یا محدود به وقت معینی را از بنده طلب کند، در مقام ثبوت، طلب مولا از دو حال خارج نیست: ۱. مولا غرض واحدی داشته باشد که عبارت است از انجام دادن فعل مقید و محدود، به گونه ای که اگر آن فعل با آن قید انجام شد، مکلف خواسته مولا را انجام داده و اگر آن فعل را بدون آن قید انجام داد، یا در آن زمان مشخص انجام نداد، گویا اصلاً امتثال تحقق نیافته و غرض مولا حاصل نشده است. مثلاً جواب سلام واجبی است مقید به فوریت عرفی. در این جا یک مصلحت وجود دارد که بر جواب مقید به فوریت عرفی مترتب می شود و در صورتی که فوریت عرفی رعایت نشود، آن مصلحت واحد از بین می رود. این قبیل تعلّق حکم و غرض به فعل با این خصوصیت را «وحدت مطلوب» می نامند.

ص: ۴۹۸

۱- (۱). اشراق لمعات الوضوء: ۶.

۲- (۲). اصطلاحات الاصول: ۲۸۳.

۲. ولی گاهی مولا- دو غرض دارد و دو مصلحت وجود دارد که یک غرض بر ذات فعل مترتب است و غرض و مصلحت دیگر، بر قید یا وقت معین آن؛ یا این که یک مصلحت وجود دارد که دارای مرتبه کامل و غیر کامل است که مرتبه کامل آن مصلحت، بر فعل مقید و موقت به وقت معین مترتب می شود و مرتبه غیر کامل و پایین تر آن، بر فعل تنها و فاقد آن قید یا وقت مخصوص مترتب می شود به گونه ای که اگر مکلف آن فعل را با آن قید یا در زمان خواسته شده انجام داد، یک مصلحت و یا مرتبه کامل مصلحت را تحقق بخشیده است، و اگر آن قید را رعایت نکرد و یا در زمان معین فعل را انجام نداد، باز هم یک مصلحت دیگر و یا مرتبه غیر کامل مصلحت به قوت خود باقی است که با انجام دادن آن فعل فاقد قید و یا در زمانی دیگر، آن مصلحت دیگر یا مرتبه غیر کامل مصلحت تحقق می یابد. مثلاً پرداخت بدهی در صورتی که زمان پرداخت آن فرا رسیده باشد و طلبکار آن را طلب کند، واجب است و باید بدهکار فوراً بدهی خود را بپردازد. اگر بدهکار با وجود توانایی، فوراً بدهی خود را پرداخت، هم مصلحت پرداخت اصل بدهی رعایت شده و هم مصلحت فوری بودن آن. ولی اگر بدهکار در عین توانایی از پرداخت، نسبت به پرداخت بدهی خود سهل انگاری نمود، هر چند مصلحت لزوم پرداخت فوری و یا مرتبه کامل مصلحت پرداخت بدهی را نادیده گرفته و این مصلحت فوت شده است، ولی مصلحت پرداخت اصل بدهی و یا مرتبه غیر کامل مصلحت هم چنان به قوت خود باقی و بدهکار باید بدهی خود را بپردازد. این قسم از تعلق حکم و غرض به فعل را «تعدد مطلوب» می نامند.

ورود

(۱)

«ورود» در اصطلاح عبارت است از این که دلیلی وجداناً و حقیقتاً موجب معدوم شدن موضوع دلیل دیگر شود، ولی به واسطه تعبیه شرعی. یعنی در عالم تکوین، موضوع دلیل دیگر معدوم نمی شود، ولی از باب تعبیه شرع، حقیقتاً و وجداناً دلیل وارد، موجب

ص: ۴۹۹

۱- (۱). اصول الفقه مظفر: ۱۹۷/۲؛ اصطلاحات الاصول: ۲۸۵؛ الاصول العامة: ۹۰؛ تقریرات مجدد شیرازی: ۱۷۷/۴.

معدوم شدن دلیل دوم می شود که اگر این دلیل اول وارد نمی شد، موضوع دلیل دوم به قوت خود باقی می ماند. مثلاً «دفع ضرر محتمل» یکی از قواعد عقلی است. اما وقتی شارع مقدس بفرماید: مکلف نسبت به چیزی که آگاهی ندارد مورد مؤاخذه و سؤال قرار نمی گیرد، موضوع آن قاعده عقلی به واسطه این بیان معتبر شرع، حقیقتاً و وجداناً از بین می رود.

- تفاوت ورود و تخصیص: ورود و تخصیص مانند تخصیص و حکومت از لحاظ نتیجه تفاوتی ندارند زیرا در ورود و تخصیص، یک دلیل حقیقتاً موجب خروج چیزی از موضوع دلیل دیگر می شود. تفاوت ورود و تخصیص از این جهت است که در تخصیص، خروج تکوینی است و بدون واسطه شرع؛ مانند خروج «جاهل» از موضوع دلیل «علما را اکرام کن». ولی در ورود، خروج از موضوع هر چند وجداناً و حقیقتاً است، ولی به توسط تعبد شرعی.

