



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



الحق الرحیم  
علیه صلی الله علیه و آله

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

مروری بر  
کتابخانه  
آخوند خراسانی  
جلد ۲

مجتبی حمیدی اصفهانی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# مروری بر کفایه الاصول

نویسنده:

مجتبی حمیدی اصفهانی

ناشر چاپی:

عطر عترت

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

# فهرست

۵	فهرست
۹	مروری بر کفایه الاصول جلد ۲
۹	مشخصات کتاب
۹	اشاره
۱۱	فهرست مطالب
۱۷	امر سیزدهم: مشتق
۱۷	مقصد چهارم: عام و خاص
۱۷	اشاره
۱۷	اقسام عام
۱۸	صیغ عموم و خصوص
۲۱	حجیت عام مخصص
۳۲	عمل به عام، قبل از فحص از مخصّص
۳۳	اختصاص خطابات شفاهی به حاضرین
۳۶	فصل: ثمره بحث خطابات شفاهیه
۳۸	فصل: تخصیص عام به ضمیری که به برخی از افراد عام برمی گردد
۳۹	فصل: تخصیص منطوق عام به مفهوم خاص
۴۰	فصل: استثناء بعد از چند جمله
۴۱	فصل: تخصیص کتاب به خبر واحد
۴۴	فصل: نسخ و تخصیص
۴۴	اشاره
۴۶	نسخ
۴۷	بداء
۵۰	مقصد پنجم: مطلق و مقید
۵۰	اشاره

۵۰	الفاظ مطلق
۵۵	فصل: مقدمات حکمت
۶۲	مجمل و مبین
۶۳	مقصد ششم: امارات معتبر
۶۳	اشاره
۶۳	اشاره به چند مطلب
۶۵	مباحث قطع
۶۵	امر اول: وجوب عقلی عمل مطابق قطع
۶۶	امر دوم: تجزی
۷۰	امر سوم: اقسام قطع
۷۶	امر چهارم: امتناع اخذ قطع در برخی موضوعات
۷۷	امر پنجم: تنجیز تکلیف، به سبب قطع
۷۹	امر ششم: قطع قطاع
۸۲	امر هفتم: قطع اجمالی
۸۶	مباحث ظن
۸۶	اشاره
۹۲	فصل اول: ظاهر خطاب
۹۷	فصل دوم: ظهور کلام
۱۰۰	فصل سوم: اجماع منقول
۱۰۹	فصل چهارم: شهرت در فتوا
۱۱۱	فصل پنجم: خبر واحد
۱۱۵	فصل ششم: آیات حجیت خبر واحد
۱۲۳	فصل هفتم: اخبار حجیت خبر واحد
۱۲۴	فصل هشتم: اجماع بر حجیت خبر واحد
۱۲۶	فصل نهم: دلیلی عقلی
۱۳۰	فصل دهم: حجیت مطلق ظن

۱۳۳	مقصد هفتم: اصول عملیه
۱۳۳	اشاره
۱۳۴	فصل اول: براءت
۱۳۴	اشاره
۱۳۴	ادله براءت
۱۵۵	فصل دوم: دوران امر بین محذورین
۱۵۹	فصل سوم: اشتغال (احتیاط)
۱۵۹	اشاره
۱۶۰	مقام اول: دوران امر بین متباینین
۱۶۶	مقام دوم: دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی
۱۷۷	خاتمه: شرایط جریان اصول
۱۷۷	اشاره
۱۸۵	قاعده لا ضرر
۱۹۱	اصل استصحاب
۱۹۱	اشاره
۱۹۳	ارکان استصحاب
۲۱۱	استصحاب و احکام وضعیه
۲۱۷	تنبیهاستصحاب
۲۳۷	تتمه: برخی از ارکان، مقومات، و شروط جریان استصحاب
۲۳۹	خاتمه: تعارض استصحاب با سایر اصول عملیه
۲۴۰	تذنیب: رابطه استصحاب با قواعد فقهی
۲۴۲	مقصد هشتم: تعارض ادله و امارات
۲۴۲	فصل اول: تعریف تعارض
۲۴۴	فصل دوم: مقتضای قاعده اولیه
۲۴۶	فصل سوم: مقتضای قاعده ثانویه
۲۴۹	فصل چهارم: اکتفا به مرجحات منصوصه

۲۵۱	فصل پنجم: اختصاص اخبار علاجیه به غیر جمع عرفی
۲۵۲	فصل ششم: تمیز ظاهر و اظهر
۲۵۳	فصل هفتم: تعیین اظهر در تعارض بیش از دو متعارض
۲۵۵	فصل هشتم: تفاضل بین مرجحات
۲۵۸	فصل نهم: مرجحات خارجی
۲۶۰	خاتمه: مباحث اجتهاد و تقلید
۲۶۰	فصل اول: تعریف اجتهاد
۲۶۱	فصل دوم: اجتهاد مطلق و تجزی
۲۶۵	فصل سوم: شرایط و مقدمات اجتهاد
۲۶۷	فصل چهارم: تخطئه و تصویب
۲۶۹	فصل پنجم: تبدیل رای مجتهد
۲۷۲	فصل ششم: ادله جواز تقلید
۲۷۵	فصل هفتم: تقلید اعلم
۲۷۸	فصل هشتم: اشتراط حیات در مجتهد
۲۸۲	درباره مرکز



## مروری بر کفایه الاصول جلد ۲

### مشخصات کتاب

سرشناسه : حمیدی اصفهانی، مجتبی.

عنوان و نام پدید آور : مروری بر کفایه الاصول جلد دوم / تالیف مجتبی حمیدی اصفهانی.

مشخصات نشر : اصفهان: عطرعترت، ۱۳۹۹.

مشخصات ظاهری : ۵۵۲ص. ۲ج

شابک : ۹۷۸-۶۰۰-۱۱۴-۰۶۷-۹

وضعیت فهرست نویسی : فیا

یادداشت : عربی.

یادداشت : کتابنامه: ص. ۵۱۱-۵۲۰؛ همچنین به صورت زیرنویس.

یادداشت : نمایه.

موضوع : اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸ / ۳آ/ ک ۱۳۸۹ ۷

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

ص: ۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٢

## فهرست مطالب

مقصد چهارم: عام و خاص ... ۷

اقسام عام. ۷

صیغ عموم و خصوص ... ۸

حجیت عام منحصص ۱۱

عمل به عام، قبل از فحص از منحصص ... ۲۲

اختصاص خطابات شفاهی به حاضرین .. ۲۳

فصل: ثمره بحث خطابات شفاهیه. ۲۶

فصل: تخصیص عام به ضمیری که به برخی از افراد عام برمی گردد. ۲۸

فصل: تخصیص منطوق عام به مفهوم خاص ... ۲۹

فصل: استثناء بعد از چند جمله. ۳۰

فصل: تخصیص کتاب به خیر واحد. ۳۱

فصل: نسخ و تخصیص ... ۳۴

نسخ ۳۶

بداء. ۳۷

مقصد پنجم: مطلق و مقید. ۴۰

الفاظ مطلق .. ۴۰

فصل: مقدمات حکمت .. ۴۵

مجمل و مبین .. ۵۲

ص: ۳

مقصد ششم: امارات معتبر. ۵۳

اشاره به چند مطلب.. ۵۳

مباحث قطع. ۵۵

امر اول: وجوب عقلی عمل مطابق قطع. ۵۵

امر دوم: تجری ۵۶

امر سوم: اقسام قطع. ۶۰

امر چهارم: امتناع اخذ قطع در برخی موضوعات.. ۶۶

امر پنجم: تنجز تکلیف، به سبب قطع. ۶۷

امر ششم: قطع قطاع.. ۶۹

امر هفتم: قطع اجمالی ۷۲

مباحث ظن.. ۷۶

فصل اول: ظاهر خطاب.. ۸۲

فصل دوم: ظهور کلام. ۸۷

فصل سوم: اجماع منقول. ۹۰

فصل چهارم: شهرت در فتوا ۹۹

فصل پنجم: خبر واحد. ۱۰۱

فصل ششم: آیات حجیت خبر واحد. ۱۰۵

فصل هفتم: اخبار حجیت خبر واحد. ۱۱۳

فصل هشتم: اجماع بر حجیت خبر واحد. ۱۱۴

فصل نهم: دلیلی عقلی.. ۱۱۶



فصل دهم: حجیت مطلق ظن.. ۱۲۰

مقصد هفتم: اصول عملیه ۱۲۳

فصل اول: براءت.. ۱۲۴

ادله براءت ۱۲۴

فصل: دوران امر بین محذورین.. ۱۴۵

فصل: اشتغال (احتیاط).. ۱۴۹

مقام اول: دوران امر بین متباینین.. ۱۵۰

مقام دوم: دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی.. ۱۵۶

خاتمه: شرایط جریان اصول.. ۱۶۷

قاعده لا ضرر.. ۱۷۵

اصل استصحاب ۱۸۱

ارکان استصحاب.. ۱۸۳

استصحاب و احکام وضعیه.. ۲۰۱

تنبیهات استصحاب ۲۰۷

تمه: برخی از ارکان، مقومات، و شروط جریان استصحاب.. ۲۲۷

خاتمه: تعارض استصحاب با سایر اصول عملیه.. ۲۲۹

تذنیب: رابطه استصحاب با قواعد فقهی.. ۲۳۰

مقصد هشتم: تعارض ادله و امارات.. ۲۳۲

فصل اول: تعریف تعارض... ۲۳۲

فصل دوم: مقتضای قاعده اولیه.. ۲۳۴



فصل سوم: مقتضای قاعده ثانویه. ۲۳۶

فصل چهارم: اکتفا به مرجحات منصوصه. ۲۳۹

فصل پنجم: اختصاص اخبار علاجیه به غیر جمع عرفی.. ۲۴۱

فصل ششم: تمیز ظاهر و اظهر. ۲۴۲

فصل هفتم: تعیین اظهر در تعارض بیش از دو متعارض... ۲۴۳

فصل هشتم: تفاضل بین مرجحات.. ۲۴۵

فصل نهم: مرجحات خارجی.. ۲۴۸

خاتمه: مباحث اجتهاد و تقلید. ۲۵۰

فصل اول: تعریف اجتهاد. ۲۵۰

فصل دوم: اجتهاد مطلق و تجزی.. ۲۵۱

فصل سوم: شرایط و مقدمات اجتهاد. ۲۵۵

فصل چهارم: تخطئه و تصویب ۲۵۷

فصل پنجم: تبدل رای مجتهد. ۲۵۹

فصل ششم: ادله جواز تقلید. ۲۶۲

فصل هفتم: تقلید اعلم. ۲۶۵

فصل هشتم: اشتراط حیات در مجتهد. ۲۶۸

ص: ۶



### اشاره

تعریف عام: تعاریف مطرح در مورد «عام»، تعریف حقیقی نیست؛ زیرا در تعریف حقیقی، معرف باید مساوی یا اجلی از معرف باشد، بلکه همان معنای ساده و مرکوزی که از عام در اذهان عموم مردم است، هم مفهوماً واضح تر از تعاریف مذکور است و هم مصداقاً.

سؤال مقدر: اگر مفهوم عام واضح است و همه آن را می فهمند، غرض از تعریف عام چیست؟

پاسخ مصنف: غرض علما از تعریف عام، ارائه معیار و جامعی بین افرادی است که از مصداق عام به شمار می آیند تا بتوانند هنگام اثبات احکام برای عام، به آن افراد اشاره کنند.

البته تبیین و تحلیل حقیقت و ماهیت عام، ثمره ای ندارد؛ زیرا مفهوم عام، موضوع هیچ حکمی از احکام نیست.

### اقسام عام

عام از جهت کیفیت تعلق احکام، سه قسم است:

۱. عام استغراقی: حکم به هر کدام از افراد عام، جداگانه و به طور مستقل، تعلق می گیرد.
۲. عام مجموعی: حکم برای مجموع افراد عام است، به نحوی که تمام افراد عام، به منزله یک فرد لحاظ می شوند.
۳. عام بدلی: حکم به هر یک از افراد عام تعلق می گیرد، اما نه به نحو استغراق، بلکه به نحو بدلیت، و اگر فقط در یک مورد از افراد عام به حکم عمل شود، امثال حاصل است.

مصنف: این تقسیم، تقسیم ذاتی و نفسی نیست، یعنی عام ذاتا سه قسم نیست، بلکه فقط یک معنا دارد و تمام اقسام آن، در این معنا مشترکند، لذا گاهی حکم به تک تک افراد عام، و گاهی به مجموع افراد من حیث المجموع، و گاهی به هر کدام از افراد عام به نحو بدلیت تعلق می گیرد.

مصنف: شمول امثال «عشره» نسبت به آحاد و افراد مندرجه تحت آن از باب عموم نیست؛ زیرا امثال عشره با مفهوم خود، صلاحیت انطباق بر تک تک افراد خود را ندارند.

### صیغ عموم و خصوص

قول اول (مصنف): عموم و خصوص، صیغه مخصوص به خود دارند، و برخی الفاظ، مشترک بین عموم و خصوص هستند.

سؤال مقدر: اگر امثال لفظ «کل» از صیغه های اختصاصی عموم است، پس چرا گاهی در خصوص نیز استعمال می شود؟

پاسخ مصنف: استعمال لفظ کل در خصوص، با اختصاص داشتن این لفظ به عموم، منافات ندارد؛ زیرا لفظ کل می تواند مجازا در خصوص، استعمال شود، هم بنا بر مسلک سکاکی، و هم بنا بر مسلک مشهور.

قول دوم: معنای حقیقی الفاظ استعمال شده در عموم، حقیقت در خصوص است، به دو دلیل:

دلیل اول. خصوص، متیقن الاراده است، یعنی وقتی عموم باشد، خصوص یا بنفسه، و یا در ضمن عموم، اراده شده، اما خود عموم، مشکوک الاراده است؛ بنابراین، الفاظ مستعمله در عموم، حقیقت در خصوص هستند.

پاسخ مصنف به دلیل اول: این دلیل، اجتهاد در مقابل نص است؛ زیرا مربوط به جایی است که شک شود آیا از الفاظ مستعمله در عموم، خصوص اراده شده یا عموم، و یا شک شود که چنین الفاظی برای عموم وضع شده اند یا برای خصوص.

دلیل دوم. تخصیص، شیوع و اشتها دارد، تا جایی که هیچ عامی نیست مگر این که تخصیص خورده باشد، اما عموم، چنین شیوعی ندارد؛ و حقیقت بودن لفظ در چیزی که شایع است، از حقیقت بودن آن در امر قلیل، اولی است؛ پس این الفاظ حقیقت در خصوص هستند.

پاسخ مصنف به دلیل دوم:

۱. این دلیل نیز اجتهاد در مقابل نص است؛ زیرا به نقل اهل لغت، الفاظی مانند کل، نص در عموم هستند.

۲. در بسیاری از موارد، از الفاظی مانند کل، اراده عموم شده است.

۳. اشتها و کثرت تخصیص، دلیل بر مجاز بودن نمی شود؛ زیرا ملازمه ای بین تخصیص و مجازیت نیست.

۴. اگر بین تخصیص و مجازیت، ملازمه باشد، باز محذوری در مجازیت و کثرت آن وجود ندارد؛ زیرا با وجود قرینه ای که همراه مجاز است، خللی در تفهیم و تفهم پیش نمی آید.

الفاظ عموم

نکره در سیاق نفی یا نهی، یعنی اگر نکره در کنار نفی یا نهی واقع شود، بر عموم دلالت می کند و این دلالت، عقلی است نه لفظی؛ زیرا نکره در این حالت به طبیعت و جنس تعلق می گیرد، و نفی و نهی طبیعت، به تمام افراد آن تعلق می گیرد.

ص: ۹

اگر نکره، به صورت مبهمه و مهمله (لابشرط مقسمی) - نه مطلقه (لابشرط قسمی) - باشد، به قدر متیقن اکتفا می شود و سلب طبیعت مهمله، فقط نسبت به آنچه یقیناً مراد آن نکره است، تعلق می گیرد؛ پس عموم را نمی رساند.

اشکال مقدر: دلالت نکره در سیاق نفی، بر عموم، عقلی است نه لفظی، پس برای افاده عموم، نیازی نیست که طبیعت مطلقه شود، بلکه طبیعت مبهمه و مهمله نیز تمام افراد را شامل می شود.

پاسخ مصنف: نکره در سیاق نفی و نهی برای استیعاب «ما یراد» است نه شمول «ما ینطبق»، پس فقط می توان به کمک مقدمات حکمت، آنچه که مراد و مقصود متکلم است را مشخص نمود، یعنی دلالت عقلی.

مصنف: الفاظ عموم، اگرچه برای عموم وضع شده اند، اما این وضع منافاتی ندارد با این که عموم مدخولش به حسب «ما یراد» باشد نه «ما ینطبق».

بنابراین، هم در الفاظ عموم مانند کل، و هم در عموم عقلی مانند نکره در سیاق نهی و نفی، سعه و ضیق عموم به سعه و ضیق مدخول آن بستگی دارد.

البته بعید نیست در عموم لفظی - مانند کل - که ظاهر در عموم و استیعاب تمام افراد نکره است، تعمیم مدخول آن به حسب «ما یراد»، نیازی به مقدمات حکمت نداشته باشد، بلکه خود لفظ کل بتواند کار مقدمات حکمت را انجام دهد، یعنی مدخولش را تعمیم داده و بگوید مقصود از آن، طبیعت مطلقه و لا بشرط قسمی است.

این مطلب در «جمع محلی به لام» و «مفرد محلی به لام» - بنا بر اینکه محلی به لام افاده عموم کند - نیز جاری است، یعنی به وضع افاده عموم می کند و نیازی به مقدمات حکمت ندارد.

اشکال مقدر: اگر عموم در محلی به لام، تابع اطلاق و تقييد مدخول خود باشد، لازم می آید عنوان تخصیص در مثل «اکرم العلماء العدل» صادق نباشد؛ زیرا برای تخصیص ابتدا باید عموم

ثابت باشد، نه اینکه تابع اطلاق یا تقييد مدخول خود باشد؛ در حالی که در مثال مذکور عنوان تخصيص، صادق است.

پاسخ مصنف: در مثال مذکور قيد «العدول» متصل است، و صادق عنوان تخصيص بر تقييد «العلماء»، از باب «ضيق فم الرکيه»<sup>(۱)</sup> است، نه از باب تخصيص اصطلاحی، بنابراین، اشکال مذکور وارد نیست.

البته اینکه محلی به لام، وضعا دلالت بر عموم داشته باشد، ممنوع است، بلکه دلالت آن بر عموم، به واسطه قرينه (مقدمات حکمت یا چیز دیگری) است.

اما مقدمات حکمت، مانند محلی به لام در آیه «أحل الله البيع» که به کمک قرينه مقدمات حکمت، عموم استغراقی را افاده می کند. و هم چنین محلی به لام در آیه «ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا» که استثنا، قرينه است بر اینکه مقصود از «الانسان» عموم استغراقی است.