- تفاوت ورود و حکومت: در ورود، خروج از موضوع دلیل دیگر، وجداناً و حقیقتاً است، ولی در حکومت، خروج مدلول دلیل حاکم از موضوع مدلول محکوم، حکمی و تنزیلی و اعتباری است و موضوع دلیل محکوم حقیقتاً و وجداناً از بین نمی رود. مثلاً وقتی شارع مقدس شک کثیرالشک را نفی می کند، مقصود نفی احکام شک نسبت به این شخصی است که زیاد شک می کند، ولی در واقع شک این شخص معدوم نمی شود، بلکه شارع مقدس شک چنین کسی را به منزله عدم شک به حساب می آورد.

وصف

«وصف» بر معانی متعددی اطلاق می شود از جمله: ۱. علت قیاس را «وصف» گویند. ۲. امر جامع معتبر در قیاس را نیز «وصف» نامیده اند. این دو معنی، از کاربردهای اصطلاحی اصولیین از اهل سنت است که قیاس را یکی از منابع استنباط حکم شرعی می دانند. ۳. برخی از فقهای اهل سنت، وصف را بر تابع غیر منفصل هر چیزی اطلاق می کنند که این تابع، هرگاه همراه شیئی باشد، سبب افزایش نیکویی و ارزش و یا موجب زشتی و کاهش ارزش آن شیء می شود. مثلاً پارچه یک متر و نیمی برای دوخت شلوار مناسب است و وصف «یک متر و نیم» سبب می شود که این پارچه دارای ارزش واقعی باشد. ولی اگر همین پارچه یک متر باشد، این وصف «یک متر» باعث می شود ارزش

پارچه برای دوخت شلوار از بین برود. برخی نیز گفته اند: وصف، آن چیزی است که وجود و عدم آن در ارزش گذاری شیء دیگر از نظر افزایش و کاهش، مؤثر باشد. برخی نیز گفته اند. آن چه که با از بین رفتن آن، باقی مانده از آن ناقص می شود، «وصف» است. ۴. هر آن چه بر چیزی حمل شود را «وصف» گویند؛ خواه عین حقیقت آن چیز باشد؛ خواه داخل در آن چیز باشد؛ و خواه چیزی باشد که خارج از آن چیزی باشد که بر آن حمل می شود. ۵. وصف، هر چیزی است که خارج از شیء ولی قائم به آن شیء باشد. به عبارت دیگر: هر چیزی که قائم به غیر باشد. ۶. گاهی نیز «عَرَض» را «وصف» گویند در مقابل «ذات»؛ و عرض، آن چیزی است که بر چیز دیگری حمل می شود. ۷. وصف در اصطلاح اهل لغت: الف: «نعت» را «وصف» گویند. به عنوان «نعت» رجوع شود. ب: «صفت مشتق» را «وصف» گویند در مقابل اسم. ج: «صفت معنوی» را که لفظی نباشد نیز «وصف» گویند. صفت به معنای آن چه بر چیزی حمل می شود، دو قسم است: ۱. صفت ثبوتی. آن صفتی است که سلب در مفهوم آن معتبر نیست. ۲. صفت سلبی. و صفت سلبی، آن صفتی است که سلب در مفهوم آن معتبر است. (۱)

وضع

اشاره

(۲)

«وضع» در لغت، نهادن چیزی بر جایی؛ و در اصطلاح فلسفی عبارت است از: ۱. هیأتی که به اعتبار نسبت برخی از اجزای شیء به برخی دیگر، و نسبت مجموع آن اجزا به امور خارجی، بر آن شیء عارض می شود. به عبارت دیگر: وقتی اجزای متعدّد یک جسم را نسبت به یکدیگر و مجموع آن اجزا را نسبت به خارج در نظر می گیریم، یک هیأت و حالتی محقق خواهد بود که به آن «وضع» می گویند. مثل قرار گرفتن اجزای بدن انسان به صورتی که سر در جهت بالا قرار داشته باشد که به آن وضعیت ایستاده گویند و هم چنین نشستن، یک وضع است برای انسان. ۲. هیأتی که به اعتبار نسبت برخی از اجزای جسم نسبت به برخی دیگر حاصل می شود. ۳. بودن هر چیزی به گونه ای که بتوان به آن اشاره

ص: ۵۰۱

۱- (۱). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱۷۸۶/۲.

۲- (۲). الکفایه: ۱۰/۱؛ اصول الفقه مظفر: ۹/۱؛ فوائد الاصول: ۲۹/۱؛ المحاضرات: ۳۲/۱؛ اجود التقریرات: ۱۷/۱؛ تهذیب الاصول سبزواری: ۱۳/۱؛ کشف اصطلاحات الفنون و العلوم: ۱۷۹۴/۲؛ المحصول رازی: ۵۷/۱.

حسی کرد. وضع در اصطلاح رایج میان اهل زبان عربی عبارت است از: تعیین چیزی برای دلالت بر چیزی. (۱) البته روشن است که کلمه (چیزی) شامل هر موضوعی می شود؛ لفظ باشد، یا خط، یا اشاره، یا علامت و... آن چه که این لفظ، یا خط، یا اشاره و... برای دلالت بر آن معین شده، «موضوع له» نام دارد. اما آن چه در مقدمات علم اصول فقه در ضمن مباحث الفاظ مورد بحث اصولیین قرار می گیرد، وضع مربوط به الفاظ است. بر این اساس می توان دایره تعریف فوق را محدود نمود و به عنوان تعریف مورد نظر علمای اصولی ارایه کرد. پس «وضع»، عبارت است از اختصاص لفظی برای دلالت بر معنایی. به عبارت دیگر: وضع، یعنی ارتباط بین لفظ و معنایی خاص.

- آیا ارتباط بین لفظ (موضوع) و معنی خاص (موضوع له) ذاتی است یا جعلی و اعتباری؟ شکی نیست که ارتباط بین لفظ و معنی از قبیل ارتباط ذاتی مانند ارتباط بین دود و آتش نیست، زیرا اگر این ارتباط ذاتی بود، باید همان گونه که تمام انسان ها از نژادها و ملیت های مختلف، با گویش های متفاوت، پی به ارتباط بین دود و آتش می برند، ارتباط بین هر لفظ و معنای آن نیز برای تمام افراد بشر معلوم می بود. مثلاً لفظ گنجشک در زبان فارسی برای دلالت بر پرنده ای خاص وضع شده است. اگر ارتباط بین این لفظ و این معنی ذاتی بود، باید اهل سایر زبان ها نیز از این ارتباط آگاهی داشتند و به چنین وضعی عالم بودند، در حالی که در سایر زبان ها الفاظ دیگری برای دلالت بر این معنی وضع شده است.

- آیا وضع همیشه با جعل ابتدایی لفظ برای یک معنی خاص محقق می شود؟

خیر! تحقق وضع به دو گونه است: ۱. واضعی مشخص لفظی را برای دلالت بر معنای خاصی معین کند. مثلاً در زبان فارسی، کلمه «رایانه» برای یک وسیله خاص وضع شده است. این قسم از وضع را «تعیینی» یا «تخصیصی» گویند. ۲. گاهی لفظ ابتداءً برای یک معنا وضع نشده است، ولی آن لفظ با وجود قرینه در آن معنا استعمال می شود و این استعمال، چنان شایع می شود و رواج پیدا می کند که بعد از گذشت مدّت زمانی، آن لفظ را بدون قرینه نیز در آن معنا استعمال می کنند و این استعمال، به گونه ای شایع می شود که

ص: ۵۰۲

بدون وجود قرینه نیز همان معنای دوم از آن لفظ فهمیده می شود. مثلاً کلمه «قانون» در ابتدا به معنای «خط کش» بوده ولی به واسطه استعمال فراوان در معنای کنونی، فقط همین معنای دوم از آن فهمیده می شود. این قسم را وضع «تعینی» یا «تخصّصی» گویند.

-اقسام وضع: هرگاه واضع بخواهد لفظی را برای معنایی وضع کند، باید ابتدا آن لفظ و معنایی را که می خواهد لفظ را برای آن وضع کند، تصوّر نماید. این تصوّر لفظ و معنی چهار صورت دارد:

۱. وضع خاص، موضوع له خاص. یعنی آن معنایی را که تصوّر می کند، جزئی باشد؛ به عبارت دیگر: واضع، آن معنی را تصوّر نماید و لفظ را نیز برای همان معنای خاص وضع نماید. مثل نام گذاری فرزندی که متولّد شده است از سوی والدین او. ۲. وضع عام، موضوع له عام. وقتی است که هم معنایی را که واضع تصوّر کرده عام است، و هم لفظ را برای آن عام وضع می کند. مثل لفظ «انسان» که هم معنای متصوّر از «انسان» عام است، و هم این لفظ برای دلالت بر آن معنای عام وضع شده است. ۳. وضع عام، موضوع له خاص. واضع، یک معنای کلی را تصوّر کرده، ولی لفظ را برای افراد آن عام که جزئی هستند وضع کرده است. مثل این که واضع، «مفرد مذکر» را که یک عنوان کلی است تصوّر نماید، و سپس کلمه «هذا» را برای هر فردی که مصداق آن عنوان کلی باشد وضع کند. ۴. وضع خاص، موضوع له عام. مشهور اصولیین معتقدند که این قسم ممکن نیست زیرا خاص نمی تواند نمایانگر و عنوان برای عام باشد. (۱)