مصنف: در محلی به لام سه چیز وجود دارد: ۱. الف و لام، ۲. مدخول الف و لام، ۳. مجموع مرکب از الف و لام و مدخول آن. و هیچکدام از این سه چیز، به حسب وضع، اقتضای عموم ندارد؛ بنابراین افاده عموم در محلی به لام، وضعی نیست.

### حجیت عام مخصص

سؤال: اگر عام، تخصيص بخورد، آیا در باقیمانده، حجت است؟

آیا استعمال عام در غیر مقدار تخصيص خورده، حقیقت است یا مجاز؟

سه قول مطرح است:

ص: ۱۱

---

۱- . دهانه چاه را تنگ بگیر.

۱. مشهور و مصنف: تخصیص موجب مجاز شدن عام نمی شود، بنابراین، تخصیص عام سبب نمی شود که عام از حجیت خود در باقی، ساقط شود، و استعمال عام در باقیمانده، مجاز نیست.

البته حجیت عام در باقیمانده، به نحو مطلق و در تمام موارد نیست، بلکه اگر مقدار باقیمانده، یقیناً داخل در مخصص نباشد، عام در باقیمانده حجت است، چه مخصص متصل باشد و چه منفصل؛ و اگر احتمال داده شود که باقیمانده داخل در مخصص است، تنها در صورتی که مخصص منفصل باشد، عام در باقیمانده حجت خواهد بود.

۲. قول به تفصیل: اگر عام، مخصص شود به مخصص متصل، در باقیمانده حجت است و اگر مخصص شود به مخصص منفصل، در باقیمانده حجت نمی باشد.

۳. قدما: اگر نسبت به عام، تخصیصی وارد شود، چه مخصص متصل باشد و چه منفصل، استعمال آن در باقیمانده، مجاز است و حجیت ندارد، یعنی تخصیص، سبب می شود که عام از حقیقت در عموم، خارج شده و در خصوص، استعمال شود و چون خصوص، موضوع له عام نمی باشد، چنین استعمالی، مجاز است.

دلیل قول سوم: اجمال، به این معنی که استعمال عام در عموم، حقیقت است، اما پس از تخصیص، استعمال آن در باقیمانده، مجاز می شود؛ زیرا به سبب تخصیص، عموم عام از بین می رود و آنچه که می ماند، خصوص می شود، و استعمال عام در خصوص، مجاز خواهد بود و چون به حسب مراتب خصوصیات، مجاز متعدد می شود و قرینه معینه هم وجود ندارد، اجمال پیدا می کند، یعنی عام در باقیمانده، مجمل می شود و نمی توان آن را در باقیمانده حجت دانست.

رد دلیل: سه جواب مطرح است:

۱. جواب مصنف: اجمال در صورتی است که عام مخصص، مجاز باشد، در حالی که مجاز نیست، بلکه در همان عموم، استعمال شده و حقیقت است، خواه مخصص متصل باشد و خواه

منفصل، بنابراین، در این موارد مجازی نیست تا عام، اجمال پیدا کرده و نسبت به باقیمانده از حجیت ساقط شود.

اشکال: احتمال دارد که عام مخصص، در یکی از مراتب خاص، استعمال شده باشد و این استعمال چون در غیر ما وضع له است، مجاز می باشد و چون مجازات به حسب مراتب، متعددند و قرینه معینه ای نیز در بین نیست، عام مجمل شده و در باقیمانده، حجت نخواهد بود.

پاسخ مصنف: جمله «اذا ورد الاحتمال بطل الاستدلال» مربوط به مباحث عقلی و فلسفی است، نه حجیت ظهور که امری عرفی است. پس در این موارد به احتمال خلاف اعتنا نمی شود.

اشکال مقدر: خاص، مزاحم عام است و با وجود مخصص نمی توان ادعا کرد که عام در عموم خود باقی است و ظهور در عموم دارد.

پاسخ مصنف: خاص منفصل تنها در حجیت، مزاحم عام است یعنی چون خاص نسبت به عام، اظهر است، فقط از حجیت عام در عموم جلوگیری می کند؛ پس مزاحمت خاص برای عام، تنها در حجیت است نه در اصل ظهور.

تفاوت مخصص متصل و منفصل

در خاص متصل، ظهور عام در همان محدوده خصوص، منعقد است ولی در خاص منفصل، ظهور عام در عموم، باقی است ولی حجیت آن فقط در محدوده خاص می باشد، لذا عام در باقیمانده و در موارد مشکوک، حجت است.

به عبارت دیگر: خاص متصل، دافع و هادم اصل ظهور است و از اول اجازه نمی دهد عام در عموم، ظهور پیدا کند، اما خاص منفصل رافع است، یعنی اصل ظهور عام در عموم را از بین نمی برد، بلکه حجیت عام در عموم را نفی، و فقط در محدوده خاص، تایید می کند.

۲. جواب محقق قمی: استعمال عام در باقیمانده، مجاز است و مجازات در اینجا متعددند، اما تمام باقیمانده از باب اقرب مجازات، متعین است و مرجح دارد و در بین مجازها، به معنای حقیقی، نزدیکتر می باشد.

اشکال مصنف: صغرای مطلب یعنی «تمام باقیمانده، اقرب المجازات است»، قابل پذیرش است، اما کبرای آن یعنی «اقربیت، ظهور نمی آورد» قابل پذیرش نیست؛ زیرا ظهور در صورتی است که کثرت استعمال باشد.

۳. جواب شیخ انصاری: اگر مجاز، متعدد باشد، و قرینه معینه ای وجود نداشته باشد، موجب اجمال می شود، ولی این در تمام موارد مجازات، نمی باشد. چون اگر مجازات، متعدد باشد، در جایی که معنای مجازی (۱)، مابین باشد، هم قرینه صارفه نیاز است و هم قرینه معینه؛ و اگر معنای مجازی مابین نباشد، نیاز به قرینه معینه نیست.

دلالت عام بر هیچ یک از افراد خود، متوقف بر دلالت عام بر فرد دیگر نیست، بنابراین اگر یک فرد از تحت عام خارج شد، دلالت عام بر افراد دیگر باقی می ماند و بر هر فردی از افرادش، مستقل است.

اشکال مصنف: اگرچه عام بر باقی افراد دلالت دارد، با این تفاوت که قبل از تخصیص، دلالت تبعی و ضمنی بوده نه مستقل، اما بعد از تخصیص، عموم باقی نمانده تا در ضمن آن، دلالت بر باقیمانده نیز باشد.

مخصص مجمل

ص: ۱۴

---

۱- . معنای مجازی دو گونه است: الف. معنای مجازی، با معنای حقیقی، مابین است و بین آنها سنخیتی نیست. ب. معنای مجازی با معنای حقیقی، تباینی ندارد و معنای مجازی همان معنای حقیقی و از سنخ آن است و تفاوتشان فقط در اقل و اکثر است.



مخصص مجمل دو قسم است:

۱. مخصص لفظی: و آن مخصصی است که مثل خود عام، دارای لفظ می باشد، مانند: «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق منهم». این مخصص دو صورت است:

الف. مخصص لفظی مبین: مخصصی است که هیچ ابهامی ندارد و مفهوم و مصداقش واضح است. این قسم از مخصص، محل بحث نمی باشد.

ب. مخصص لفظی مجمل: مخصصی است که مفهوم یا مصداق آن اجمال دارد. این قسم از مخصص، در دو محور محل بحث است:

محور اول: مخصص لفظی، با اجمال در مفهوم؛ در این مخصص، اجمال و ابهام، وجود دارد. مانند «أكرم العلماء إلا الفساق منهم» که لفظ «الفساق» در مخصص، از جهت مفهوم، مجمل است؛ زیرا مردد بین اقل و اکثر می باشد. برای این مخصص، چهار صورت ذکر شده:

اول. مخصص منفصل در دوران امر بین اقل و اکثر؛ مانند: أكرم العلماء ولا تكرم فساق العلماء.

دوم. مخصص متصل در دوران امر بین اقل و اکثر؛ مانند: أكرم العلماء غير الفساق منهم.

سوم. مخصص متصل در دوران امر بین متباینین؛ مانند: أكرم العلماء الا زیدا.

چهارم. مخصص منفصل در دوران امر بین متباینین؛ مانند: أكرم العلماء ولا تكرم زیدا العالم.

از مطالب مذکور، معلوم می شود که فرق بین مخصص متصل و منفصل، و بین مجمل مردد بین متباینان و مردد بین اقل و اکثر، این است که در منفصل مردد بین اقل و اکثر، اجمال خاص به عام سرایت نمی کند، ولی در منفصل مردد بین متباینان، اجمال خاص حقیقتا به عام، سرایت نمی کند و لذا ظهور عام به حال خود باقی است، اما حکما، سرایت می کند و آن را فقط از حجیت ساقط می کند. همچنین در متصل مردد بین اقل و اکثر و متصل مردد بین متباینان، اجمال خاص به عام سرایت می کند، هم حقیقتا و هم حکما.

محور دوم: مخصص لفظی با اجمال در مصداق؛ در این مخصص هم مفهوم عام، مبین است و هم مفهوم خاص، اما وضعیت فرد و مصداق خارجی مشتبه است، و معلوم نیست که مصداق عام است یا خاص. برای این مخصص دو صورت ذکر شده:

اول. مخصص متصل؛ در این قسم، مفهوم خاص، اجمال و ابهام ندارد بلکه خاص، مجمل مصداقی است، و نمی توان به عموم عام تمسک نمود و فرد خارجی را تحت عموم عام دانست؛ زیرا مخصص متصل از ابتدا ظهور عام را منحصر و مضیق می کند؛ مانند: أكرم العلماء الا فساقهم.

دوم. مخصص منفصل؛ در این قسم، دو کلام و دو حجت مستقل وجود دارد: یک کلام، حجت مشتمل بر عام و کلام دیگر، حجت مشتمل بر خاص است، لذا در جواز تمسک به عام و عدم جواز آن، اختلاف است. مشهور معتقدند که می توان به عام تمسک کرد و مصداق

مردد را محکوم به حکم عام دانست، ولی عده ای (مصنف) هم معتقد به عدم جواز تمسک هستند؛ مانند: اكرم العلماء و لا تكرم فساق العلماء.

دلیل قائلین به جواز تمسک: در جایی که مخصص، منفصل و مجمل مصداقی باشد، تمسک به عموم عام جایز است؛ زیرا خاص منفصل، از ابتدا جلوی ظهور عام در عموم را نمی گیرد، بلکه عموم عام، در محدوده خاص نیز منعقد می شود، اما چون خاص نسبت به عام، اظهر است، بر آن مقدم می شود.

اشکال مصنف: مقام ظهور و مقام حجیت ظهور، و همچنین اراده استعمالی و اراده جدی، باید تفکیک شوند.

مخصص منفصل، ظهور عام در عموم را از بین نمی برد، اما با آمدن آن، عموم تنها در افراد باقیمانده حجیت پیدا می کند، و آنچه ارزش دارد، حجیت است. بنابراین عموم، مراد استعمالی است، و با آمدن خاص، مراد جدی یعنی باقیمانده معلوم می شود.

۲. مخصص لبی: مخصصی است که لفظ ندارد، بلکه چیزهایی مثل عقل، سیره و اجماع است که می توانند عام را تخصیص بزنند. مانند آیه «کتب علیکم الصیام» که عام است و به حکم عقل تخصیص می خورد و کسانی که توان ندارند، از تحت این عموم خارج می گردند.

مخصصات لیه دو قسمند:

اول. مخصصاتی که در حکم مخصص متصل لفظی هستند، و چنان ضروری و بدیهی اند که تا عام، القا می شود، مخاطب بدون تامل، مخصص آن را درمی یابد، لذا متکلم می تواند به خاطر این وضوح، مخصص را ذکر نکند. این مخصص لبی، همانند مخصص متصل لفظی است که از ابتدا ظهور عام را از بین می برد و دلیل است که در شبهات مصداقیه، تمسک به عام جایز نیست.

دوم. مخصصاتی که در حکم مخصص منفصل هستند، و با القای عام، مخصص بلافاصله به ذهن نمی آید، بلکه نیازمند نظر و تامل است، و تمسک به عموم عام در شبهه مصداقی در چنین مخصصی، جایز است.

تفاوت مخصص لفظی و لبی

در مخصص لفظی منفصل، مولا دو حجت مستقل را به عبد القا می کند و چون هر دو حجت، لفظی اند بین آنها تراحم می شود؛ در نتیجه نسبت به مواردی که یقین به خروج آنها هست، خاص بر عام مقدم می شود. و نسبت به موارد مشکوک، همچنان تراحم باقی می ماند و به اصل عملی رجوع می شود.

ولی در مخصص لبی، مولا فقط یک حجت یعنی عام را القا می کند و ظهور آن نشان می دهد که مولا، عموم را اراده کرده، لذا تا وقتی که یقین نشود که فردی از تحت این عام خارج است،

همچنان تحت عموم عام باقی می ماند. و نسبت به موارد مشکوک می توان أصاله العموم جاری کرد و آنها را داخل در عام دانست.

البته از آنجا که حکم عام، افراد مشکوک را شامل می شود، می توان نتیجه گرفت که موضوع افراد مشکوک را هم شامل می شود و این افراد مصداقی از آن به حساب می آیند.

همچنین در مواردی که اولاً- قضیه، قضیه خارجی باشد نه قضیه حقیقیه، و ثانیاً احراز موضوع به عهده خود متکلم باشد نه مخاطب. مانند «لعن الله بنی أمیه قاطبه» که یک قضیه خارجی است و خود متکلم احراز موضوع را به عهده گرفته. در چنین مواردی اگر نسبت به فردی شک شود که آیا لعنش جایز است یا نه، به عموم تمسک می شود.

ایقاز

اگر تمسک به عموم در شبهه مصداقی مخصص منفصل لفظی، جایز نباشد، آیا اصل موضوعی می تواند موضوع را منقح کند؟ مخصص مشکوک، دو صورت دارد:

۱. حالت سابقه آن معلوم است، در این صورت همان حالت، استصحاب می شود. این صورت محل بحث نیست.

۲- حالت سابقه آن معلوم نیست، در این صورت، استصحاب عدم ازلی مطرح و جاری می گردد؛ زیرا باقیمانده، معنون به عنوان خاص وجودی نیست، بلکه از جهت عنوان، آزاد است و هر عنوانی که قبل از تخصیص داشت، بعد از تخصیص نیز همان عنوان را دارد.

مثال: در «المراه تری الحمرة الی خمسين سنه الا القرشیه»، لفظ «المراه» به «الا القرشیه» تخصیص خورده و چون تخصیص، به استثناء است، لسان آن لسان اخراج می باشد و مانع را

بیان می کند. بنابراین اگر نسبت به زنی شک شود آیا قرشی است یا نه، شبهه مصداقیه مخصص

ص: ۱۸

می شود. و اگرچه برای آن زن حالت سابقه ای نیست تا استصحاب شود ولی استصحاب عدم ازلی جاری است؛ زیرا وقتی هنوز خلق نشده بود، انتساب او به قرشیت نیز معدوم بود، اکنون که خلق شده، شک می شود که آیا انتساب او به قرشیت حادث شده یا نه؟ و چون حالت سابقه، عدم انتساب است، همان عدم انتساب، استصحاب می شود.

توهم: برخی گمان کرده اند که در شبهات مصداقیه عام که منشأ شبهه، این نیست که شاید عام، تخصیص خورده و فرد مشتبه از تحت آن خارج شده باشد، بلکه منشأ آن چیز دیگری است، می توان به عموم تمسک کرد و این فرد مشتبه را داخل در حکم عام، قرار داد.

موید اول: احرام قبل از میقات، باطل است ولی در روایات آمده که مکلف می تواند با نذر، قبل از میقات، محرم شود. پس اگر کسی نذر کرده که قبل از میقات، محرم شود، نذر و احرام او صحیح است؛ زیرا احرام، مندور و واجب الوفاء می باشد. و از طرفی هر واجب الوفائی، صحیح است؛ پس احرام نیز صحیح است.

موید دوم: روزه در سفر، مشروع نیست و باطل است، اما اگر کسی نذر کرده باشد که در سفر روزه بگیرد، نذر و روزه اش صحیح است؛ زیرا نذر، این روزه را واجب الوفاء کرده و هر واجب الوفایی نیز صحیح است.

پاسخ مصنف: تمسک به عام در موارد مذکور، تمسک به عام در شبهه مصداقیه خود عام است، یعنی شک در موضوع است نه شک در حکم. شک در عموم دو صورت دارد:

۱. شک در عموم از جهت شک در حکم: در این قسم، عموم عام، می تواند شک در حکم را دفع کند، یعنی به کمک عموم عام و أصاله العموم یا أصاله عدم التخصیص، شک حکمی دفع می شود.

۲. شک در عموم از جهت شک در موضوع: در این قسم، عموم عام، نمی تواند این شک را دفع کند؛ زیرا شبهه موضوعی است و عموم عام نمی تواند این شک را دفع نماید.

بنابراین، اگر شك در عام، از قبیل شك در موضوع باشد، در موارد مشکوک جای تمسك به عموم نیست، ولی اگر از قبیل شك در حكم باشد، می توان به عموم تمسك نمود.

مصنف: اگر موضوع حکمی، دو عنوان داشته باشد، یکی عنوان اولی و دیگری عنوان ثانوی، بین دو مقتضی و ملاك، تراحم می شود و باید به قواعد باب تراحم رجوع کرد، و ملاك هر کدام اقوی و اهم بود مقدم می شود. و اگر ملاك اهمی در بین نباشد، بین آنها تعارض شده و هیچ کدام بر دیگری مقدم نمی شود و تاثیر نمی کند؛ زیرا ترجیح بلا مرجح لازم می آید.

پاسخ مصنف به مثال متوهم:

۱. روایات صحت احرام قبل از میقات، و صوم در سفر، به واسطه نذر است، نشان می دهد که احرام قبل از میقات و صوم در سفر، ذاتا رجحان دارد، و گرنه نذر منعقد نمی شد.

۲. اگر هم گفته شود که رجحانی ندارند، می توان گفت: همزمان با تعلق نذر، رجحان نیز حاصل می شود.

اشکال: از رجحان همزمان با تعلق نذر به صیام و احرام معلوم می شود که این رجحان از نذر ناشی شده که برای عبادت و تقرب، مفید نیست.

پاسخ مصنف: رجحان، مولود نذر نیست، بلکه همزمان با تعلق نذر، یک عنوان محبوبي بر احرام و صیام، عارض می شود که به سبب آن عنوان، رجحان نیز حاصل می شود.

۳. در متعلق نذر، مجرد رجحان کفایت می کند، هر چند این رجحان از جانب نذر حاصل شود.

اشکال مقدر: قدرت بر انجام مندور به، یکی از شرایط صحت نذر است، اما ناذر قدرت بر انجام احرام قبل از موعد را ندارد.

پاسخ مصنف: قدرتی که در نذر، شرط است، قدرت در حال وفا و امتثال است، نه در حال انعقاد نذر، لذا اگر در حال انعقاد نذر، قدرت نباشد، ولی در حال وفا باشد، نذر منعقد می شود.