وضع تخصّصی

گاهی لفظ، ابتداءً برای یک معنا وضع نشده است، ولی آن لفظ، با وجود قرینه در آن معنا استعمال می شود و این استعمال، چنان شایع می شود و رواج پیدا می کند که بعد از گذشت مدّت زمانی، آن لفظ را بدون قرینه نیز در آن معنا استعمال می کنند و این استعمال، به گونه ای شایع می شود که بدون وجود قرینه نیز همان معنای دوم از آن

ص: ۵۰۳

فهمیده می شود. مثلاً کلمه «قانون» در ابتدا به معنای «خط کش» بوده ولی به واسطه استعمال فراوان در معنای کنونی، فقط همین معنای دوم از آن فهمیده می شود. این قسم را وضع «تعینی» یا «تخصّصی» گویند.

وضع تخصیصی

«وضع تخصیصی» یا «تعینی» در جایی است که واضعی، لفظی را برای دلالت بر معنای خاصی معین کند. مثلاً کلمه «رایانه» برای یک وسیله خاص وضع شده است.

وضع تعینی

به عنوان «وضع تخصّصی» رجوع شود.

وضع تعینی

به عنوان «وضع تخصیصی» رجوع شود.

وضع جزئی

همان وضع شخصی است. به عنوان «وضع شخصی» رجوع شود.

وضع شخصی

(۱)

در مبحث «وضع» گفته شد که واضع باید ابتدا لفظ و معنی را تصوّر کند و سپس لفظ را برای معنی وضع کند؛ و گفته شد که وضع، به اعتبار تصوّر معنی و وضع لفظ برای آن، اقسامی دارد. به عنوان «وضع» رجوع شود. اکنون می گوییم: اگر واضع در تصوّر لفظ، خود لفظ را تصوّر و آن را برای معنایی وضع کند، آن را «وضع شخصی» گویند.

وضع عینی

«وضع شخصی» را «وضع عینی» گویند. به عنوان «وضع شخصی» رجوع شود.

ص: ۵۰۴

وضع کلی

«وضع کلی» یا «وضع نوعی»، زمانی است که واضع، لفظ را به عنوان کلی تصور و آن را برای معنایی وضع می کند، مثلاً واضع می گوید: هیأت «فعل» را برای دلالت بر کاری که در زمان گذشته انجام گرفته است وضع می کنم. پس هر کلمه ای که در این هیأت قرار گیرد، بر این معنای خاص (انجام کار در گذشته) دلالت می کند. بر این اساس، آن چه مقصود واضع بوده، وضع یک عنوان کلی (هیأت فعل ماضی) است، ولی واضع چاره ای ندارد که این تصور کلی خود را مثلاً در قالب (ف، ع، ل) بیان کند زیرا افراد فعل ماضی فراوان بوده و غیر قابل حصر.

وضع مرکبات

(۱)

یکی از اقسام وضع، «وضع نوعی» است و وضع هیأت، از قبیل وضع نوعی است. مثل وضع هیأت فعل ماضی و وضع هیأت اسم فاعل و... وضع هیأت، یا در مفردات است؛ مانند وضع نوعی؛ یا در هیأت های ترکیبی است؛ مانند وضع هیأت ترکیبی مبتدا و خبر که برای رساندن و فهماندن حمل چیزی بر چیزی وضع شده و مانند وضع هیأت تقدیم مفعول بر فعل برای رساندن عظمت و بلندی منزلت مفعول، این قسم را «وضع مرکب» نامند.

وضع نوعی

گاهی ممکن است واضع، لفظ را به عنوان کلی تصور و آن را برای معنایی وضع کند. مثلاً واضع می گوید: هیأت «فعل» را برای دلالت بر کاری که در زمان گذشته انجام گرفته است وضع می کنم. پس هر کلمه ای که در این هیأت قرار گیرد، بر این معنای خاص (انجام کار در گذشته) دلالت می کند. بر این اساس، آن چه مقصود واضع بوده، وضع یک عنوان کلی (هیأت فعل ماضی) است، ولی واضع چاره ای ندارد که این تصور کلی خود را مثلاً در قالب (ف، ع، ل) بیان کند زیرا افراد فعل ماضی فراوان بوده و غیر قابل حصر. این قبیل وضع را «وضع نوعی» گویند.

ص: ۵۰۵

حکم دو قسم است: ۱. حکم واقعی: حکمی است که بدون در نظر گرفتن علم و جهل مکلف از سوی شارع وضع می شود. منبع و مأخذ احکام واقعی از دیدگاه علمای شیعه، عبارت است از کتاب، سنت، اجماع و عقل. ۲. حکم ظاهری: آن حکمی است که به اعتبار و لحاظ عدم دستیابی مکلف به حکم واقعی وضع می شود. به عبارت دیگر: هرگاه مکلف نتواند به حکم واقعی دست یابد، برای رهایی از حیرت و سرگردانی در مقام عمل، از سوی شارع اصولی معتبر اعلام شده است که وظیفه شرعی مکلف را تعیین می نمایند. این اصول معتبر شرعی بر دو قسم اند: الف: اصل محرز (اصل احرازی) ب: اصل غیر محرز (اصل غیر احرازی). به عنوان «اصل» رجوع شود. علما از عمل بر اساس اصل غیر محرز به «وظیفه شرعی» یا «حکم ظاهری» تعبیر می کنند و ادله مورد استفاده مکلف برای «حکم ظاهری» یا «وظیفه شرعی» را نیز «ادله فقاهتی» یا «اصل عملی» می نامند که عبارتند از: اصل براءت، اصل احتیاط، اصل تخییر و اصل استصحاب. بنابراین، «وظیفه شرعی» تعبیری است که برخی علما برای «حکم ظاهری» که از «اصول عملی» یا «ادله فقاهتی» استنباط می شود به کار می برند.

چه فرقی هست بین حکم و وظیفه شرعی؟ در حکم، نظر به واقع است و مصلحت و مفسده حکم، تابع متعلق آن خواهد بود. اگر مصلحت یا مفسده متعلق حکم الزامی باشد، حکم نیز الزامی خواهد بود (وجوب یا حرمت)، و اگر مصلحت و مفسده متعلق حکم الزامی نبود، حکم نیز غیر الزامی خواهد بود (استحباب یا کراهت). در صورت تساوی مصلحت و مفسده متعلق حکم اباحه خواهد بود. اما وظیفه شرعی به خلاف حکم، اصلاً نظر به واقع ندارد و وضع آن تابع متعلق آن نیست، بلکه نفس وضع این حکم ظاهری است که دارای مصلحت تسهیل و امتنان بر مکلفین و رهایی آنها از حیرت و سرگردانی ناشی از شک و تردید می باشد. پس در موضوع «وظیفه شرعی»، چیزی به نام «شک» وجود دارد و همین «شک» است که وضع اصول عملی و تعیین وظیفه شرعی مکلف را به دنبال داشته است.

ص: ۵۰۶

هل بسیطه

اگر سؤال با «هل» از ثبوت وجود برای چیزی باشد، آن را «هل بسیط» گویند. مثل این که سؤال شود: آیا جنّ وجود دارد؟

هل مرکب

وقتی سؤال با «هل» از خصوصیات و ویژگی های چیزی بعد از فرض وجود آن باشد، آن را «هل مرکب» گویند. مانند این که سؤال شود: آیا جنّ نیز مانند انسان، خواب و خوراک دارد؟

یقین

اشاره

(۱)

«یقین» عبارت است از اعتقاد جازم مطابق ثابت. به عبارت دیگر: یقین، آن اعتقادی است که شک نیست؛ جازم است، یعنی ظن نیست؛ مطابق است، یعنی جهل غیر مرکب یا مرکب (۲) نیست؛ ثابت است، یعنی تقلیدی نیست. به عبارت سوم: یقین، عبارت از آن تصدیقی است که احتمال عدم (ترجیح جانب مخالف) در آن وجود ندارد. (۳) بنا بر تعریف مرحوم مظفر رحمه الله، یقین شامل تصدیق جازم مطابق تقلیدی نیز می شود.

یقین استقرائی

«تواتر» را «یقین استقرائی» گویند. به عنوان «تواتر» رجوع شود.

یقین منطقی و یقین اصولی

(۴)

یقین ناشی از برهان را «منطقی» و جزم با قطع نظر از منشاء آن را «یقین اصولی» گویند.

ص: ۵۰۷

۱- (۱). الاصول العاّمه: ۷۴ به بعد.

۲- (۲). بنابر اختلاف در تعریف، در عدم وجود جهل غیر مرکب یا جهل مرکب.

۳- (۳). المنطق: ۱۷.

۴- (۴). المعجم الاصولی: ۶۲۱/۲.

۱. قرآن کریم

۲. نهج البلاغه

۳. الاجتهاد، بحر العلوم محمد، چاپ سوم: ۱۴۱۲ه. دارالزهراء، بیروت.

۴. اجود التقريرات، خوبی سید ابوالقاسم (تقریرات درس میرزا محمد حسین غروی نائینی)، چاپ اول: ۱۴۱۹ه. صاحب الامر.

۵. الاحکام فی اصول الاحکام، ظاهری ابن حزم، دارالکتب العلمیه، بیروت.

۶. الاحکام فی اصول الاحکام، آمدی سیف الدین، دارالکتب العلمیه، بیروت.

۷. احیاء علوم الدین، غزالی ابو حامد محمد بن محمد، داراحیاء التراث العربی.