اگر مورد مشکوک، موضوعا داخل در عام و از مصادیق آن باشد، ولی معلوم نیست که از حکم عام، خارج شده یا نه، تا وقتی که مخصصی (لفظی یا لبی، متصل یا منفصل) یافت نشود، می توان به أصاله العموم، و أصاله عدم التخصیص تمسک کرد و فرد مشکوک را مشمول حکم عام دانست.

اما اگر شک در کیفیت اراده باشد، یعنی فرد مشکوک و مشتبه، یقینا از حکم عام، خارج باشد، ولی شک شود که خروج آن، حکمی و از باب تخصیص است یا موضوعی و از باب تخصص، تمسک به أصاله العموم و أصاله عدم التخصیص، مشکل است و نمی توان گفت مورد مشکوک که یقینا حکم عام را ندارد، تخصصا و موضوعا خارج است؛ زیرا احتمال دارد که أصاله عدم التخصیص، اختصاص به شک در اصل مراد داشته باشد.

اشکال مقدر: أصاله العموم و أصاله عدم التخصیص از اصول لفظیه است؛ لوازم عقلی و عادی اصول لفظیه نیز حجت هستند؛ بنابراین وقتی أصاله عدم التخصیص جاری شود، لازمه عقلی آن، تخصص است، پس در شک بین تخصیص و تخصص، با جریان اصل عدم تخصیص، تخصص ثابت می شود.

پاسخ مصنف: مثبتات اصول لفظیه، حجت است، اما دلیل حجیت اصول لفظیه، سیره و بنای عقلا است، و این دلیل، لبی است، پس باید به قدر متیقن از آن اکتفا نمود و قدر متیقن از حجیت، أصاله العموم و أصاله عدم التخصیص، جایی است که شک در اصل مراد باشد؛ و در جایی که شک در کیفیت مراد باشد، سیره عقلا در تمسک به أصاله عدم تخصیص، ثابت نیست.

برخی قائلند که عمل به عام، قبل از تفحص از مخصّص، جایز است، و برخی ادعای اجماع بر عدم جواز دارند، یعنی قبل از عمل به عام و تمسک به عموم آن، لازم است از وجود مخصّصات آن، فحص شود.

حاصل نزاع این است که آیا أصاله العموم، مطلقاً حجت است، یا اینکه بعد از فحص از مخصّص و عدم وجدان آن.

مصنف: اگر عام، در معرض تخصیص باشد، فحص از مخصّص لازم است و تمسک به آن، قبل از فحص، جایز نیست؛ اما اگر عام، در معرض تخصیص نباشد، فحص از مخصّص لازم نیست و می توان به عموم آن تمسک نمود.

مقدار فحص: اگر عمومات، در معرض تخصیص باشند، باید آنقدر فحص نمود تا اطمینان حاصل شود تا از معرض تخصیص خارج شده، اما از نظر کسانی که معتقدند أصاله العموم، از این باب که مفید ظن است، حجت می باشد، باید آنقدر فحص نمود تا ظن حاصل شود که مراد متکلم عموم است و مخصّصی وجود ندارد.

و باز اگر علم اجمالی به وجود مخصّص باشد، باید آنقدر فحص نمود تا علم اجمالی به علم تفصیلی به وجود یا عدم مخصّص بدل شود.

نزاع در مساله مربوط به مخصّص منفصل است، لذا اگر احتمال داده شود که عام، مخصّص متصلی داشته و به ما نرسیده، فحص از آن لازم نیست و اصل عدم تخصیص جاری می شود.

ایقاظ

ص: ۲۲



قبل از فحص از وجود ادله اجتهادیه، نمی توان اصول عملیه را جاری کرد. در عمومات کتاب و سنت نیز أصاله العموم بعد از فحص و یأس از وجود مخصص، جاری می شود. اما فرق این دو فحص در این است که در عمومات، فحص از وجود مانع است، چون مقتضی وجود دارد، اما در اصول عملیه، اگر فحص نباشد، مقتضی، تام نخواهد بود، چنانچه در براءت اینچنین می باشد؛

اول. براءت عقلی: موضوع در براءت عقلی، قبح عقاب بلا بیان است، بنابراین قبل از فحص از وجود ادله اجتهادی، موضوع، محقق نیست، پس براءت جاری نمی شود.

علاوه بر آن، عقل می گوید اگر شخص، بدون فحص، مشكوك الحرمه را مرتكب شود و یا مشكوك الوجوب را ترك کند، مستحق عقوبت و مؤاخذه است.

دوم. براءت نقلی: ادله براءت نقلی، نسبت به وجوب و عدم وجوب فحص، اطلاق دارند، به عنوان مثال متن روایت «رفع ما لا يعلمون» است نه «رفع ما لا يعلمون بعد الفحص»، بنابراین مقتضی در ادله براءت نقلی، تام است و فقط فحص از مانع لازم است.

مصنف: ادله براءت نقلی نسبت به وجوب و عدم وجوب فحص، اطلاق دارد، اما این اطلاقات به مقید لبی، تقیید شده؛ زیرا اجماع (محصل و منقول) داریم که برای جریان براءت نقلی، فحص لازم است.

### اختصاص خطابات شفاهی به حاضرین

برای محل نزاع سه صورت ذکر شده؛

۱. آیا امکان دارد تکلیف به معدومین، تعلق بگیرد؟

۲. آیا مخاطبه با معدوم و غائب، صحیح است؟

۳. آیا الفاظ بعد از ادات خطاب، شامل معدومین می شود؟

نزاع در صورت اول و دوم، عقلی است؛ زیرا بحث در آنها لفظی نیست، اما نزاع در صورت سوم، لفظی است.

بررسی صورت اول: تکلیف معدوم، به این معنا که فعلا و در هنگام خطاب، بعث یا زجر فعلی شود، یقینا صحیح نیست؛ زیرا تکلیف، مستلزم آن است که واقعا از معدوم، طلب شود. البته اگر تکلیف به معنای مجرد انشای طلب و بدون بعث و زجر باشد، تکلیف به معدوم صحیح است؛ زیرا امکان انشای طلب و تکلیف معدوم در مرحله انشا، مانند انشاء تملیک (در مقابل تملیک فعلی) در وقف بر بطون است که غیر طلب می باشد.

مصنف: اگر طلب به صورت مقید، انشا شود، طلب و تکلیف، شامل معدومین می شود.

بررسی صورت دوم: خطاب حقیقی نسبت به معدوم، بلکه غائبین، عقلا امکان ندارد؛ زیرا مخاطبه هم مخاطب می خواهد و هم مخاطب، و القای کلام، به نحو خطاب حقیقی، امکان ندارد.

بررسی صورت سوم: در مواردی که صدر جمله ادوات خطاب است مانند: «یا أيها الناس»، «یا أيها الذین آمنوا»، خود ادوات، قرینه است که آنچه بعد از ادوات می آید فقط شامل مخاطبین است؛ زیرا خطاب حقیقی با معدوم، بلکه با غائب، امکان ندارد و عقلا صحیح نمی باشد. و اما اگر الفاظ بعد از ادوات خطاب لحاظ شود، مثلا ناس، خطاب شامل معدومین نیز می شود.

مصنف: احتمال دارد که با در نظر گرفتن ذیل، خطاب، خطاب انشائی و ایقاعی باشد، نه خطاب حقیقی؛ زیرا ظاهرا ادوات خطاب برای خطاب انشائی ایقاعی وضع شده اند نه خطاب حقیقی. البته شاید بتوان ادعا کرد که ادوات خطاب، ظهور انصرافی در خطاب حقیقی دارند، چنانچه حروف استفهام نیز برای هر یک از معانی استفهام ایقاعی انشائی وضع شده اند، اما ظهور انصرافی در هر یک از معانی حقیقی آن دارند، مشروط به اینکه قرینه ای خلاف این انصراف نباشد، در حالی که غالبا در کلام شارح، قرینه ای وجود دارد که مانع از این انصراف می شود.

توهم: در خطابات شرعی، تنزیل ارتکازی (تنزیل غائبین و معدومین، به منزله حاضرین) وجود دارد، و این تنزیل فطری است.

پاسخ مصنف: اگر چنین تنزیلی باشد، با التفات و توجه، معلوم می شود، در حالی که با التفات و توجه به این خطابات، هیچ تنزیلی دیده نمی شود.

اگر ادات خطاب، برای خطاب حقیقی شده باشد، نه برای خطاب انشائی، خطابات شرعی، مخصوص حاضرین است، و شامل غائبین و معدومین نمی شود، مگر این که قرینه ای بر تعمیم باشد، بنابراین در خطابات الهیه، یا معدومین و غائبین، به منزله حاضرین، تنزیل شده اند، و یا خطابات، فقط برای مشافهین است و غیر مشافهین، طبق قاعده اشتراک در تکلیف، مکلف به احکام مشافهین هستند.

توهم: نظر ملا صالح مازندرانی؛ این بحث در خطابات شرعی، مطرح نیست؛ زیرا خداوند، بسیط الحقیقه است و در پیشگاه او، تقسیم مخاطبین به حاضر، غائب و معدوم، معنایی ندارد.

پاسخ مصنف: اگرچه وجود خدا محیط است، ولی مخاطب ناقص است، و احاطه خداوند، موجب نمی شود که معدوم و غائب، صلاحیت برای تخاطب پیدا کنند.

مصنف: این بحث مبنی بر آن است که مخاطب خطابات شرعی، مردم باشند نه پیامبر (ص)، و نقش پیامبر (ص)، فقط سفارت است، لذا جای بحث دارد که آیا مخاطب این خطاب، فقط مشافهین هستند، یا شامل غیر مشافهین نیز می شود.

اما اگر بر این مبنا باشد که مخاطب حقیقی، پیامبر (ص) است، خطاب، انشائی است نه حقیقی؛ زیرا بر این مبنا، خطاب حقیقی با سیاق عبارات سازگار نیست.

مصنف: بر این مبنا که خطابات، ایقاعی باشند، جای این توهم نیست که حکم در خطاب شرعی، اختصاص به حاضرین داشته باشد، بلکه واضح است که فرامین الهی عام است و شامل غائبین و معدومین نیز می شود.

### فصل: نمره بحث خطابات شفاهیه

نمره اول: اگر خطابات شفاهی شامل معدومین هم بشود، یعنی ظهور و عموم خطابات، برای معدومین حجت است؛ اما اگر عموم خطابات شفاهی، منحصر به مشافهین باشد، ظهور و عموم خطابات، برای معدومین حجت نیست.

اشکال مصنف: این نمره وقتی مطرح است که قائل شویم ظهورات فقط برای مقصودین به افهام حجت هستند، در حالی که این مبنا درست نیست.

نظر میرزای قمی: ظواهر خطابات شفاهی، فقط برای مقصودین به افهام، یعنی کسانی که متکلم، قصد افهام آنها را دارد، حجت است، و مقصودین به افهام، فقط مشافهین و حاضرین هستند، لذا شامل غائبین و معدومین نمی شود.

مصنف: این نظریه هم منع کبروی دارد و هم منع صغروی.

منع کبروی: ظهورات برای تمام مکلفین، حجت است، هر چند مقصود به افهام نباشند.

منع صغروی: معدومین نیز در خطابات کتاب، مقصود به افهام هستند، یعنی ظهور این خطابات برای همه حجت است، چنانچه برخی اخبار مانند حدیث ثقلین، دلالت بر آن دارند.

نمره دوم: اگر عموم خطابات شفاهیه، شامل معدومین بشود، معدومین می توانند در موارد شک در قید حکم، به اطلاعات خطابات تمسک کنند؛ اما اگر شامل معدومین نشود، نمی توانند به

اطلاق خطابات تمسک کنند و نوبت به ادله لیه می رسد. در اینجا اجماع داریم که معدومین با موجودین، در تکالیف الهیه، اشتراک دارند.

اشکال مصنف: اطلاقات خطابات برای معدومین هم حجت است و اگر قید حضور، دخالت داشت، ذکر آن در متن خطاب لازم بود، پس چون مقید به قید حضور نشده، خطابات برای مشافهین و غیر مشافهین، حجت است.

اشکال مقدر: اطلاق در بسیاری از اطلاقات، صوری و ظاهری می باشد و در واقع مقید است، چون در متن خطاب، قید لفظی نیامده، ولی واقعا مخاطبین، مقید هستند، بنابراین معدومین نمی توانند به اطلاق خطابات شفاهی تمسک کنند و قید حضور را نفی نمایند.

پاسخ مصنف: قید مخاطبین، دو قسم است:

۱. عرض لازم برای ذات مخاطب، یعنی همیشه با مخاطب هستند و از او جدا نمی شوند. نسبت به این قسم، متکلم می تواند کلام را مطلق بیاورد و مقید به آن قید نکند، بر این اساس که مخاطب، واقعا دارای آن قید است و نیازی نیست در متن خطاب ذکر شود.

۲. عرض مفارق برای ذات مخاطب، یعنی گاهی با مخاطب هستند و گاهی از او جدا می شوند. نسبت به این قسم، متکلم باید وصف را در خطابش ذکر کند و اطلاق کلام را مقید نماید، لذا اگر کلام را مطلق بیاورد، می توان به اطلاق، تمسک نمود.

اشکال مقدر: مشافهین و معدومین، اتحاد صنفی ندارند؛ زیرا خصوصیات ممیزه بسیاری بین مشافهین و معدومین وجود دارد، پس اتحاد در صنف ندارند تا بتوان قید حضور را نفی کرد.

پاسخ مصنف: مقصود از اتحاد در صنف، اتحاد در تمام خصوصیات نیست، بلکه فقط اتحاد در قیدی مراد است که می تواند در حکم و تکلیف، دخیل باشد، لذا می توان با اطلاق خطابات، قید حضور را نفی کرد و اتحاد در صنف را اثبات نمود.

مصنف: اطلاق خطابات، چه شامل معدومین بشود و چه نشود، باید به اطلاق آنها تمسک شود؛ زیرا دلیل اشتراک در تکلیف، بدون کمک اطلاق، نمی تواند معدومین و مشافهین را در تکلیف، شریک کند، بنابراین ابتداء قید حضور، نفی می شود و سپس اتحاد صنفی ثابت می گردد و با این اتحاد، دلیل اشتراک در تکلیف، ثابت می کند که معدومین نیز همانند مشافهین، مکلف به تکالیفند.

### فصل: تخصیص عام به ضمیری که به برخی از افراد عام برمی گردد

محل نزاع: محل نزاع جایی است که عام حکم مستقلی داشته باشد، اعم از اینکه عام و ضمیر در یک کلام باشند یا در دو کلام جداگانه، و اعم از اینکه فقط عام، حکم مستقلی داشته باشد یا هم عام و هم ضمیر، حکم مستقل داشته باشند.

مانند آیه «و المطلقات یتربصن ... و بعولتهنّ أحقّ بردهنّ» که جمله «المطلقات یتربصن» عام است، یعنی تمام افراد مطلقه، و ضمیر در «بعولتهنّ أحقّ بردهنّ» در کلام دیگری واقع شده و حکم مستقلی دارد، و تنها به بعضی از افراد مطلقه برمی گردد نه تمام افراد آن.

بنابراین اگر عام و ضمیر در یک کلام باشند، و ضمیر حکم مستقل داشته باشد نه عام، از محل نزاع خارج است؛ زیرا در چنین موردی، عام قطعا تخصیص می خورد. مانند: «و المطلقات أزواجهنّ أحقّ بردهنّ» که کلام واحد است و «المطلقات» عام است اما حکم مستقل ندارد، اما ضمیر حکم دارد و فقط به مطلقات رجعیه برمی گردد نه به تمام اقسام آن؛ در نتیجه مطلقات به واسطه ضمیر در ازواجهنّ، تخصیص می خورد.

مصنف: محل نزاع، دو صورت دارد؛

اول اینکه در عموم عام تصرف شود و از ظهور آن در عموم دست برداشته و ضمیر به برخی از افراد آن برگردد، یعنی عام، تخصیص زده شود. در این صورت، در ضمیر تصرفی نشده است.

دوم اینکه ظهور عام به عموم خود باقی بماند، و در ضمیر، تصرف شود. تصرف در ضمیر دو صورت دارد؛

۱. تصرف به صورت استخدام و مجاز در کلمه، یعنی از مرجع، معنای عام و از ضمیر معنای خاص، اراده می شود.

۲. تصرف به صورت مجاز در اسناد، یعنی اسناد «احق بردهن» به تمام مطلقات، مجازی می باشد؛ زیرا حکم واقعا مخصوص برخی از مطلقات، یعنی رجعیات است، نه تمام آنها.

مصنف: أصالة الظهور در ناحیه عموم عام، بر أصالة الظهور در ناحیه ضمیر مقدم است؛ زیرا أصالة الظهور در جایی جاری می شود که شک در اصل مراد باشد، نه در کیفیت اراده، یعنی متکلم لفظی را گفته، ولی مخاطب نمی داند که متکلم، معنای حقیقی آن را اراده کرده است یا معنای مجازی. شک در کیفیت اراده نیز مثل این است که مخاطب می داند مراد متکلم چیست، ولی نمی داند که این مراد، معنای حقیقی آن لفظ است یا معنای مجازی، در این صورت نمی توان أصالة الحقیقه جاری کرد.

در مورد بحث، شک در اصل مراد است نه در کیفیت اراده.

### **فصل: تخصیص منطوق عام به مفهوم خاص**

علما در تخصیص منطوق عام به واسطه مفهوم موافق، اتفاق و در تخصیص عام به واسطه مفهوم مخالف، اختلاف دارند.

مصنف: مفهوم خاص، می تواند منطوق عام را تخصیص بزند؛ زیرا مفهوم نیز مانند منطوق، ظهور است و معیار حجیت، ظهور می باشد. بنابراین مساله دو صورت دارد:

اول. منطوق عام و مفهوم خاص یا در یک کلام هستند و یا در دو کلام مرتبط هستند و هر کدام از دو کلام، صلاحیت قرینه شدن برای کلام دیگر را دارد، در این صورت امر دائر می شود بین تخصیص عموم و الغای مفهوم، یعنی تعارض بین ظهور عام و ظهور مفهوم، و رفع تعارض به این نحو است که

الف. هیچ کدام از دو دلیل اظهر نیست، پس باید به اصول عملیه رجوع نمود.

ب. یکی از دو دلیل، اظهر است و چون دلیل اظهر، مانع از انعقاد ظهور در دلیل دیگر می شود، مقدم می شود.

دوم. منطوق عام و مفهوم خاص در دو کلام مستقل هستند. در این صورت، مانع ظهور یکدیگر نیستند، اما در حجیت، تعارض دارند و رفع تعارض به این نحو است که

الف. هیچ کدام از دو دلیل، اظهر نیست، بنابراین، ظهور هر کدام مانع از ظهور دیگری می شود، لذا کلام در حکم مجمل می شود و هیچ کدام حجت نمی شوند، پس باید به اصول عملیه رجوع نمود.

ب. یکی از دو دلیل، اظهر است و چون دلیل اظهر، مانع از انعقاد ظهور در دلیل دیگر می شود، مقدم می شود، به شرط آنکه مخالفت عملی لازم نیاید، مانند اینکه اظهر، حمل بر وجوب و ظاهر، حمل بر کراهت شود.

### **فصل: استثناء بعد از چند جمله**

مصنف: رجوع استثناء به جمله اخیر، از باب قدر متیقن، محل بحث نیست؛ زیرا رجوع به غیر اخیر، بدون قرینه، خارج از طریقه اهل محاوره است.



در صحت و امکان رجوع استثنا به تمام جمله ها نیز بحثی نیست، چون استثنا توان رجوع به تمام جمله را دارد؛ چرا که «الا» از حروف استثنا، و برای اخراج است، لذا فرقی نمی کند که مستثنی منه، واحد باشد یا متعدد.

بنابراین، ادات استثنا نه در رجوع به اخیر، ظهور دارند و نه در رجوع به جمیع، لذا کلام مجمل می شود، هر چند رجوع به اخیر، قدر متیقن است، البته اگر أصاله الحقیقه، تعبدی باشد - هر چند با وجود استثنا، ظهور در عموم منعقد نمی شود - با تمسک به أصاله العموم، جمله های دیگر، حمل بر عموم می شود، مگر آنکه ظهور در عموم، اطلاقی و به کمک مقدمات حکمت باشد که با وجود استثنا، مقدمات حکمت تمام نیست.

### **فصل: تخصیص کتاب به خبر واحد**

دو قول مطرح است: یکی جواز تخصیص و دیگری عدم جواز که مصنف قول اول را اختیار نموده و قائل است همانطور که تخصیص عموم کتاب به خاص کتاب یا خبر متواتر و یا خبر واحد محفوف به قرینه قطعی، جایز است، تخصیص آن به خبر واحد نیز جایز است.

ادله مجوزین:

۱. سیره فقها از زمان ما تا زمان معصوم (ع) بر این بوده که عام قرآنی را به واسطه خبر واحد معتبر، تخصیص زده اند.

اشکال مقدر: احتمال دارد که سیره اصحاب به دلیل وجود قرینه قطعی بوده باشد.

پاسخ مصنف: برخی از اخبار آحاد با قرینه همراه هستند، اما بسیاری از آنها قرینه ای ندارند.

ص: ۳۱

۲. اگر تخصیص عمومات قرآنی به خبر واحد معتبر، جایز نباشد، خبر واحد به طور کلی الغا می شود؛ زیرا تمام یا غالب اخبار واحد، خلاف عمومات قرآنی آن هستند.

ادله مانعین:

۱. عام قرآنی، قطعی الصدور است و خبر واحد، ظنی الصدور می باشد، و تخصیص قطعی الصدور به ظنی الصدور، جایز نیست.

پاسخ مصنف:

جواب نقضی: خبر متواتر هم قطعی الصدور است و می توان آن را با خبر واحد تخصیص زد، پس قطعیت صدور، مانع تخصیص نیست.

جواب حلی: در این بحث بین سندها تعارضی نیست، بلکه تعارض، بین أصاله العموم عام قرآنی و دلیل حجیت خبر واحد است و أصاله العموم عام قرآنی، دلالت است و دلالت قرآن، قطعی نیست بلکه از ظهورات، و ظنی می باشد.

۲. اجماع، دلیل بر اعتبار حجیت خبر واحد است، و چون اجماع، دلیل لبی است، باید به قدر متیقن آن عمل شود و قدر متیقن حجیت خبر واحد، خبر واحدی است که قرینه ای خلاف آن نباشد، و عمومات قرآنی، قرینه بر خلاف خبر واحد خاص هستند، بنابراین، خبر واحد خاص، نمی تواند عمومات قرآنی را تخصیص بزند.

پاسخ مصنف:

اولاً اجماع، تنها دلیل حجیت خبر واحد نیست، بلکه آیات و روایات نیز بر حجیت و اعتبار آن دلالت دارند، و چون آیات و روایات، لفظی هستند، اطلاق دارند و خبر واحد خاص، مطلقاً حجت است، چه عام کتاب بر خلاف آن باشد و چه نباشد.

ص: ۳۲

ثانیا، سیره مستمره اصحاب، عمل به خبر واحد در قبال عمومات کتاب بوده، بنابراین اشکال ندارد که عام قرآنی به واسطه خبر واحد خاص معتبر، تخصیص بخورد.

۳. روایات بسیاری دلالت دارند که خبر مخالف قرآن، حجیت ندارد. این روایات چند دسته اند؛

الف. خبر مخالف قرآن، باید طرح شود.

ب. خبر مخالف قرآن را باید به دیوار زد.

ج. خبر مخالف قرآن، زخرف و باطل است.

د. خبر مخالف قرآن، از معصوم صادر نشده.

از مجموع این اخبار استفاده می شود که اگر خبر واحد خاصی در مقابل عام قرآنی باشد، چون مخالف قرآن است، اعتبار ندارد.

پاسخ مصنف:

اول. خبر واحد خاصی که در مقابل عام قرآنی است، تخصصا از اخبار مخالف کتاب، خارج است؛ زیرا در عرف، به خاص در مقابل عام، مخالف گفته نمی شود.

دوم. اگر هم عرفا عنوان مخالف، صادق باشد، مورد بحث، تخصیصا خارج است؛ زیرا اخبار بسیاری از ائمه صادر شده که خاص هستند و در مقابل عام قرآنی قرار دارند، و نمی توان تمام آنها را به دلیل مخالفت با عام قرآنی، طرح نمود.

سوم. مقصود ائمه از «خبر مخالف قرآن، از سوی ما صادر نشده» این است که «خبری که واقعا مخالف قرآن باشد، از ما نیست»، اما مخالف ظاهری، که در واقع با حکم خدا، مخالف نیست بلکه فقط با ظاهر قرآن مخالف است فراوان صادر شده.

۴. بین تخصیص و نسخ، ملازمه است؛ پس اگر تخصیص عام قرآنی به خبر واحد خاص، جایز باشد، باید نسخ عام قرآنی نیز با خبر واحد جایز باشد، ولی کسی در نسخ، چنین نظری ندارد.

اول. اگرچه بین نسخ و تخصیص فرقی نیست، اما قیاس تخصیص به نسخ، قیاس مع الفارق است؛ زیرا اجماع داریم که نسخ قرآن به واسطه خبر واحد جایز نیست، ولی در مورد تخصیص عام قرآنی به خبر واحد خاص، چنین اجماعی وجود ندارد.

دوم. نسخ مساله مهمی است؛ زیرا برداشتن یک حکم است، ولی تخصیص اهمیت نسخ را ندارد؛ زیرا تخصیص، جمع عرفی بین عام و خاص است، بنابراین، خبر واحد توان تخصیص عام کتاب را دارد، اما در مورد نسخ، در اعتبار خود خبر واحد شک می شود.

## فصل: نسخ و تخصیص

### اشاره

گاهی تاریخ عام و خاص، معلوم است و گاهی مجهول.

صور عام و خاص معلوم التاريخ:

۱. عام و خاص، همزمان ذکر شوند، در این صورت، خاص، مخصّص خواهد بود.

۲. ابتدا عام و بعد خاص ذکر شود. در این صورت؛

الف. خاص قبل از وقت عمل به عام، ذکر شود، در این حالت، خاص، مخصّص خواهد بود.

ب. خاص بعد از وقت عمل به عام، ذکر شود، این حالت دو قسم است؛

یک. عموم عام، حکم واقعی باشد، یعنی عمل به عام، قبل از ذکر خاص، به عنوان حکم واقعی در لوح محفوظ ثابت باشد. در این قسم، خاص، ناسخ است نه مخصّص.

دو. عموم عام، حکم ظاهری باشد، یعنی مصلحت اقتضا می کند که حکم، ابتدا به صورت عام مطرح شود و بعد از مدتی خاص بیان گردد. در این قسم، خاص، مخصص است نه ناسخ. اکثر عمومات کتاب و سنت، از همین قسم است.

۳. ابتدا خاص و بعد عام ذکر شود. در این صورت؛

الف. عام قبل از وقت عمل به خاص ذکر شود، در این حالت، خاص، مخصص خواهد بود.

ب. عام بعد از وقت عمل به خاص، ذکر شود، این حالت دو احتمال دارد؛

یک. خاص، مخصص باشد.

دو. عام، ناسخ و خاص، منسوخ باشد.

مصنف: تخصیص بر نسخ، ترجیح دارد؛ زیرا

اولاً. تخصیص در احکام، شیوع دارد تا جایی که گفته شده: «ما من عام الا و قد خص».

ثانیاً. نسخ در احکام، بسیار کم است.

صور عام و خاص مجهول التاريخ:

۱. ابتدا خاص، و بعد عام ذکر شده باشد، چه قبل از وقت عمل به خاص و چه بعد؛ در این صورت، احتمال دارد که خاص، مخصص، و یا عام، ناسخ باشد، و با توجه به کثرت تخصیص و ندرت نسخ، احتمال مخصص بودن خاص ترجیح دارد.

۲. خاص ممکن است بعد از وقت عمل به عام و یا قبل از آن ذکر شده باشد؛ اگر قبل از وقت عمل به عام ذکر شده باشد، مخصص، و اگر بعد از وقت عمل به عام ذکر شده باشد، ناسخ

خواهد بود. در این صورت، چون تاریخ عام و خاص مجهول است، هر دو احتمال، مربوط به خاص است و باید به اصول عملیه رجوع نمود.

سؤال مقدر: اگر عام بعد از وقت عمل به خاص ذکر شود، به خاطر کثرت تخصیص و ندرت نسخ، تخصیص مقدم می شود، پس چرا وقتی احتمال ورود خاص بعد از وقت عمل به عام داده می شود، تخصیص مقدم نشده، بلکه به اصول عملیه رجوع می شود.

پاسخ مصنف: مجرد کثرت تخصیص و ندرت نسخ، موجب تقدیم تخصیص بر نسخ نمی شود.

دوران خاص بین مخصص و ناسخ بودن: بر مبنای مشهور اگر خاص، قبل از وقت عمل به عام ذکر شود، مخصص است، همچنین اگر عام قبل از عمل به خاص ذکر شود، باز هم خاص، مخصص است؛ زیرا نسخ، حکمی را که آمده، برمی دارد، و نسخ حکمی که وقت عملش نرسیده، بی معنا است.

اما بر این مبنا که نسخ حکم، قبل از وقت عمل هم صحیح است، اگر خاص بعد از عام و قبل از وقت عمل ذکر شود، هم احتمال دارد که مخصص باشد و هم ناسخ، همچنین اگر عام بعد از خاص ولی قبل از وقت عمل ذکر شود، هم احتمال دارد که مخصص باشد و هم ناسخ.

مصنف: به دلیل کثرت تخصیص و ندرت نسخ، اظهر این است که خاص در هر دو فرض، مخصص باشد.

## نسخ

در نسخ، دو احتمال وجود دارد:

اول. نسخ به معنای «رفع حکم» است، یعنی ابتدا حکم و دستوری آمده و مدتی مورد عمل قرار گرفته و سپس این حکم، ازاله و محو شده و به جای آن حکم دیگری صادر گردیده، در این صورت، نسخ مانند تخصیص است، با این تفاوت که تخصیص، مانع شمول حکم به همه افراد می شود، ولی نسخ، مانع شمول حکم به همه اوقات و ازمان می گردد.

ص: ۳۶

دوم. نسخ به معنای «دفع حکم» است، یعنی عمر حکمی تمام شود و مقتضی برای بقا و استمرار نداشته باشد چراکه موقت و برای مدت کوتاهی بوده است.

مصنف: نسخ، اثباتاً، رفع حکم ثابت، ولی ثبوتاً، دفع حکم است، یعنی نسخ به حسب ظهور ادله به معنای رفع است، اما در واقع و با قطع نظر از ظاهر ادله، به معنای دفع.

اشکال مقدر: اگر نسخ به معنای دفع حکم مقطعی و غیر دائم است، باید از ابتدا به غیر دائمی بودن آن اشاره می شد.

پاسخ مصنف: گاهی مصلحت اقتضا می کند که شارع، حکمی را که دوام و استمرار ندارد، به صورت دائمی و مستمر اظهار کند.

مصنف: قول به نسخ، به طور مطلق - هر چند قبل از وقت عمل - اشکالی ندارد.

## بداء

بداء، به معنای «ظهور ما خفی علی الله» مستلزم جهل و تغییر اراده الهی، و محال است، اما به معنای «اظهار ما خفی علی العباد» صحیح است و روایات متواتره ای بر آن دلالت می کند. به عبارت دیگر، بداء در تکوین همان نسخ در تشریح است.

سؤال مقدر: چرا پیامبر (ص)، از ثبوت چیزی خبر می دهد که در واقع ثبوت ندارد و قرار نیست اتفاق افتد؟

پاسخ مصنف: پیامبر (ص) هنگام وحی، به خاطر ارتقای نفس و اتصال به عالم لوح محو و اثبات، از ثبوت حادثه ای مطلع می شود، ولی نمی داند که وقوع آن حادثه، معلق بر امری است که واقع نمی شود، و آن حادثه با وجود موانع، منتفی می شود، البته گاهی پیامبر (ص) به عالم لوح

محفوظ، متصل می شود و واقعیات برای او کشف می گردد و به شرط و مشروط، و گذشته، حال و آینده آگاهی پیدا می کند.

مصنف: اگر پیامبر (ص) به واقعیات آگاهی داشته باشد باز هم منافات ندارد که گاهی حکمی به او وحی شود که ظاهر در استمرار دارد، ولی واقعا آمد و مدتی داشته باشد که خداوند آن مدت را با خطاب دیگری تعیین می نماید، و یا حکمی وحی شود که ظهور در اراده جدی دارد، اما به خاطر آزمایش باشد.

مصنف: حصول بداء برای خدا، یعنی خداوند، آنچه را که در ابتدا به نبی یا ولی خود امر نمود که اظهار نکنند، ظاهر می کند، و آنچه را که در ابتدا مخفی بود آشکار می کند.

سؤال مقدر: اگر بداء، در مورد خداوند به معنای «إبداء» است، پس چرا کلمه «بداء» را به خداوند نسبت می دهند نه «إبداء»؟

پاسخ مصنف: چون إبداء و اظهار خداوند، شبیه بداء در بندگان است که از تصمیم و اراده قبلی خود برمی گردند.

ثمره بین نسخ و تخصیص در دو صورت ظاهر می شود:

۱. دوران امر بین ناسخیت و مخصّصیت خاص، یعنی خاص بعد از عام ذکر شود و معلوم نباشد که ذکر آن بعد از عمل به عام بوده یا قبل از عمل، اگر مخصّص باشد، یعنی افراد خاص از ابتدا تحت حکم عام نبودند، و اگر ناسخ باشد، یعنی افراد خاص در ابتدا مشمول حکم عام بودند ولی با آمدن ناسخ، از تحت حکم عام خارج شدند.

۲. دوران امر بین ناسخیت عام و مخصّصیت خاص، یعنی عام بعد از خاص ذکر شود، و معلوم نباشد که ذکر آن قبل از عمل به خاص بوده یا بعد از عمل، در این صورت اگر خاص، مخصّص



عام باشد، یعنی مصادیق خاص از ابتدا تحت حکم عام نبودند، و اگر عام، ناسخ و خاص، منسوخ باشد، یعنی با آمدن عام و نسخ حکم خاص، افراد خاص تحت عموم عام قرار می گیرند.

ص: ۳۹

## اشاره

تعریف مطلق: لفظی که بر معنایی دلالت کند که آن معنا در جنس خودش، شایع است، یعنی بر تمام افراد و مصادیق جنس خودش، قابل صدق است، مانند لفظ «انسان» که بر معنای شایعی در جنس انسان دلالت می کند که شامل تمام افراد و مصادیق آن می شود.

اشکال: این تعریف، اطراد (مانع اغیار) و انعکاس (جامع افراد) ندارد، چون الفاضلی مثل «ما» و «أی» را که از الفاظ عموم هستند، شامل می شود، الفاضلی مثل اسماء اجناس را که بر خود جنس و خود ماهیت دلالت می کنند، شامل نمی شود.

پاسخ مصنف: این تعاریف، حقیقی نیستند تا جامع افراد و مانع اغیار باشند، بلکه از باب شرح الاسم هستند، یعنی لفظی به لفظ دیگر تفسیر می شود و نیازی به اطراد و انعکاس نیست.

## الفاظ مطلق

اسم جنس

صور ماهیت: اگر ماهیت، با شیء یا قیدی خارج از ذاتش (عوارض) سنجیده شود، سه حالت دارد:

۱. «بشرط شیء» یا «مخلوطه»: یعنی ماهیت، مشروط و مقید به وجود آن شیء می باشد، مانند ماهیت صلاه که نسبت به طهارات ثلاث، بشرط شیء است.

۲. «بشرط لا» یا «مجرده»: یعنی ماهیت، مشروط به عدم آن شیء می باشد، مانند ماهیت صلاه که نسبت به ضحک، بشرط لا است.

ص: ۴۰

۳. «لا بشرط» یا «لا بشرط قسمی» یا «مطلقه»: یعنی ماهیت، نه مشروط به وجود آن شیء است و نه مشروط به عدم آن، و هم با وجود آن شیء سازگار است و هم با عدم آن، مانند ماهیت صلاه نسبت به مکان، مثلاً مسجد.

مقسم این سه حالت، نفس ماهیت است، یعنی ماهیت مبهمه مهمله که مجرد از تمام شروط و قیود است، حتی قید لا بشرط، و به آن، «لا بشرط مقسمی» گویند.

موضوع له اسم جنس

قول اول (مصنف): موضوع له اسماء اجناس، نفس معنا و مجرد مفهوم است، و مقید به هیچ قید وجودی و عدمی نیست، یعنی ماهیت لا بشرط مقسمی است.

قول دوم (مشهور): موضوع له اسماء اجناس، طبیعت مطلقه است، یعنی ماهیت لا بشرط قسمی.

قول سوم: موضوع له اسماء اجناس، نه نفس معنا و نه ماهیت مطلقه است، بلکه فرد منتشر و مردد است، همانند نکره.

مصنف: بر مبنای مشهور، موضوع له اسم جنس، ماهیت لا بشرط قسمی است، پس نباید اطلاق حقیقی آن بر فرد و شخص واحد جایز باشد، مثلاً نباید طبیعت انسان بر فرد واحدی از این طبیعت صدق کند، مگر به نحو مجاز؛ در حالی که ماهیت می تواند به نحو حقیقت بر افرادش صدق کند.

علم جنس

در تعریف علم جنس دو قول ذکر شده است:

قول اول (مشهور): علم جنس، تعریف حقیقی دارد، یعنی علم جنس، اسم برای جنس است، اما نه جنس بما هو هو، بلکه جنسی که متعین به تعین ذهنی است، مانند لفظ «اسد» که اسم جنس

ص: ۴۱

برای شیر است، و مجرد از تمام قیود می باشد، اما لفظ «اسامه» برای جنس شیری وضع شده که تمیز ذهنی دارد و در ذهن، معلوم است، و این تمیز و تعین، در وضع و معنای علم جنس، لحاظ شده. به عبارت دیگر، در اسم جنس، فقط جنس معنا لحاظ می شود، ولی در علم جنس، هم جنس معنا لحاظ می شود و هم تمیز و تعین جنس معنا در ذهن.