۸. ادوار فقه، شهابی محمود، چاپ پنجم: ۱۳۷۴ش. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۹. ارشاد الفحول، شوکانی محمد بن علی بن محمد، دارالفکر، بیروت.

۱۰. اصطلاحات الاصول، مشکینی میرزا علی، چاپ چهارم: ۱۳۶۷ش. الهادی قم.

۱۱. اصطلاح نامه اصول فقه، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول: ۱۳۷۸ش.

۱۲. اصول الاستنباط، حیدری سید علی نقی، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

۱۳. اصول البحث، فضلای عبدالهادی، چاپ اول: ۱۴۱۰ه. دارالکتب الاسلامیه.

۱۴. اصول السرخسی، سرخسی ابوبکر، چاپ اول: ۱۴۱۴ه. دارالکتب العلمیه بیروت.

۱۵. الاصول العامه، حکیم محمد تقی، چاپ دوم: ۱۹۷۹م. آل البيت.

۱۶. اصول الفقه، مظفر محمد رضا، اعلمی.

۱۷. اصول الفقه، خضری بک محمد، چاپ ششم: ۱۳۸۹ه. مکتبه التجاریه الکبری، مصر.

۱۸. اصول کافی، کلینی ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، انتشارات علمیه اسلامیة.

۱۹. انوار الاصول، احمد قدسی (تقریر درس ناصر مکارم شیرازی)، چاپ اول: ۱۴۱۴ه. نسل جوان.

۲۰. اوثق الوسائل، تبریزی میرزا موسی، چاپ اول: ۱۳۶۹ش. کتبی نجفی قم.
۲۱. بحار الانوار، مجلسی محمد باقر، بیروت و ایران.
۲۲. بحوث فی الاصول، اصفهانی محمد حسین، چاپ دوم: ۱۴۰۹ه. دفتر انتشارات اسلامی.
۲۳. بحوث فی الملل و النحل، سبحانی جعفر، چاپ اول: ۱۳۷۱ش. مدیریت حوزه علمیه قم.
۲۴. بدایع الافکار، میرزا حبیب الله رشتی، موسسه آل البيت.
۲۵. بدایه الحکمه، طباطبایی سید محمد حسین، چاپ دوم: ۱۴۰۶ه. دارالمعرفه الاسلامی.
۲۶. تأسیس الشیعہ، صدر سید حسن، اعلمی.
۲۷. تحریر المعالم، مشکینی اردبیلی میرزا علی، چاپ هفتم: ۱۳۷۵ش. الهادی.
۲۸. التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، مصطفوی حسن، چاپ اول: ۱۴۱۶ه- وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۹. تفسیر المیزان، طباطبائی سید محمد حسین، چاپ پنجم ۱۳۷۱ش. اسماعیلیان.
۳۰. تفسیر نمونه، مکارم شیرازی ناصر و همکاران، چاپ بیست و سوم: ۱۳۸۴ش. کتابخانه اسلامی.
۳۱. تقریرات مجدد شیرازی، ملاعلی روزدری، چاپ اول: ۱۴۰۹ه. آل البيت.
۳۲. تمهید القواعد، عاملی زین الدین بن علی (شهید ثانی)، چاپ اول: ۱۳۷۴ش. دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۳. التنقیح، غروی میرزا علی، (تقریر درس سید ابوالقاسم خویی)، انصاریان.
۳۴. تهذیب الاصول، سبحانی جعفر (تقریر درس امام خمینی) چاپ سوم: ۱۳۶۷ش. دارالفکر.
۳۵. تهذیب الاصول، سبزواری سید عبدالاعلی، چاپ سوم ۱۴۱۷ه. المنار.
۳۶. جمع الجوامع، ابن سبکی تاج الدین عبدالوهاب، چاپ اول: ۱۳۶۹ش. مرکز اسلامی غرب کشور.
۳۷. جواهر الکلام، نجفی محمد حسن، چاپ دوم: ۱۳۶۵ش. اسلامی.
۳۸. الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید علامه حلی، طوسی نصیرالدین، ۱۳۶۳ه- بیدار.
۳۹. الحاشیه علی کفایه الاصول، حجتی بروجردی بهاء الدین (تقریر درس حسین بروجردی)، چاپ اول: ۱۴۱۲ه. انصاریان.

۴۰. حاشیه فرائد الاصول، خراسانی مولی محمد کاظم، بصیرتی.
۴۱. حاشیه ملا عبدالله، چاپ دوم: ۱۳۶۳ش. مفید و فیروز آبادی.
۴۲. الحدائق الناضره، بحرانی یوسف، ۱۳۶۵ش. دفتر انتشارات اسلامی.
۴۳. حقایق الاصول، طباطبایی حکیم سید محسن، چاپ پنجم: ۱۴۰۸ه. بصیرتی.
۴۴. حکمه الاشراف، سهروردی شهاب الدین یحیی، ۱۳۶۷ش. دانشگاه تهران.
۴۵. حواشی کفایه الاصول، مشکینی میرزا ابوالحسن، چاپ اول: ۱۴۱۳ه. لقمان.
۴۶. دایره المعارف الاسلامیه الشیعیه، امین حسن، چاپ اول: ۱۴۱۰ه. دارالتعارف بیروت.

۴۷. دراسات في فقه اللغة، صالح صبحي، چاپ نهم، ادب حوزه.
۴۸. دررالفوائد، حائری عبدالکریم، چاپ پنجم، انتشارات اسلامی.
۴۹. الدرر النضید، مرتضوی لنگرودی محمد حسن، چاپ اول: ۱۴۱۲ه. علمیه.
۵۰. الذریعه الى اصول الشریعه، علم الهدی سید مرتضی، تصحیح ابوالقاسم گرجی، چاپ دوم: ۱۳۶۳ش. دانشگاه تهران.
۵۱. رجال النجاشی، النجاشی ابن علی ابوالعباس احمد، چاپ ششم: ۱۴۱۸ه. انتشارات اسلامی.
۵۲. الرسائل الاربع، عده ای از افاضل (تقریر جعفر سبحانی)، موسسه امام صادق علیه السلام.
۵۳. شرح الرسائل، اعتمادی مصطفی، چاپ دوم: ۱۳۶۹ش. علامه.
۵۴. شرح کشف المراد، محمدی علی، دارالفکر.
۵۵. شرح مصطلحات فلسفی، شیروانی علی، چاپ اول: ۱۳۷۳ش. دفتر تبلیغات.
۵۶. العده فی اصول الفقه، طوسی ابو جعفر محمد بن حسن، تحقیق محمد رضا انصاری قمی چاپ اول: ۱۳۷۶ش.
۵۷. علم اصول الفقه، مغنیه محمد جواد، دارالجواد، بیروت.
۵۸. عنایه الاصول، حسینی فیروزآبادی سید مرتضی، چاپ ششم: ۱۳۶۸ش. فیروزآبادی.
۵۹. عوالی اللثالی العزیزیه، ابن ابی جمهور محمد بن علی بن ابراهیم احسائی، چاپ اول: ۱۴۰۳ه. سیدالشهدا.
۶۰. عوائد الایام، ملا احمد نراقی، دفتر تبلیغات اسلامی.
۶۱. فرائد الاصول، انصاری مرتضی، چاپ...: ۱۳۷۴ه. مصطفوی.
۶۲. فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، ولایی عیسی، چاپ اول: ۱۳۷۴ش. نی.
۶۳. الفصول الغریبه، اصفهانی محمد حسین، چاپ اول: ۱۴۰۴ه. داراحیاء العلوم الاسلامیه، قم.
۶۴. فوائد الاصول، محمد علی کاظمی (تقریر درس میرزا محمد حسین غروی نائینی، چاپ چهارم: ۱۴۱۴ه. انتشارات اسلامی.
۶۵. الفوائد الحائریه، وحید بهبهانی محمد باقر بن محمد اکمل، چاپ اول: ۱۴۱۵ه. مجمع الفکر الاسلامی.
۶۶. القواعد الفقهیه، مکارم شیرازی ناصر، چاپ چهارم: ۱۴۱۶ه. مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.

۶۷. القواعد، مصطفوی سید محمد کاظم، چاپ سوم: ۱۴۱۷ ه. دفتر انتشارات اسلامی.

۶۸. قوانین الاصول، قمی میرزا ابوالقاسم، علمیه اسلامیة، تهران.

۶۹. کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، تهانوی محمد علی، چاپ اول: ۱۹۹۶ م. مکتبه لبنان ناشرون.

۷۰. کشف المراد، طوسی نصیر الدین محمد بن حسن، چاپ سوم: ۱۳۷۲ ش. دفتر انتشارات اسلامی.

ص: ۵۱۰

۷۱. کفایه الاصول، خراسانی محمد کاظم، اسلامیہ.

۷۲. لسان العرب، ابن منظور ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم، چاپ اول: ۱۴۱۰ھ. دارالفکر.

۷۳. مبادی اصول الفقہ، فضلی عبدالهادی، بصیرتی.

۷۴. مبادی الوصول الی علم الاصول، حلی جمال الدین ابو منصور حسن مطهر، چاپ سوم: ۱۴۰۴ھ. مکتب الاعلام الاسلامی.

۷۵. مبادی علم الفقہ، فضلی عبدالهادی، چاپ اول: ۱۴۱۶ھ. ام القری.

۷۶. مبادی فقہ و اصول، فیض علی رضا، چاپ دوم: ۱۳۶۶ش. دانشگاه تهران.

۷۷. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، طبرسی، کتابخانہ آیہ اللہ مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ھ..