قول دوم (مصنف): علم جنس و اسم جنس از جهت معنا تفاوتی ندارند و موضوع له در هر دو، ذات معنا و ماهیت مجرده از تمام قیود است، و فرق آنها فقط در لفظ است، چرا که علم جنس، معرفه به تعریف لفظی است، ولی «اسم جنس» نکره است.

اشکال مصنف به قول مشهور

اشکال اول: اگر علم جنس، ماهیت متمیزه و متعینه در ذهن باشد، یک امر کلی عقلی خواهد بود که جایگاه آن در ذهن است و قابل حمل بر افراد خارجی نمی باشد، یعنی مثلا حمل اسامه بر افراد و مصادیقش، صحیح نیست و اگر هم حمل شود مجاز می باشد.

اشکال دوم: اگر علم جنس با قید تعین ذهنی وضع شود، لازم است هنگام حمل بر افرادش، دائما تاویل صورت گیرد و چنین وضعی لغو می باشد.

مفرد معرّف به لام

اقسام معرّف به لام:

۱. معرّف به لام جنس، مانند: «الحمد لله» که الف و لام برای جنس است.

۲. معرّف به لام استغراق، مانند: «إنّ الإنسان لفی خسر» که الف و لام در «الإنسان» برای استغراق است.

۳. معرّف به لام عهد، که سه صورت دارد:

ص: ۴۲

الف. معرّف به لام عهد ذکرى، مانند: «فعضى فرعون الرسول» که الف و لام در «الرسول» برای عهد ذکرى است.

ب. معرّف به لام عهد حضورى، مانند: «اغلق الباب» که الف و لام برای عهد حضورى است.

ج. معرّف به لام عهد ذهنى، مانند: «ادخل السوق» که الف و لام برای عهد ذهنى است.

مصنف: بین مثل «رجل» و «الرجل» تفاوتى نیست و معنای «رجل» چه با لام و چه بدون لام، همان اسم جنس است و خصوصیات (جنس، استغراق و عهد) از مدلول فهمیده نمى شود بلکه یا از «الف و لام» فهمیده مى شود و یا از قرائن خارجى، و این از باب تعدد دال و مدلول است، چنانچه در «اغلق الباب»، از کلمه «باب» جنس درب و از الف و لام یا قرینه خارجى، عهد حضورى فهمیده مى شود.

اشکال مصنف به مشهور: اگر مثل «الرجل» مفید تعریف و تعیین باشد، معنایش ماهیت و جنس رجل متمیز و متعین در ذهن خواهد بود و در این صورت؛

اولا، حمل بر افراد صحیح نمى باشد، زیرا جایگاه «الرجل» در ذهن است و امر ذهنى نمى تواند بر فرد خارجى حمل شود مگر مجازا.

ثانیا، هنگام حمل، قید تمیز و تعیین، کنار گذاشته مى شود که موجب لغو وضع خواهد بود.

مصنف: الف و لام در مفرد معرّف به لام، مطلقا برای ترین است و خصوصیات (جنس، استغراق، عهد) از قرائن فهمیده مى شود.

بیان صاحب فصول: الف و لام در جمع محلی به لام، مفید تعریف و تعیین است.

اشکال: غیر از مرتبه نهایی (قصوى) جمع، مرتبه پایین (دنیا) جمع نیز تعیین دارد، لذا اگر الف و لام در جمع، دال بر تعیین باشد، معلوم نیست که مراد، مرتبه قصوى است یا دنیا، پس از این راه نمى توان ثابت کرد که الف و لام، افاده عموم مى کند.

البته برای این که جمع محلی به لام، افاده عموم کند، دو راه وجود دارد:

یک. مجموع الف و لام و مدخول آن برای افاده عموم وضع شده باشد، نه هر کدام به تنهایی.

دو. الف و لام مانند لفظ کل، برای عموم وضع شده و نیازی نیست که برای اثبات افاده عموم از راه تعیین وارد شد.

نکره

۱. نکره در سیاق إخبار، مانند: «و جاء رجل من أقصى المدينة» که لفظ «رجل» نکره در سیاق إخبار است، و اگرچه نزد مخاطب، مجهول است و احتمال صدق بر کثیرین دارد، ولی نزد متکلم، معین می باشد و این تعیین از باب تعدد دال و مدلول است.

۲. نکره در سیاق انشاء، مانند: «جئنی برجل» که لفظ «رجل» نکره در سیاق انشاء است، و می تواند بر کثیرین صدق کند.

بیان صاحب فصول: نکره در سیاق انشاء، دلالت بر فرد مرد می نماید.

اشکال: مقصود از نکره نمی تواند فرد مرد بین افراد باشد؛ زیرا چنین فردی اصلاً وجود خارجی ندارد، و فرد مرد، در خارج مصداق ندارد، در حالی که لفظ «رجل» در مثال «جئنی برجل» قابل انطباق بر افراد خارجی است.

مصنف: آنچه به حمل شایع، نکره است، اگر در سیاق انشاء قرار گیرد دلالت بر فردی دارد که در واقع، معین است ولی برای مخاطب، مجهول می باشد.

مصنف: اطلاق «مطلق» بر اسم جنس و نکره به معنای دوم، صحیح است، چرا که در لغت نیز می توان به این دو مورد، مطلق گفت.

ص: ۴۴

مصنف: بعید نیست که «مطلق» به همان معنای لغوی خود باقی مانده باشد، و نیازی به معنای اصطلاحی نباشد؛ زیرا مطلق یعنی رها، و مقید یعنی غیر رها.

مصنف: مطابق قول مشهور، اسم جنس و نکره به معنای دوم، مطلق نمی باشند؛ زیرا اسم جنس بر ذات ماهیت دلالت می کند، بدون اینکه بر اطلاق، دلالتی داشته باشد، و نکره به معنای دوم، دلالت بر بخشی از طبیعت دارد، نه شیاع و عموم در آن.

اشکال به قول مشهور: اگر مطلق به معنای ماهیت مطلقه باشد و بر جنس شایع و عام دلالت کند، قابل تقييد نخواهد بود؛ زیرا تقييد با اطلاق منافات دارد و نمی توان مطلق را مقید کرد، مگر اینکه ابتدا از اطلاق، تجرید، و سپس مقید شود. اما به دو معنای دیگر قابل تقييد است، و تقييد، مستلزم مجاز نمی شود، چنانچه در عام و خاص مطرح است که عام بعد از ورود تخصیص، باز هم در موضوع له خود یعنی عموم، استعمال می شود، و خاص، دلالت بر مراد جدی دارد؛ به همین نحو، تقييد هم مستلزم مجاز شدن مطلق نیست، مگر اینکه

۱. مطلق به معنای شیاع باشد و جزء معنای آن محسوب شود که برای مقید شدن، ابتدا از قید اطلاق، تجرید، و سپس مقید می گردد. در این صورت، چون مطلق در بخشی از معنای خود استعمال شده مجاز است.

۲. مطلق به معنای لا بشرط مقسمی باشد که اگر مقید شود، مجاز خواهد بود.

### فصل: مقدمات حکمت

مطلق فقط برای ذات معنا و نفس طبیعت وضع شده، بدون در نظر گرفتن تمام قیود، لذا شیاع، جزء معنای مطلق نیست و برای دلالت مطلق بر اطلاق، به قرینه خاصه یا عامه یعنی مقدمات حکمت، نیاز است.

مقدمات حکمت از سه مقدمه تشکیل می شود:

۱. مولا باید در مقام بیان تمام مرادش باشد نه در مقام اهمال یا اجمال.

۲. قرینه خاصه بر تعیین و تقیید نباشد.

۳. در مقام مخاطب قدر متیقنی وجود نداشته نباشد. البته قدر متیقن خارجی، مانع از انعقاد اطلاق نیست.

اگر همه مقدمات موجود باشد، اطلاق منعقد می شود و مراد متکلم از مطلق، حمل بر اطلاق و شیاع می شود و چنانچه متکلم، شیاع و اطلاق را اراده نکرده باشد، به غرض خود اخلال وارد کرده؛ اما بدون این مقدمات، اخلالی به غرض نمی شود.

مراد از بیان تمام مراد، بیان برای اظهار و افهام به مخاطب است، نه بیان در قاعده «قیح تاخیر بیان از وقت حاجت»، لذا اگر بعد از مدتی که به مطلق عمل شد، مقیدی پیدا شد، وجود این مقید، دلیل بر این نیست که متکلم در مقام بیان نبوده، بنابراین، در موارد مشکوک می توان به اطلاق، تمسک نمود.

همچنین نکره نیز در دلالت بر شیاع مانند سایر مطلقات، اگر قرینه خاصه نباشد، به مقدمات حکمت نیاز دارد.

مطلب باقیمانده

اگر شک شود که متکلم در مقام بیان تمام مراد است یا در مقام اجمال یا اهمال، بنای عقلاء بر آن است که متکلم در مقام بیان تمام مراد است، یعنی اگر متکلم قرینه ای بر تعیین مراد ذکر نکرده و قدر متیقن در مقام مخاطب هم وجود ندارد، تا احراز نشود که متکلم در مقام اهمال یا اجمال است، سیره عقلا او را در مقام بیان تمام مراد می داند.

به عبارت دیگر، اصل این است که متکلم در مقام بیان مراد خویش می باشد.



اشکال مقدر: اگر احراز نشود که متکلم در مقام بیان است، نمی توان گفت که علت تمسک مشهور به اطلاق، بنای عقلاست، چراکه به مشهور نسبت داده شده که موضوع له و معنای مطلق، ماهیت شایع است یعنی اطلاق، جزء موضوع له می باشد، بنابراین، مطلق برای دلالت بر اطلاق نیازی به مقدمات حکمت ندارد.

پاسخ مصنف: نسبت مذکور به مشهور، درست نیست، چون مشهور، موضوع له مطلق را ماهیت مبهمه مهمله می دانند، لذا اطلاق، جزء معنای آن نیست و مطلق به شرط وجود مقدمات حکمت دلالت بر اطلاق می نماید.

مصنف: اگر قرینه خاصه بر تقیید وجود داشته باشد، نمی توان مطلق را حمل بر اطلاق کرد. و یکی از قرائن، انصراف است که مانع از انعقاد اطلاق می گردد؛ و انصراف چند صورت دارد:

۱. گاهی مطلق به برخی از افراد آن، انصراف دارد.

۲. گاهی مطلق به برخی از اصناف آن، انصراف دارد.

۳. گاهی انصراف، موجب اشتراک لفظی یا نقل می شود، مانند موردی که لفظ مطلق، ابتدا در یک فرد یا یک صنف، مجازا استعمال شود، و بعد به جهت کثرت استعمال در آن فرد یا صنف، وضع تعینی پیدا کند، و یا آنقدر در معنای دوم مشهور شود که معنای اول فراموش و متروک گردد.

اشکال: اینکه «انصراف مطلق، گاهی موجب اشتراک لفظی و یا نقل می شود» با اینکه «تقیید، مستلزم تجوز نمی باشد» منافات دارد؛ زیرا اشتراک و نقل پس از مجاز حاصل می شود.

پاسخ مصنف: اولاً، تقیید، مستلزم مجاز نیست، بلکه اگر تقیید باشد، تجوز امکان ندارد؛ ثانیاً، اگر مطلق در مقید، استعمال شود مجاز لازم می آید، اما در واقع به کمک تعدد دال و مدلول، از مطلق، مقید را اراده می شود که منجر به مجاز نمی باشد.

ممکن است مطلق، از یک جهت در مقام بیان باشد و از جهتی در مقام اجمال یا اهمال، بنابراین تنها در همان جهتی که در مقام بیان است دلالت بر اطلاق دارد، نه جهات دیگر؛ مگر آنکه بین آن دو جهت، تلازم عقلی یا شرعی یا عرفی باشد.

## فصل

مطلق و مقید دو قسمند:

۱. گاهی در سلب و ایجاب، مختلفند، یعنی یکی موجب و دیگری سالبه است.

۲. گاهی در سلب و ایجاب، متوافقتند، یعنی هر دو موجب و یا هر دو سالبه اند.

مشهور: اگر مطلق بر مقید حمل شود و اطلاق آن تقیید شود، بین دو دلیل جمع، و به هر دو دلیل عمل شده، و جمع بین دو دلیل، بهتر از کنار گذاشتن یکی از آنها است.

اشکال محقق قمی به مشهور: کبرای قیاس (جمع بین دو دلیل، بهتر از کنار گذاشتن یکی از آنها است) صحیح، ولی صغری ممنوع است؛ زیرا جمع بین دو دلیل، منحصر در حمل مطلق بر مقید نیست، بلکه می توان مقید را بر افضل افراد، حمل نمود.

اشکال شیخ انصاری به اشکال محقق قمی: اگرچه برای جمع، دو راه وجود دارد، اما «حمل مطلق بر مقید» بر «حمل امر مقید بر استحباب» ترجیح دارد، لذا استدلال مشهور، یعنی جمع، منحصر به حمل مطلق بر مقید است، صحیح می باشد.

اشکال اول مصنف به بیان شیخ: هر دو راه، مستلزم تصرف است؛ زیرا مقصود از مقام بیان تمام مراد، این است که متکلم در مقام بیان مراد استعمالی باشد نه مراد جدی، و قید، موجب تصرف

در وجه و عنوان اطلاق نمی شود بلکه اطلاق، با وجود قید نیز واقعا وجود دارد و قید، فقط کاشف از این است که اطلاق، مراد جدی مولی نیست.

اشکال دوم مصنف به بیان شیخ: وقتی حمل مطلق بر مقید، تصرف در معنا نباشد، پس حمل مطلق بر مقید، سبب مجاز شدن مقید نیست، در نتیجه حمل امر در مقید، بر استحباب نیز سبب مجاز شدن مقید نخواهد بود. البته در یک مورد، اطلاق مطلق با وجود مقید، از بین می رود، و مستلزم تصرف در عنوان اطلاق می گردد و آن در جایی است که شک داریم که متکلم در مقام بیان تمام مرادش بوده یا در مقام اهمال یا اجمال؛ در این صورت، بنای عقلاء، متکلم را در مقام بیان تمام مراد می داند، و می توان اطلاق را ثابت نمود و اگر بعدا مقیدی پیدا شد، معلوم می شود که آن اطلاق، صوری و ظاهری بوده است.

نظر مصنف: تقييد مطلق به مقيد، يعني ظهور اطلاق صيغه در وجوب تعييني، و اين وجه اقوى از ظهور مطلق در اطلاق است؛ زيرا اطلاق مطلق، به مقدمات حكمت نياز دارد، ولي ظهور امر در وجوب، وضعي است.

اشكال شيخ انصاري: اگر اقوى بودن ظهور مقيد، ملاك باشد بايد در تمام موارد، (واجبات و مستحبات) اينگونه باشد؛ زيرا اين ملاك در مستحبات نيز وجود دارد، در حالي كه مشهور

در مستحبات، مطلق را حمل بر مقيد نمى كنند، بلكه مقيد را بر افضل افراد، حمل مى كنند، پس وقتى در مستحبات، مطلق، حمل بر مقيد نمى شود، در واجبات نيز نبايد حمل شود.

پاسخ مصنف: اولاً، باب مستحبات با باب واجبات تفاوت دارد و ملازمه اى بين حمل مطلق بر مقيد در واجبات، و مستحبات نيست. ثانياً، اگر قائل شويم كه در مستحبات نيز بايد مطلق، حمل بر مقيد، شود، باز هم مطلق، استحباب دارد ولي استحباب آن از باب ادله مستحبات نيست، بلكه از باب تسامح در ادله سنن است.

مصنف: هم در مطلق و مقیدی که هر دو موجه اند، مطلق، حمل بر مقید می شود، و هم در مطلق و مقیدی که هر دو سالبه اند؛ زیرا بحث در جایی است که مطلق و مقید، تنافی داشته باشند، اگرچه در سلب و ایجاب، متوافق باشند.

نظر علامه حلی و شیخ بهائی و صاحب معالم: در مطلق و مقیدی که سالبه باشند، مطلق، حمل بر مقید، نمی شود؛ زیرا در منفیان، تنافی وجود ندارد و بین آنها تعارضی نیست.

پاسخ مصنف: بین سالبه و موجه بودن مطلق و مقید تفاوتی نیست؛ زیرا در هر دو فرض، مطلق حمل بر مقید می شود.

تنبيه: در حمل مطلق بر مقید، فرقی نمی کند که مطلق و مقید در مقام بیان حکم تکلیفی باشند، یا در مقام بیان حکم وضعی.

مصنف: در نظر عرف، ظهور قید، اقوی از ظهور مطلق است، لذا اطلاق در نزد عرف تا زمانی است که قیدی خلاف آن نباشد؛ پس هر چند در قید، احتمالات مختلفی داده می شود (مانند قید غالبی بودن) ولی در عرف به این احتمالات اعتنا نمی شود.

مصنف: نتیجه مقدمات حکمت به حسب اختلاف مقام و آثار و احکام شرعی سه صورت دارد؛

۱. گاهی نتیجه مقدمات حکمت، عموم بدلی است.

۲. گاهی نتیجه مقدمات حکمت، عموم استغراقی است.

۳. گاهی نتیجه مقدمات حکمت، چیزی غیر از عموم بدلی و عموم استغراقی است.

مثال برای صورت سوم: اطلاق صیغه امر، وجوب تعیین عینی نفسی را اقتضا می کند؛ زیرا اراده غیر آن مؤونه بیشتری می طلبد.

مثال برای صورت دوم: مقدمات حکمت در آیه «أحلّ الله البيع و حرّم الربا»، اقتضا می کند که مقصود از «البيع» عموم استغراقی باشد؛ زیرا مولا در مقام بیان تمام مراد است و قدر متیقن در

مقام تخاطب هم وجود ندارد و قرینه ای هم بر تقييد اقامه نشده، بنابراین مراد از «البيع» تمام افراد آن است.

مثال برای صورت اول: اگر مطلق در حیّز حکم تکلیفی قرار گیرد، عموم بدلی را اقتضا می کند نه عموم استغراقی. زیرا اراده عموم استیعابی امکان ندارد و از توان مکلف خارج است و نمی تواند همه افراد آن را بیاورد، پس باید بر فرد معلوم، به نحو علی البدل، حمل شود که با مقدمات حکمت، منافات دارد. و اگر مطلق در حیّز حکم وضعی قرار گیرد، اقتضای عموم استغراقی دارد نه عموم بدلی.

ص: ۵۱

مبّين، كلامي است كه هم ظهور دارد و عرف آن را مي فهمد، و هم به حسب فهم عرفي، براي معنای خاصی ساخته شده و غير از آن معنا، خلاف ظاهر است.

مجمّل، كلامي است كه ظهور ندارد، و به واسطه قرائن، مراد از آن معلوم مي شود.

نمونه ای از موارد مشتبه بين مجمّل و مبّين:

در آيه «فاقطعوا ايديهما» برخي معتقدند كه آيه از جهت «قطع» و «يد» مجمّل است، چون «يد» بر موارد متعددي صدق مي كند و معلوم نيست کدام حد مراد است، و همچنين «قطع» نيز هم به بریدگی شديد نزديك به جدا شدن اطلاق مي شود و هم به بریدن در حد جدا شدن.

مصنّف: مجمّل و يا مبّين بودن يك كلام، نيازي به برهان ندارد؛ زيرا اجمال و بيان، تابع ظهور و عدم ظهور است و ظهور، امري عرفي است، پس اگر كلامي ظهور داشته باشد مبّين، و اگر نداشته باشد مجمّل مي باشد.

مصنّف: مجمّل و مبّين، اضافي و نسبي هستند، يعني ممكن است كلامي نزد شخصي، مجمّل و نزد ديگري مبّين باشد.

## اشاره

اماراتی که عقلا یا شرعا معتبرند، اعم از تاسیسی و امضائی، هر چند مفید اطمینان نباشند. اما قبل از بیان امارات، به برخی از احکام قطع اشاره می شود.

مصنف: شخص بالغ وقتی به یک حکم فعلی واقعی یا ظاهری، التفات می کند، دو حالت پیدا می کند: یا اینکه به آن حکم قطع پیدا می کند، و یا قطع پیدا نمی کند؛

اگر قطع پیدا نکند، باید به احکام ظن رجوع کند، و باز اگر برای او ظن هم حاصل نشد، باید به اصول عملیه رجوع کند.

## اشاره به چند مطلب

مطلب اول: مراد از حکم در اینجا اعم از حکم واقعی و حکم ظاهری است؛ زیرا اگر کسی به حکم ظاهری و مؤدای امارات و اصول نقلیه، قطع پیدا کرد، تمام احکام قطع برای او ثابت است.

مطلب دوم: مراد از حکم در اینجا فقط حکم فعلی است؛ زیرا حکمی که به مرتبه بعث و زجر می رسد و مسئولیت می آورد و احکام قطع بر آن مترتب می شود، حکم فعلی است.

مطلب سوم: به دلیل آنچه در مطلب اول و دوم گذشت، مصنف از تقسیم ثلاثی شیخ عدول نمود و تقسیم ثنائی مطرح کرد؛ زیرا نسبت به حکم ظاهری، ظن و شک معنا ندارد.

مطلب چهارم: اگر کسی بر ثلاثی بودن تقسیم اصرار ورزد، باز هم نمی توان تقسیم ثلاثی شیخ را پذیرفت، بلکه تقسیم اینگونه ممکن است:

مکلف هنگام التفات به یک حکم شرعی، یا قاطع است و یا غیر قاطع؛ اگر غیر قاطع بود، دو حالت دارد: یا ظنی که عقلا یا شرعا معتبر باشد، نزد او ثابت است، و یا چنین ظنی ثابت نیست، بلکه شاک است؛ در نتیجه مکلف، سه حالت دارد: قاطع، ظان به ظن معتبر، و شاک.

علت عدول از تقسیم شیخ این است که مطابق تقسیم ثلاثی شیخ، برخی از اقسام نسبت به احکام و آثاری که برای آنها بیان می شود، تداخل می کنند، مثلاً شخصی که شاك است باید به اصول عملیه رجوع کند، در حالی که ظان به ظن غیر معتبر نیز در حکم شاك است و باید به

اصول عملیه رجوع کند. پس در این صورت ظن هم در حکم شك، داخل شد و مکلف باید به قواعد عقلی و نقلی که برای شاك است رجوع کند.



## امر اول: وجوب عقلی عمل مطابق قطع

اگر کسی به حکمی، قطع پیدا کرد، آن حکم بر او واجب است و باید مطابق قطع خود عمل کند؛ حال اگر قطعاً او مطابق واقع باشد، منجز تکلیف فعلی است، و اگر مطابق واقع نباشد، مکلف معذور است.

این تاثیر قطع، جزء لازم آن است، و وجدان صریح و خالص، شاهد و حاکم بر آن می باشد و نیازی به برهان و دلیل نیست.

مصنف: حجیت و تاثیر قطع، ذاتی و فطری آن است، و لازم نیست کسی حجیت قطع را جعل کند، بلکه وقتی قطع می آید، حجیت آن نیز می آید و نیازی به جعلی بسیط و جدای از جعل خود قطع ندارد.

جعل تالیفی بین قطع و حجیت آن نیز امکان ندارد؛ زیرا جعل تالیفی بین شیء و لازم ذات آن شیء، معقول نیست، مانند جعل زوجیت برای اربعه. در قطع و حجیت آن نیز به محض جعل قطع، حجیت نیز همراه آن است، لذا جعل قطع، جعل بسیط حقیقی است، و جعل حجیت آن، تبعی و عرضی می باشد.

بنابراین نفی حجیت قطع و منع از آن امکان ندارد؛ زیرا انفکاک ذاتی از ذات، و انفکاک لازم مساوی از ملزوم، محال است.

مصنف: اگر شارع حجیت قطع را منع کند، علاوه بر اشکال فوق، این تالی فاسد را دارد که اجتماع ضدین لازم می آید، چه قطع، به واقع اصابه کند و چه اصابه نکند.

مراتب حکم: مرحله اول حکم، مرحله اقتضاء است، یعنی مرحله ای که حکم، ملاک دارد؛ پس از آن مرحله انشاء است، یعنی مرحله ای که حکم، انشاء و تبدیل به قانون شده ولی تا زمان

ابلاغش، مسکوت می ماند؛ سپس مرحله فعلیت است، یعنی مرحله ای که بعث و زجر، به واسطه امر و نهی صورت می گیرد و مسئولیت می آورد، و عقاب و ثواب بر آن مترتب می شود.

به عبارت دیگر، حکم در مرحله اقتضاء و انشاء، مسئولیت نمی آورد، یعنی مخالفت با آن، عقاب ندارد و منجز نمی شود؛ زیرا حکم، برای منجز شدن به دو شرط نیاز دارد: یکی وجود حجت، یعنی حکم باید حجت شرعی داشته باشد؛ و دیگری وجود قدرت، یعنی مکلف باید قدرت انجام آن را داشته باشد.

### **امر دوم: تجری**

قطع دو گونه است: مطابق با واقع، و مخالف با واقع؛ اگر قطع، مطابق با واقع باشد، مخالفت با قطع، عصیان، و موافقت با آن، اطاعت است؛ اما اگر قطع، مخالف با واقع باشد، مخالفت با قطع، تجری، و موافقت با آن، انقیاد است.

مصنف: عصیان، استحقاق عقاب، و اطاعت، استحقاق ثواب دارد، اما در مورد تجری و انقیاد، اختلاف است.

نظر مصنف: هم تجری، استحقاق عقوبت دارد، و هم انقیاد، استحقاق ثبوت.

در تجری، واقعا امر و نهی نبوده تا مخالفت شود، بلکه امر و نهی، خیالی بوده، ولی استحقاق عقوبت دارد؛ زیرا عناوینی بر تجری صدق می کند که عاقلان، صاحب آن عناوین را مستحق مذمت می دانند؛ عناوینی مانند: هتک حرمت مولا، و عزم بر عصیان، که با مراجعه به وجدان، معلوم می شود که متجری، مستحق عقوبت است.

در انقیاد نیز واقعا امر و نهی نبوده تا موافقت شود، بلکه امر و نهی، خیالی بوده، ولی استحقاق ثواب دارد؛ زیرا عناوینی بر انقیاد صدق می کند که عاقلان، صاحب آن عناوین را مستحق مدح می دانند؛ عناوینی مانند: قیام بر مقتضای عبودیت، و عزم بر اطاعت.

مراحل تجری: تجری، سه مرحله دارد:

۱. سوء سریره، یعنی شخص، فقط صفت کامنه نفسانی دارد که در باطن او، نهفته و آشکار نمی شود. این مرحله، موجب عقاب نیست.

۲. تجری، یعنی شخص، خباثت باطنش را آشکار می کند و متلبس به طغیان مولا می شود، ولی متلبس به فعل حرام نمی شود. این مرحله، محل بحث، و از نظر مصنف موجب عقاب است.

۳. عصیان یا تلبس به فعل، یعنی شخص، به نیت خودش، عمل می کند و متلبس به فعل حرام می شود. این مرحله، قطعاً موجب عقاب است.

دلیل مصنف

اول: قطع به حسن یا قبح، از عناوینی که باعث محبوبیت و مبعوضیت شرعی می شوند نیست؛ زیرا قطع، تولید حسن و قبح نمی کند، بلکه طریق برای شناخت حسن و قبح است.

همچنین قطع، عمل را تغییر نمی دهد، لذا اگر عملی حسن باشد، همیشه حسن است، چه متعلق قطع باشد و چه نه.

دوم: قطع نمی تواند محبوبیت فعلی را به مبعوضیت، تبدیل کند و بالعکس، به همین دلیل فعل مورد تجری، دو عنوان دارد:

۱. عنوان اولی که ذاتی و مستقل است.

۲. عنوان ثانوی که آلی و غیر مستقل است.

ص: ۵۷

مانند آینه که دو عنوان دارد: یکی عنوان استقلالی، یعنی «ما فیه ينظر»، و دیگری عنوان آلی، یعنی «ما به ينظر» و از این جهت طریق است، بنابراین، قطع، مقصود اصلی و بالذات نیست، بلکه مثلاً شرب خمر، مقصود اصلی و بالذات است.

اشکال: عمل مورد تجری، با عنوان ثانوی، اختیاری نمی شود، پس قطع در تجری، نباید موجب استحقاق عقاب باشد؛ چرا که عقاب، بر عمل اختیاری مترتب می گردد.

پاسخ مصنف: استحقاق عقوبت، برای عمل نیست، بلکه به خاطر عزم مکلف بر عصیان است.

اشکال: قصد و عزم انجام یک عمل، از مقدمات اختیاری است، ولی خودش اختیاری نیست.

پاسخ مصنف:

اولاً، خود عزم و اراده، ارادی و اختیاری نیست، اما برخی از مقدمات آن، اختیاری است، مانند: جزم.

ثانیاً، اشکالی ندارد که کسی به خاطر یک امر غیر و اختیاری، عقاب شود.

اشکال: اگر اختیار ایمان یا کفر، ریشه در ذات اشخاص داشته باشد، ارسال رسل و انزال کتب، فایده ای ندارد.

پاسخ مصنف: ارسال رسل و انزال کتب، برای کسانی که ذاتاً سعادت دارند نافع است، چون با شنیدن وعظ و ارشاد، کامل می شوند و انس آنها بیشتر می شود؛ به همین دلیل خداوند متعال می فرماید: «و ذَکَّرَ فَإِنَّ الذِّکْرَی تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِیْنَ». علاوه بر آن، به شهادت وجدان، متجری مستحق عقوبت است، و آیات و روایاتی نیز در این مورد وارد شده؛

آیات مانند: «و لا تقف ما لیس لک به علم إِنَّ السَّمْعَ وَ البَصَرَ وَ الفُؤَادَ کُلٌّ أُولَئِکَ کَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» و «لا یؤاخذکم اللّهُ باللغو فی أیمانکم و لکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم».

و روایات دو دسته اند؛ دسته اول دلالت می کند که انسان به خاطر قصد و نیت، عقاب می شود، مانند: «نیه الکافر شرّ من عمله»؛ و دسته دوم دلالت می کند که انسان، بدون عمل و فقط به خاطر به نیت، عقاب نمی شود.

استدلال محقق سبزواری: کسی که مثلاً به خمر بودن مایعی قطع پیدا کند و آن را بیاشامد، سپس معلوم شود که این مایع، واقعاً خمر نبوده، متجری است. کسی هم که با قطع به خمر بودن مایعی آن را بیاشامد، سپس معلوم شود که این مایع، واقعاً خمر بوده، عاصی است. در نتیجه هم متجری و هم عاصی، با قطع به حرمت، اقدام به فعل نمودند، با این فرق که قطع عاصی، مطابق با واقع شده ولی قطع متجری، نه؛ پس در مورد عقاب و عدم عقاب، چهار احتمال تصور می شود:

۱. عدم استحقاق عقوبت در هر دو.

۲. استحقاق عقوبت در متجری، و عدم استحقاق در عاصی.

۳. استحقاق عقوبت در عاصی، و عدم استحقاق در متجری.

۴. استحقاق عقوبت در هر دو.

سه احتمال اول، باطل است پس فقط احتمال چهارم می تواند صحیح باشد؛ زیرا عاصی، مسلماً استحقاق عقوبت دارد، و امکان ندارد که وضعیت متجری، بدتر از عاصی باشد، و اصابه یا عدم اصابه به واقع، امری غیر اختیاری است، و غیر اختیاری نمی تواند موجب استحقاق عقوبت شود.

پاسخ مصنف: این استدلال سه اشکال دارد:

۱. با وجود شهادت وجدان به استحقاق عقاب متجری، دیگر جایی برای اقامه برهان و استدلال نمی ماند.

۲. مخاف این استدلال می تواند ادعا کند که فقط عاصی، مستحق عقاب است و در عین حال توقف استحقاق عقاب بر امر غیر اختیاری لازم نمی آید، زیرا استحقاق عقاب در عاصی، به

خاطر مخالفت با مولا- از روی عمد است که امر اختیاری می باشد نه به خاطر مصادفت قطع با واقع که امر غیر اختیاری می باشد.

۳. گاهی فعل اختیاری از متجری صادر نمی شود، بنابراین نمی توان گفت که متجری نیز استحقاق عقوبت دارد.

مصنف: تنها راه برای اثبات استحقاق عقوبت برای متجری، این است که در تجری، علاوه بر فعل مورد تجری، چیز دیگری وجود دارد که منشأ استحقاق عقوبت می شود، و آن عبارتست از مخالفت اعتقادی. لذا همان طور که مخالفت واقعی، استحقاق عقوبت دارد، مخالفت زعمی نیز دارد؛ زیرا در تجری، حرمت مولا، هتک شده است.

توهم صاحب فصول: متجری، نسبت به خود تجری نیز استحقاق عقاب دارد، بنابراین اگر تجری و قطع به حرمت، با واقع مصادف نشد، فقط یک استحقاق عقوبت برای تجری دارد، ولی اگر با واقع مصادف شد، دو استحقاق عقوبت برای خود تجری و برای ارتکاب حرام دارد، البته این دو عقاب تداخل می کنند؛ زیرا اجماع است که هر معصیتی، بیش از یک استحقاق عقاب ندارد.

پاسخ مصنف: عصیان دو قسم است: یکی حقیقی، و دیگری حکمی (تجری). ملاک استحقاق عقاب در عصیان حقیقی، هتک حرمت مولا، و در تجری هم همان هتک حرمت مولا- می باشد، یعنی ملاک استحقاق عقاب، در هر دو واحد است، و با ملاک واحد، استحقاق عقاب نیز واحد خواهد بود. اگر هم استحقاق عقاب، دو چیز باشد، تداخل معنا ندارد، زیرا تداخل، خلاف اصل است و اجماع نیز نمی تواند دلیل بر تداخل باشد.

**امر سوم: اقسام قطع**

ص: ۶۰

۱. قطع طریقی محض، قطعی است که تاثیر و دخالتی در موضوع حکم ندارد، یعنی نه تمام موضوع است تا تمام حکم به آن تعلق گیرد، و نه جزء یا قید موضوع است، بلکه فقط طریق به موضوع حکم یا خود حکم است.

۲. قطع موضوعی، قطعی است که در موضوع حکم دیگر، اخذ می شود، نه در موضوع حکم خودش، به نحوی که متعلق قطع، یعنی حکم، با آن حکم دیگر، مخالف باشد، نه متماثل و نه متضاد. قطع موضوعی (به خلاف قطع طریقی)، وسیله نیست، بلکه هدف است. قطع موضوعی یا تمام الموضوع است یا جزء الموضوع، که هر کدام دو صورت دارد؛

الف. قطع، تمام الموضوع است، و تمام حکم، به قطع تعلق می گیرد، چه اصابه به واقع کند و چه اصابه نکند. مانند اینکه قطع پیدا شود که این مایع، بول است، که هم موجب ظهور حکم تکلیفی یعنی نجاست است و هم حکم وضعی یعنی اجتناب، چه آن مایع واقعا بول باشد و چه نباشد.

ب. قطع، جزء الموضوع است، مانند اینکه به مایعی که در واقع، بول است قطع پیدا شود، این قطع، جزء موضوع است، یعنی موضوع، مرکب از دو چیز است: یکی بول بودن واقعی، و دیگری قطع به بول بودن، بنابراین حکم این موضوع مرکب، چنین می شود که «المایع المقطوع بولیته، نجس و يجب الاجتناب عنه»؛ البته در دو صورت، حکم ندارد و آن اینکه یکی از دو جزء نباشد، یعنی «در واقع، بول باشد، ولی قطع نباشد» یا «قطع باشد و در واقع بول نباشد».

هریک از اقسام قطع موضوعی دو قسم است، چرا که قطع، گاهی کاشف و حاکی از متعلق خود است، و گاهی صفتی خاص و حالتی مخصوص برای قاطع یا مقطوع به.

علم، صفتی است که از یک جهت، حقیقی، و از جهت دیگر، با خارج یعنی معلوم، مرتبط است، لذا صفت ذات اضافه می باشد بنابراین قطع دو گونه لحاظ می شود:

۱. به عنوان یک صفت نفسانی که در این لحاظ، فقط عنوان صفتیت و حالت نفس بودن، دخالت دارد و جنبه کشف آن الغا می شود.

۲. به عنوان کاشف و حاکی که در این لحاظ، جهت کشف که همان طریقت است دخالت دارد و قطع به همین جهت، در موضوع اخذ شده.

نیابت امارات و طرق معتبره شرعی از قطع

بحث، مربوط به قطع طریقی محض نیست؛ زیرا امارات، به مجرد ثبوت اعتبار می توانند به جای قطع طریقی قرار گیرند و آثاری که بر قطع، مترتب است بر آنها نیز مترتب می شود. اما در مورد قطع موضوعی، سه قول مطرح است؛

۱. امارات جانشین قطع می شوند، مطلقاً، یعنی در هر چهار قسم.

۲. شیخ انصاری: امارات فقط جانشین قطع موضوعی بر وجه کاشفیت می شوند.

۳. مصنف: امارات جانشین هیچیک از اقسام قطع موضوعی نمی شوند.

امارات به مجرد ثبوت اعتبار نمی توانند جانشین قطع موضوعی بر وجه وصفیت قرار گیرند؛ زیرا مقتضای اعتبار امارات، این است که می توانند در حجیت جانشین قطع شوند، نه از آن جهت که قطع، صفتی مخصوص و حالتی خاص در نفس قاطع است.

همچنین امارات به مجرد ثبوت اعتبار نمی توانند جانشین قطع موضوعی بر وجه کاشفیت نیز قرار گیرند؛ زیرا قطع موضوعی مانند سایر موضوعات است و دلیل اعتبار امارات نمی تواند مثل خبر ثقه را موضوع قرار دهد، بلکه با دلیل اعتبار امارات، فقط حوزه حجیت وسیع شده، و قطع و آنچه در حکم قطع است حجت می شوند، به خلاف حجیت قطع که ذاتی است.