۷۸. محاضرات، الفیاض محمد اسحاق، (تقریر درس سید ابوالقاسم خویی)، چاپ سوم: ۱۴۱۰ھ. دارالهادی.

۷۹. المحرر فی اصول الفقہ، سرخسی ابوبکر، چاپ اول: ۱۴۱۷ھ. دارالکتب العلمیہ، بیروت.

۸۰. المحصول، سید محمود جلالی مازندرانی (تقریر درس جعفر سبحانی)، چاپ اول: ۱۴۱۸ھ. مؤسسہ امام صادق علیہ السلام.

۸۱. المحصول، رازی فخرالدین محمد بن عمر بن حسین، چاپ اول: ۱۴۰۸ھ. دارالکتب العلمیہ بیروت.

۸۲. مرآة العقول، مجلسی محمد باقر، چاپ سوم: ۱۳۷۰ش. کتابخانہ اسلامیہ.

۸۳. المزهر فی علوم اللغه و انواعها، سیوطی جلال الدین، دارالفکر.

۸۴. مستدرک الوسائل، نوری میرزا حسین، چاپ اول: ۱۴۰۷ھ. آل البيت.

۸۵. المستصفی، غزالی ابو حامد محمد بن محمد، چاپ اول: ۱۹۹۵م. دارصادر بیروت.

۸۶. مصباح الاصول، واعظ حسینی سید محمد سرور (تقریر درس سید ابوالقاسم خویی)، چاپ ششم: ۱۴۲۰ھ. داوری.

۸۷. المصباح المنیر، فیومی ابوالعباس احمد بن محمد بن علی، چاپ اول ایران: ۱۴۰۵ھ. دارالهجره.

۸۸. مطارح الانظار، ابوالقاسم کلانتری (تقریر درس مرتضی انصاری)، آل البيت.

۸۹. المطول، تفتازانی سعد الدین، چاپ اول: ۱۳۷۴ھ. علمیه اسلامیہ.

۹۰. معارج الاصول، محقق حلی جعفر بن حسن بن یحیی بن سعید هزلی، چاپ اول: ۱۴۰۳ھ. آل البيت.

٩١. معالم الاصول، شهيد ثانی جمال الدین ابو منصور حسن بن زین الدین، چاپ دوم: ١٣٦٤ ش. علمیه اسلامیة.

٩٢. المعالم الجدیة، صدر محمد باقر، چاپ دوم: ١٣٩٥ هـ. النجاج، تهران.

٩٣. المعجم الاصولی، صنقور علی محمد، چاپ سوم: ١٤٢٨ هـ. الطیار.

ص: ٥١١

۹۴. معجم الفروق اللغويه، عسکری ابی هلال، چاپ اول: ۱۴۱۲هـ. انتشارات اسلامى.
۹۵. معجم مفردات الفاظ قرآن، راغب اصفهانی ابوالقاسم حسین بن محمد بن مفضل، اسماعیلیان.
۹۶. المکاسب، انصاری مرتضی، چاپ چهارم: ۱۳۷۰ش. علامه.
۹۷. من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، چاپ دوم: ۱۴۰۴هـ. انتشارات اسلامى.
۹۸. مناهج الوصول، امام خمینی، چاپ اول: ۱۳۷۳ش. موسسه تنظیم و نشر آثار.
۹۹. المنطق، مظفر محمد رضا، چاپ سوم: ۱۳۸۸هـ. النعمان، نجف اشرف.
۱۰۰. الموافقات، شاطبی ابی اسحاق، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۱۰۱. الموسوعه الفقهیه المیسره، انصاری محمد علی، چاپ اول: ۱۴۱۵هـ. مجمع الفکر الاسلامى.
۱۰۲. مهذب الاحکام، موسوی سبزواری سید عبدالاعلی، چاپ چهارم: ۱۴۱۳هـ. المنار.
۱۰۳. نهاییه الاصول، منتظری حسینعلی (تقریر درس حسین طباطبایی بروجردی)، چاپ اول: ۱۴۱۵هـ. تفکر.
۱۰۴. نهاییه الافکار، بروجردی نجفی محمد تقی (تقریر درس آغاضیاءالدین عراقی)، چاپ دوم: ۱۴۱۴هـ. انتشارات اسلامى.
۱۰۵. الوافیه، بشروی خراسانی مولی عبدالله محمد (فاضل تونی)، چاپ دوم: ۱۴۱۵هـ. مجمع الفکر الاسلامى.
۱۰۶. وسائل الشیعه، حر عاملی محمد بن حسن، چاپ ششم: ۱۴۱۲هـ. داراحیاء التراث العربی.
۱۰۷. وقایه الاذهان، نجفی اصفهانی محمد رضا، چاپ اول: ۱۴۱۳هـ. آل البیت.
۱۰۸. هدایه المسترشدين، اصفهانی محمد تقی، آل البیت.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریان‌های اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می‌نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

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