ص: ۶۲



بیان شیخ انصاری: دلیل اعتبار و حجیت خبر عدل، خبر عدل را در دو جا جانشین قطع می نماید؛ یکی در جهت طریقت، کاشفیت و حجیت، و دیگری در جهت موضوعیت. در نتیجه اماره در هر دو جهت جانشین می شود، و نیازی به دلیل دیگری نیست.

پاسخ مصنف: اگر امارات به دلیل اعتبار، هم در طریقت و هم در موضوعیت، جانشین قطع شود، جمع بین دو لحاظ استقلالی و آلی، لازم می آید؛ چون با یک استعمال، ظن، هم به لحاظ آلی و هم به لحاظ استقلالی جانشین قطع شده و جمع بین دو لحاظ، امکان ندارد.

البته اگر مفهوم جامعی بین دو لحاظ آلی و استقلالی باشد، امکان دارد که دلیل اعتبار، دلیل بر دو تنزیل باشد، در حالی که چنین مفهوم جامعی وجود ندارد، زیرا قدر جامع بین معنای حرفی (آلی) و معنای اسمی (استقلالی) محال است.

اشکال: اگر مثلاً «صدق العادل» مردد بین تنزیل در طریقت و تنزیل در موضوعیت باشد، پس مجمل باشد در حالی که دلیل اعتبار امارات، مجمل نیست.

پاسخ مصنف: «صدق العادل» تنزیل در جهت طریقت و حجیت است، و فقط دایره حجیت را توسعه می دهد و نمی تواند تنزیل در موضوعیت شود، بلکه دلیل دیگری نیاز دارد.

خلاصه: اماره به مجرد دلیل اعتبار، فقط جانشین قطع طریقی محض می شود، نه هیچیک از اقسام قطع موضوعی.

نیابت اصول از قطع

اصول به این اعتبار به دو دسته تقسیم می شوند: یکی استصحاب، و دیگری غیر استصحاب.

اصول غیر استصحاب: این اصول نمی توانند جانشین قطع طریقی شوند؛ زیرا طریق یعنی حاکی و مرآه برای واقع، اما اصول عملیه، ناظر به واقع نیستند و نمی توانند طریق و مرآه برای واقع باشند.

اشکال: احتیاط، می تواند به جای قطع طریقی قرار بگیرد؛ زیرا مانند قطع، می تواند واقع را تنجیز کند، و در صورت مخالفت نیز استحقاق عقوبت دارد.

پاسخ مصنف: احتیاط دو قسم عقلی و نقلی دارد که هیچکدام نمی توانند جانشین قطع طریقی شوند؛ زیرا در احتیاط عقلی، دو حکم تنجیز و استحقاق عقوبت، از آثار و لوازم آن نیست؛ و در احتیاط نقلی، اگرچه دو حکم مزبور را داراست اما احتیاط نقلی همان الزام و ایجاب شارع می باشد که از طرف شارع ثابت نیست، و فقط اخباری ها در شبهات حکمیه تحریمیه، قائل به وجوب آن هستند. چنانچه در براءت و تخییر نیز وضع به همین منوال است.

استصحاب

استصحاب می تواند جانشین قطع طریقی گردد و مثل آن، منجزیت و استحقاق عقوبت بیاورد؛ اما نمی تواند جانشین قطع موضوعی قرار گیرد.

اشکال: «لا تنقض الیقین بالشک» دلیل اعتبار استصحاب است و آن را جانشین قطع طریقی و موضوعی قرار می دهد.

پاسخ مصنف: اگر چنین باشد، جمع بین دو لحاظ آلی و استقلال لای لازم می آید، که محال است، پس می توان گفت: «لا تنقض الیقین» یکی از این دو تنزیل را دارد:

۱. تنزیل به لحاظ «متیقن»، یعنی یقین، طریق می شود و لحاظ آن آلی است.

۲. تنزیل به لحاظ «نفس یقین»، یعنی شک در بقا، جانشین قطع می گردد و یقین، موضوعی شده و لحاظ آن استقلالی است.

توجه مصنف در حاشیه رسائل: با دلیل «لا تنقض» در استصحاب و دلیل «صدق العادل» در اماره، دو تنزیل، با ملاحظه دلالت مطابقی و التزامی انجام می گیرد؛

ص: ۶۴

الف. تنزیل به لحاظ دلالت مطابقی: دلیل اعتبار امارات، به دلالت مطابقی، مودای آن را تنزیل به منزله واقع می‌کند، دلیل اعتبار استصحاب نیز به دلالت مطابقی، مستصحب را تنزیل به منزله واقع می‌کند، در نتیجه واژه «واقع» به دو واقع توسعه می‌یابد: واقع واقعی، و واقع تبعیدی یا تنزیلی.

ب. تنزیل به لحاظ دلالت التزامی: این تنزیل در طول تنزیل اول و مرتبه بعد از آن است، یعنی در امارات، تنزیل علم به مؤدا، و در استصحاب، تنزیل علم به مستصحب، به منزله قطع می‌باشد.

بنابراین امکان دارد که با یک دلیل، دو تنزیل صورت گیرد، در تنزیل اول، مؤدا و متیقن به جای واقع قرار گیرد، یعنی قطع، اماره و استصحاب، به لحاظ آلی ملاحظه شوند و طریقت یابند، و در تنزیل دوم، قطع، اماره و استصحاب، به لحاظ استقلالی ملاحظه شوند و موضوعیت یابند؛ و محذور اجتماع دو لحاظ پیش نمی‌آید، چون تنزیل اول، به لحاظ دلالت مطابقی، و تنزیل دوم، به لحاظ دلالت التزامی است.

رد توجیه خود: توجیهی که ما در حاشیه بر رسائل داشتیم، هم تکلف دارد و هم تعسف.

تکلف: در ملازمه یا عرف حاکم به تلازم است و یا عقل، و بین این دو تنزیل، نه تلازم عرفی هست و نه تلازم عقلی.

تعسف: اگر دلیل اعتبار دو تنزیل در طول هم باشد، مستلزم دور می‌شود، چون موضوع، مرکب از قطع و واقع است، و تنزیل یکی از دو جزء موضوع، مثل موضوع اماره یا استصحاب به جای واقع، متوقف بر تنزیل جزء دیگر است، و موضوع با یک جزء، بی اثر است و تنزیل به

اعتبار اثر می‌باشد و نمی‌تواند لغو و بی اثر باشد. در این صورت، تنزیل به دلالت مطابقی، متوقف بر تنزیل قطع به منزله علم به واقع واقعی است، و گرنه این تنزیل بی اثر می‌شود؛ از طرف دیگر، تنزیل قطع به واقع تبعیدی، به منزله قطع به واقع واقعی، متوقف بر تنزیل اول، و دور مصرح می‌باشد.

مصنف: این توجیه اگر تمام باشد، عمومیت دارد و فقط اختصاص به قطع موضوعی طریقی نخواهد داشت، بلکه در مورد قطع موضوعی وصفی هم جاری می گردد.

### امر چهارم: امتناع اخذ قطع در برخی موضوعات

اخذ قطع در موضوع شخص، مثل و ضد همان حکمی که متعلق قطع است، امکان ندارد.

در موضوع شخص حکم، چون مستلزم دور می شود، چراکه از یک طرف، حکم، متعلق قطع است و از طرف دیگر، قطع، موضوع برای شخص همان حکم می شود، یعنی متعلق از نظر مرتبه، مقدم بر متعلق می شود.

در موضوع مثل حکم، چون مستلزم «اجتماع مثلین» می شود، چراکه قطع به یک حکم، موضوع برای حکم دیگری مثل حکم متعلق قطع، شده است، و فعل، به دو وجوب، واجب می شود: یکی وجوبی که متعلق قطع است، و دیگری وجوب مثل آن که قطع، موضوع آن می باشد، و یک موضوع نمی تواند محکوم به دو حکم باشد.

در موضوع ضد حکم، چون مستلزم «اجتماع ضدین» می شود، چراکه یک موضوع، محکوم به دو حکم متضاد می شود.

اگر حکمی که موضوع قرار می گیرد در یک رتبه از مراتب حکم، و حکمی که متعلق قطع است در رتبه دیگر باشد، امکان دارد که قطع به آن، در شخص یا مثل و یا ضد همان حکم، اخذ شود.

اخذ ظن به حکم در موضوع شخص حکم، محذور دارد، ولی اخذ آن در موضوع مثل یا ضد حکمی که متعلق ظن است محذوری ندارد.

اشکال: اگر رتبه حکم واقعی و حکم ظاهری یکی باشد، باز هم اجتماع مثلین یا اجتماع ضدین لازم می آید.

پاسخ مصنف: حکم واقعی، حکم فعلی ناقص است و حکم ظاهری، حکم فعلی تام؛ بنابراین، ظن به حکم واقعی، هر چند فعلی باشد، می تواند موضوع برای حکم مماثل یا متضاد - اگرچه فعلی باشد - قرار گیرد، بدون این که اجتماع مثلین لازم آید. حکم مماثل یا متضاد نیز اگرچه فعلی است، ولی فعلی تام است و برای منجزیت، نیاز به چیز دیگری نیست.

### امر پنجم: تنجز تکلیف، به سبب قطع

بحث در این است که آیا علاوه بر وجوب عملی تکلیف، مکلف، قلباً نیز باید به آن تکلیف، ملتزم شود یا نه؛ حق این است که تنجز تکلیف به قطع، فقط مقتضی موافقت عملی است، و موافقت التزامی و تسلیم اعتقادی را اقتضا می کند؛ و دلیل آن، شهادت وجدان است، چون این باب، باب اطاعت و عصیان می باشد، نه باب تعبد، و حاکم بر آن، وجدان است.

آیا بین موافقت التزامی و موافقت عملی، ارتباطی هست یا آنها، دو واجب مستقل هستند؟

مصنف: آنها دو واجب مستقل هستند، لذا اگر موافقت قطعیه عملیه یا مخالفت قطعیه عملیه، امکان نداشت، موافقت التزامیه، واجب خواهد بود.

اشکال: در دوران امر بین محذورین، التزام قلبی به تکلیف واقعی امکان ندارد؛ و شخص نمی داند تکلیف واقعی، حرمت است یا وجوب، پس نه می تواند موافقت قطعیه التزامیه داشته باشد، و نه می تواند با یکی از آنها موافقت کند.

پاسخ مصنف: نظر ما این است که عقد قلب به واقع، کافی است و نیازی به تعیین عنوان خاص نیست، چراکه عقد قلب به تکلیف با عنوان خاص، مستلزم دو اشکال است؛

۱. موافقت قطعی عملی در دوران امر بین محذورین، ساقط می شود، موافقت قلبی نیز به همین نحو ساقط می شود؛ زیرا اگر شخص، عقد قلب به خصوص وجوب داشته باشد، در حالی که شاید در واقع حرام باشد، تشریح و بدعت خواهد بود.

۲. التزام به تکلیف، یعنی مکلف باید به خود تکلیف، ملتزم شود، نه به تکلیف یا ضد آن، در حالی که تکلیف در واقع، یا وجوب است و یا ضد آن.

ثمره بحث

اگر ثابت شود که موافقت التزامیه واجب است و التزام به آن نیز لازم باشد، در دو مورد، اصول عملیه جاری نمی شود:

۱. دوران امر بین محذورین، که با جریان اصل عملی در دو طرف، وجوب و حرمت منتفی می شود، حکمی نمی ماند تا شخص به آن ملتزم شود.

۲. موارد علم اجمالی، بدون دوران امر بین محذورین؛ زیرا اگر موافقت التزامی، واجب باشد، جریان اصول عملیه در موارد مذکور، با مانع مواجه است، ولی اگر موافقت التزامیه واجب نباشد، جریان اصول عملیه در موارد مذکور، مانعی نخواهد داشت.

پاسخ مصنف: جریان و عدم جریان اصول عملیه در دوران امر بین محذورین یا در موارد علم اجمالی، بر وجوب و عدم وجوب موافقت التزامی متوقف نیست، بنابراین، موافقت التزامی، چه واجب باشد و چه نباشد، ثمره اش جریان و عدم جریان اصول عملیه نمی باشد.

بیان شیخ انصاری: اگر موافقت التزامی واجب باشد، و کسی به تکلیف الهی ملتزم نشود، عدم التزام، عقاب دارد، با اجرای اصول عملیه، موضوع از بین می رود و دیگر موضوعی برای التزام به تکلیف باقی نمی ماند تا عدم آن موجب عقاب شود.

ص: ۶۸

پاسخ مصنف: دفع محذور ترك التزام با جریان اصول، مستلزم دور است؛ زیرا اجرای اصول، متوقف بر این است که محذوری بر ترك التزام به حکم الهی نباشد، و عدم تحقق محذور در ترك التزام به تکلیف الهی، متوقف بر اجرای اصول است، مگر آنکه دفع محذور، متوقف بر جریان اصول باشد، ولی جریان اصول متوقف بر عدم محذور در ترك التزام نباشد.

مصنف: از جانب وجوب موافقت التزامی، مانعی برای جریان اصول نیست، ولی مانع دیگری وجود دارد؛ زیرا اصول عملیه در دوران امر بین محذورین یا در اطراف علم اجمالی، جاری نمی شوند؛ زیرا جریان اصول عملیه باید نتیجه و ثمره عملی داشته باشد، ولی جریان در دوران امر بین محذورین، ثمره عملی ندارد؛ همچنین جریان آن در اطراف علم اجمالی، باعث تناقض بین صدر و ذیل در مثل «کل شیء لک حلال حتّی تعرف أنّه حرام» و یا «لا تنقض الیقین بالشک، بل انقضه بیقین آخر» لازم می آید.

### امر ششم: قطع قطاع

قطع، مطلقاً حجت است و در ترتب احکام آن، بین اقسام قطع، اقسام قاطع، و موارد مختلف، تفاوتی نیست، چه از مجاری متعارف حاصل شده باشد، و چه غیر متعارف.

در ترتب احکام قطع بر قطع طریقی نیز بین اشخاص قاطع تفاوتی نیست، لذا قطع قطاع، نیز حجت است، چه در موضوعات، و چه در احکام، اعم از تکلیفی و وضعی.

قطع، اگرچه از راه غیر متعارف حاصل شود باز هم حجت است، چراکه

اولاً، عقل در قطعی که از راه متعارف حاصل شده، تکلیف را منجز می داند.

ثانیاً، از نظر عقل، اگر قاطع خلاف قطع خود عمل کند، مؤاخذه او جایز است، هرچند قطع او از راه غیر متعارف باشد.

ثالثاً. اگر قاطع، قطع به خلاف تکلیف، پیدا کند، عقلاً مؤاخذه او جایز نیست، و نمی توان علیه او احتجاج نمود.

البته بحث در قطعی که شرعاً در موضوع، اخذ شده متفاوت است، و ممکن است در موردی دلیل، دلالت بر حجیت قطع از هر طریقی داشته باشد، و ممکن است در موردی، فقط قطعی حجت باشد که از راه خاصی حاصل شده.

به طور کلی، قطع طریقی، مطلقاً حجت است، هم از جهت سبب، هم از جهت قاطع، و هم از جهت مورد قطع، بدون فرق در اینکه قطع از راه متعارف حاصل شده یا از راه غیر متعارف، و یا اینکه قاطع، قطع باشد یا غیر قطع؛ و این حکم، عقلاً و شرعاً جاری است.

بیان برخی از اخباری ها: اگر قطع طریقی از راه کتاب و سنت، حاصل شود، حجت است، ولی اگر از مقدمات عقلی و فلسفی و کلامی پیدا شود، حجیت ندارد.

بررسی: منع اخباری ها صغروی است و به یکی از این دو جهت برمی گردد:

۱. ملازمه بین حکم عقل و شرع را منع می کنند.

۲. شاید مقصودشان از منع، این باشد که مقدمات عقلی، مفید قطع نیست، بلکه نهایتاً مفید ظن می باشند و ظن، حجت نیست.

بنابراین منع اخباری ها صغروی است نه کبروی، چنانکه صریح کلمات امین استرآبادی نیز مؤید همین مطلب است.

کلام امین استرآبادی

مصنف به سه قسمت از کلام امین استرآبادی در کتاب فوائد المدنیه، اشاره می نماید؛

ص: ۷۰



قسمت اول: «آنچه از ضروریات دین است، نیاز به مدرک ندارد، ولی مدرک چیزهایی که از ضروریات دین نیستند، منحصر به سنت و سماع از امام باقر و امام صادق است ... هر مسلکی غیر از آن مسلک، فقط مفید ظن به حکم الهی است، و ما قبلاً ثابت کردیم نمی توان به ظنی که به نفس احکام یا به نفی آنها تعلق بگیرد، اعتماد کرد».

مصنف: این کلام، صریح در منع صغروی است.

قسمت دوم: «اگر در استنباط احکام، به کلام معصومین تمسک کنیم، از خطا در امان هستیم، ولی اگر به غیر این راه تمسک کنیم، از خطا مصون نخواهیم بود. و معلوم است که عصمت از خطا، امری است که عقلاً و شرعاً، مطلوب می باشد. و دلیلی که امامیه بر وجوب عصمت آورده اند این است که اگر پیامبر و ائمه، معصوم نبودند، لازم می آمد که خداوند، بندگانش را به پیروی از خطا، فرمان داده باشد، در حالی که این مطلب، محال است، و وقتی در این دلیل، تأمل کنی، خواهی یافت که در احکام شرعی و الهی، نمی توان بر ادله ظنیه اعتماد کرد».

مصنف: این کلام نیز صریح در منع صغروی است.

قسمت سوم: «در ابطال جواز تمسک به استنباطات ظنیه، در خود احکام الهی، و وجوب توقف در جایی که قطع به حکم خداوند یا حکمی که از ائمه رسیده، نباشد».

مصنف: محل کلام ایشان، صغرای مساله می باشد و نمی خواهد بگوید اگر در موردی قطع پیدا شد، آن قطع حجت نیست.

مصنف: کلام اخباری ها چه ناظر به منع صغروی باشد و چه منع کبروی، تبعیت از قطع طریقی، مطلقاً لازم است، و تمام آثار و احکام عقلی بر آن مترتب می باشد.

اشکال مقدر: اگر قطع طریقی، مطلقاً حجت است، پس چرا در برخی از روایات گفته شده که مخالفت قطع تفصیلی، اشکال ندارد، مانند: «حرام علیکم أن تقولوا بشیء مما لا تسمعوه منا».

پاسخ مصنف: حجیت قطع طریقی، ذاتی و مطلق است، و آنچه از آیات و روایات، نافی آن است باید تاویل شود، مثلاً مقصود روایات، یا منع صغروی است، یعنی علم تفصیلی در جایی که نقل و روایت نباشد، حاصل نمی شود، و یا منع از برخی مقدمات عقلی از قبیل قیاس و استحسان است.

### امر هفتم: قطع اجمالی

بحث در این است که قطع اجمالی نیز مانند قطع تفصیلی، علت تامه برای تنجیز است یا فقط مقتضی برای تنجیز؛ مصنف به دو قول اشاره دارد.

قول اول (مصنف): قطع اجمالی مانند قطع تفصیلی نیست، یعنی علت تامه تنجیز تکلیفی که اجمالاً معلوم شده، نمی باشد، بلکه فقط مقتضی تنجیز آن است؛ زیرا اگر قطع اجمالی، علت تامه برای تنجیز تکلیف بود، مجالی برای جریان اصول عملیه در اطراف علم نبود؛ اما شارع می تواند، اذن به مخالفت با تکلیف معلوم اجمالی دهد، و این اذن به دو صورت ممکن است:

۱. مخالفت احتمالی: یعنی اصول عملیه فقط در برخی از اطراف علم اجمالی جاری شود.

۲. مخالفت قطعی: اصول عملیه مانعی برای علم اجمالی است که شارع آن را جعل کرده، و با جریان اصول عملیه، علم اجمالی نمی تواند اثر خود را اظهار کند.

مصنف: نه تنها مخالفت احتمالی، بلکه مخالفت قطعی نیز جایز است، و شارع می تواند به مخالفت احتمالی و مخالفت قطعی، اذن دهد.

اشکال مقدر: جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی، موجب تناقض است؛ زیرا در علم اجمالی به خمریت یکی از دو ظرف، شارع از یک طرف می گوید خمر حرام است، و از طرف دیگر با جریان اصل، حکم به جواز و حلیت می کند.

پاسخ مصنف: این محذور، در تمام شبهات وارد است، اعم از «شبهه محصوره مقرون به علم اجمالی (محل بحث)» و «شبهه غیر محصوره مقرون به علم اجمالی» و «شبهه بدویّه». حکم واقعی با حکم ظاهری در شبهات غیر محصوره و بدویّه، مناقضه ندارد، زیرا حکم واقعی، فعلی تعلیقی و تقدیری است، و اگر علم حاصل شود، قطعی و منجز می شود و گرنه

فعلیت نمی یابد، ولی حکم ظاهری ترخیص شارع در ترک، حتمی و منجز است، و بین حکم فعلی تعلیقی و حکم فعلی تنجیزی، تناقضی نیست.

البته علم اجمالی از جهت علت تامه بودن برای تنجز تکلیف، خلاف علم تفصیلی است، اما از جهت اقتضا، مثل یکدیگرند.

شواهد مدّعا:

۱. در شبهات محصوره، مخالفت با قطع اجمالی، موجب مؤاخذه است و عقل این مؤاخذه را جایز می داند.

۲. در شبهات غیر محصوره و شبهات محصوره ای که شارع اذن می دهد، مخالفت با قطع اجمالی، موجب مؤاخذه نیست و عقل این مؤاخذه را جایز نمی داند.

قول دوم (شیخ انصاری): شیخ قائل به تفصیل شده، یعنی قطع اجمالی نه مطلقا علت تامه است و نه مطلقا مقتضی، بلکه نسبت به مخالفت قطعیه و موافقت قطعیه متفاوت می باشد، یعنی مثلا قطع اجمالی نسبت به مخالفت قطعیه، علت تامه است، اما نسبت به موافقت قطعیه، مقتضی است.

پاسخ مصنف: این محذور، اختصاص به شبهات محصوره مقرون به علم اجمالی ندارد، و در سایر شبهات نیز مطرح است.

بیان شیخ انصاری: در قطع اجمالی، ابتدا بحث از حرمت مخالفت قطعیه، و سپس وجوب موافقت قطعیه لازم می باشد.

پاسخ مصنف: در قطع اجمالی لازم است بحث شود که آیا علم اجمالی، علت تامه برای تنجیز است یا مقتضی.

مصنف: در امثال اجمالی، این اخلاقی ممکن است که اگر چیزی، محتمل الجزئیه بود، نمی توان آن را به قصد جزئیت آورد؛ زیرا قصد جزئیت حتی نسبت به چیزهایی که جزء بودنش معلوم است، لازم نیست.

اشکالات وارد بر مجزی بودن احتیاطی که موجب تکرار می شود:

۱. اخلال به قصد وجه: یعنی امثال اجمالی باعث اخلال در قصد وجه می شود.

۲. اخلال به قصد تمییز: یعنی امثال اجمالی، سبب می شود که نتوان مامور به را از غیر مامور به، تمییز و تشخیص داد.

۳. لزوم لعب و عبث با امر مولی: یعنی امثال اجمالی، سبب می شود که امر مولا عبث باشد و عبد او را تمسخر کند.

پاسخ مصنف: این بحث دو جهت دارد:

جهت اول: امکان حصول قطع تفصیلی؛ در این جهت، بحث می شود که آیا با امثال قطع اجمالی، تکلیف ساقط می شود. در این جهت اشکالات سه گانه وارد نیست؛ زیرا هم اخلال به قصد وجه پیش نمی آید، هم در عبادیات، فقط قصد قربت لازم است، و دیگر اینکه هر تکراری، لعب و عبث نیست، بلکه اگر تکرار به خاطر داعی و انگیزه عقلایی باشد، عبث نخواهد بود، و از طرف دیگر لعب دو گونه است: یکی لعب به امر مولا، و دیگری لعب به کیفیت امثال، این لعب، مضر نیست و با قصد قربت منافات ندارد.

جهت دوم: عدم امکان حصول قطع تفصیلی؛ در این مورد چهار صورت متصور است؛ زیرا مراد از ظن، یا ظن خاص است و یا ظن مطلق.

ظن خاص یا دلیل مطلق دارد، یعنی در تمام موارد، حتی جایی که مکلف، متمکن از امثال علم اجمالی باشد، حجت است، و یا دلیل آن منحصر در عدم تمکن از امثال علمی اجمالی است.

ظن مطلق نیز یا مقدمه آن «عدم وجوب احتیاط» است، در این صورت، شخص اگر متمکن از امثال ظنی تفصیلی باشد، هم می تواند به امثال علم اجمالی اکتفا کند و احتیاط نماید، و هم می تواند به دلیل انسداد، به امثال ظنی اکتفا کند؛ و یا مقدمه آن «عدم جواز احتیاط» است، در این صورت، شخص اگر متمکن از امثال ظنی تفصیلی باشد، نمی تواند به احتیاط و امثال علمی اجمالی اکتفا کند، و تنها راه او امثال ظنی خواهد بود.

ص: ۷۵

امر اول: حجیت ظن

حجیت قطع، ضروری و ذاتی است و نیازی به برهان و دلیل ندارد، لذا جعل، نه اثباتا و نه نفیا در آن راه ندارد، اما حجیت ظن، ذاتی نیست، یعنی حجیت برای ظن، وجودا و عدما ضرورتی ندارد؛ زیرا ظن، کشف ناقص است و اعتبار ذاتی ندارد، بنابراین اگر برای ظن، حجیت جعل شود، حجت خواهد بود، و اگر نشود حجیتی نخواهد داشت. به عبارت دیگر تعبد به امارات ظنیه، امکان ذاتی دارد و اگر در ظن خاص، اعتبار شارع و بنای عقلاء، و در ظن انسدادی، مقدمات آن نباشد، حجیتی نخواهد بود.

بنابراین در امارات ظنیه، نیاز به جعل و مقدمات است، و ظن بدون جعل حجیت، نمی تواند تکلیف و حکمی را ثابت کند.

امر دوم: امکان تعبد با اماره غیر علمی

تعبد به امارات ظنیه، امکان وقوعی دارد، بدون اینکه محذور عقلی لازم آید.

بیان شیخ انصاری: اگر نسبت به امکان چیزی شک شود، اصل بر امکان است، و این یک اصل عقلایی و عرفی است.

پاسخ مصنف:

۱. عقلاء چنین بنائی ندارند که در مورد شك، به أصاله الامکان تمسك کنند.

۲. اگر هم سیره عقلاء باشد این سیره حجت نیست؛ زیرا دلیلی بر حجیت و اعتبار آن نیست.

اشکال مقدر: اعتبار این سیره، دلیل دارد، و دلیل آن، ظن به حجیت و اعتبار آن است.

پاسخ مصنف: اولاً اینکه چنین ظنی وجود ندارد، و ثانیاً اینکه اگر هم چنین ظنی باشد، محل بحث، همین است که آیا ظنون و طرق غیر علمیه، حجت هستند!

۳. تعبد با اماره غیر علمی، در خارج، واقع شده؛ زیرا شارع به بسیاری از ظنون، حجیت داده و عقلاء نیز آن را معتبر می دانند.

کلام ابن سینا: هر چیزی از غرائب و شگفتی ها که به گوش انسان رسید، تا وقتی که برهان قاطعی در رد آن نیامد، باید احتمال داد که امکان دارد». با این وصف، نظر شیخ انصاری تأیید می شود که هنگام شک در امکان چیزی، أصالة الامکان جاری می شود.

پاسخ مصنف: این دو امکان متفاوت است؛ زیرا امکان در کلام شیخ انصاری و در مباحث علم اصول، به معنای امکان وقوعی و امکان ذاتی است، اما در کلام ابن سینا، به معنای احتمال است.

اشکالات ابن قبه بر تعبد به اماره ظنیه: اگر به اماره غیر علمی، تعبد کنیم و ظنون، حجت شوند، چهار محذور عقلی لازم می آید: محذور خطابی، محذور ملاکی، محذور در مبادی خطاب، و محذور در لازم خطاب.

اشکال اول: تعبد به اماره ظنیه، این محذورها را دارد:

الف. اجتماع مثلین، مانند: اجتماع دو وجوب یا دو حرمت، این محذور، محذور خطابی است.

ب. اجتماع ضدین، مانند: اجتماع وجوب و حرمت، این محذور نیز محذور خطابی است.

ج. اجتماع مصلحت و مفسده، که این محذور، محذور ملاکی است.

د. اجتماع اراده و کراهت، که این محذور، محذور در مبادی خطاب است.

ه. و گاهی تصویب است.

اشکال دوم: اگر ظن، حجت باشد، گاهی لازم می آید که مولا دو ضد را طلب کند، و این محذور، محذور خطابی است.

اشکال سوم: اگر ظن، حجت باشد، گاهی تفویت مصلحت یا القای در مفسده لازم می آید.

پاسخ مصنف: در اشکال اول و دوم ادعا شده که تعبد به ظن موجب امر محال، و در اشکال سوم ادعا شده که تعبد به ظن، مستلزم امر باطل است، چرا که در برخی موارد از تعبد به ظن، القای در مفسده و تفویت مصلحت لازم می آید، اما باطل نیست. زیرا

بر مبنای طریقت - که مبنای حق در باب امارات است -، با قیام اماره ظنی، حکمی از جانب شارع، متناسب با مؤدای اماره جعل نمی شود، لذا با قیام اماره ظنی، دو حکم واقعی و ظاهری نیست تا اجتماع مثلین یا ضدین و یا اجتماع کراهت و اراده، و یا اجتماع مصلحت و مفسده لازم بیاید.

مصنف: حجیت اماره ظنی یعنی اگر این اماره به واقع، اصابه کرد، منجز، و گرنه معذر است، و اماره ظنی، فقط طریق و کاشف می باشد و موضوعیتی ندارد، و اعتبار آن از شارع است، هر چند مطابق واقع نباشد.

بر مبنای سببیت و موضوعیت، اجتماع دو حکم لازم می آید، نه محذور اجتماع مثلین یا اجتماع ضدین؛ زیرا یکی از این دو حکم، طریقی و صوری، و حکم دیگر، واقعی و حقیقی است.

مصنف: اراده و کراهت، دو کیفیت نفسانی هستند؛ اراده همان شوق مؤکد است که مستتبع حرکات عضلات می شود، یعنی وقتی شخصی اراده می کند کاری را انجام دهد، ابتدا شوق پیدا می کند، سپس شوق به حدی می رسد که اعضای او را به حرکت وامی دارد. و کراهت در مقابل اراده است، و چون این دو وصف نیاز به نفس دارند، در مورد خداوند، اراده و کراهت به این معنا نیست، بلکه به این معنا است که خداوند، به نبی خود، وحی یا الهام می کند که عملی، محبوب و یا مبعوض اوست.



مصنف: حکم واقعی و حقیقی از مصلحت ملزمه یا مفسده ملزمه ناشی می شود، و این مصلحت یا مفسده، سبب اراده متعلق یا کراهت آن می گردد، و انشای حکم را در مبادی عالیه مانند: نفس نبی در پی دارد؛ و همانطور که از اجتماع حکم واقعی و ظاهری، اجتماع ضدین و مثلین لازم نمی آید، و محذور ملاکی و خطابی در بین نخواهد بود، اجتماع اراده و کراهت نیز لازم نمی آید، بلکه از یک طرف فقط انشای حکم واقعی، و از طرف دیگر فقط انشای حکم طریقی است.

مصنف: البته امر در برخی از اصول، مانند أصله الاباحه، مشکل می شود، و نمی توان مشکل را مانند امارات حل نمود؛ زیرا ایگونه نیست که یک حکم صوری، و حکم دیگر، حقیقی باشد.

اشکال مقدر: اگر حکم واقعی، فعلی نباشد، انشائی و اقتضائی می شود و دیگر لزوم اطاعت و امتثال ندارد.

پاسخ مصنف: حکم واقعی، مثل حکم ظاهری، فعلی است نه انشائی و اقتضائی، البته حکم ظاهری، فعلی تنجیزی است ولی حکم واقعی، فعلی تعلیقی.

بیان شیخ انصاری: در اصول و امارات، حکم واقعی، حکم انشائی است و فعلیت ندارد، اما حکم ظاهری، حکم فعلی است، و بین حکم فعلی و حکم انشائی تضادی نیست و محذورات مطرح شده پیش نمی آید.

اشکال مصنف:

۱. اگر حکم واقعی، انشائی باشد و به فعلیت نرسیده باشد، نتیجه این می شود که اگر حجت و اماره معتبری بر حکم واقعی دلالت کند، لزوم امتثال و اطاعت ندارد؛ زیرا در مرحله انشاء است و به فعلیت نرسیده.

توجیه کلام شیخ: با استفاده از دلالت اقتضا، می توان قائل گفت که با قیام اماره دو تنزیل صورت می گیرد: یکی تنزیل مطلق مؤدا به منزله واقع، و دیگری تنزیل مؤدای اماره به منزله واقع.

ص: ۷۹

مصنف: این توجیه، بر این مبناست که حکم در مرتبه انشاء، اثری نداشته باشد، و لازم است به کمک دلالت اقتضا، تنزیل دوم را قائل شد، ولی اگر حکم در مرتبه انشا نیز ثمره داشته باشد مجالی برای دلالت اقتضا نخواهد بود.

۲. شیخ در مقام جمع فرموده: «احکام مستفاد از امارات معتبره غیر علمی، فعلی هستند ولی احکام واقعی، انشائی هستند، بنابراین بین آن دو تنافی وجود ندارد»، در حالی که در امارات و اصول عملیه، احتمال فعلی بودن احکام واقعی نیز وجود دارد؛ زیرا اصول عملیه یا امارات، مربوط به شک در حکم فعلی واقعی است نه حکم انشائی.

بیان سید فشارکی: حکم ظاهری توان مقابله با حکم واقعی را ندارد؛ زیرا حکم واقعی دو رتبه قبل از حکم واقعی می باشد. ابتدا حکمی واقعی هست، سپس در آن شک می شود، و نوبت به حکم ظاهری می رسد.

پاسخ مصنف: حکم ظاهری توان مقابله با حکم واقعی ندارد، اما حکم واقعی چون در رتبه بالاتر قرار گرفته بر مراتب پایین تر، اشراف دارد، لذا با حکم ظاهری مقابله می کند، و تنافی این دو حکم، موجب اجتماع متنافیین در مرتبه حکم ظاهری می شود.

امر سوم: اصل عقلائی در حجیت امارات

اگر حجیت یک اماره غیر علمی مورد شک قرار گرفت، اصل عقلائی وجود دارد؛ زیرا شک در حجیت یک اماره غیر علمی، مساوق با قطع به عدم حجیت آن است و اصالت عدم حجیت جاری می شود.

بیان شیخ انصاری: در موارد شک، دو اثر دیگر هست که از انتفای آنها می توان به انتفای مؤثر (حجیت) پی برد: یکی صحت التزام به مؤدای طریق غیر علمی، و دیگری صحت اسناد.

پاسخ مصنف: این دو اثر، مربوط به مساله حجیت و عدم حجیت اماره نیست؛ زیرا ممکن است اماره ای حجت باشد ولی صحت التزام و اسناد نداشته باشد، اما حق در مطلب، این است که در موارد مشکوکه نسبت به حجیت اماره غیر علمی، اصالت عدم حجیت جاری می شود.

نتیجه: اگر در حجیت اماره ای شک شود، اصالت عدم حجیت جاری می شود، اما تعدادی از امارات و ظنون، موضوعا و تخصّصا از این اصل خارج اند و می توان به آنها تعبد کرد و طبق آنها عمل نمود.

اگر شارع، کلامی را القا کند که ظهور در معنایی داشته باشد، مکلفین باید از آن ظهور، تبعیت کنند و با کمک ظهور، مراد شارع را تعیین نموده و مطابق آن عمل نمایند.

البته ظاهر خطاب در همه موارد حجیت ندارد، اما حجیت آن در مواردی، قابل انکار نیست و فی الجمله پذیرفته شده است.

مصنف: دلیل حجیت ظاهر خطاب، سیره عقلاست، چرا که حجیت و لزوم اتباع ظاهر، تعیّدی نیست، بلکه یک امر عرفی و عقلانی است؛ زیرا عقلاء، ظاهر کلام متکلم را حجت می دانند و مطابق آن عمل می کنند. شارع نیز این سیره را منع نکرده.

اقوال در مساله

قول اول (مصنف): ظاهر خطابات شارع، مطلقاً حجت است. در این قول، سه نظریه وجود دارد:

۱. حجیت ظاهر خطابات شارع، از دو جهت دیگر نیز اطلاق دارد: یکی اطلاق از جهت افاده یا عدم افاده ظن شخصی بر وفاق، و دیگری اطلاق از جهت اینکه ظن شخصی، خلاف ظواهر، حاصل بشود یا نشود.

۲. حجیت ظاهر خطابات شارع، نسبت به مقصودین و غیر مقصودین، و نیز نسبت به ظاهر کتاب و سنت، اطلاق دارد، مشروط به اینکه ظن فعلی و شخصی را افاده کند.

۳. حجیت ظاهر خطابات شارع، نسبت به مقصودین و غیر مقصودین، و نیز نسبت به ظاهر کتاب و سنت، اطلاق دارد، مشروط به اینکه ظن فعلی و شخصی، خلاف آن نباشد.

قول دوم (محقق قمی): ظاهر کلام شارع، فقط نسبت به مقصودین به افهام، حجت است، و نسبت به کسی که مقصود به افهام نمی باشد، حجت نیست.

پاسخ مصنف: حجیت ظاهر خطابات، تعبدی نیست، بلکه سیره عقلاست، یعنی عقلاء، ظاهر خطابات را برای تمام مکلفین حجت می دانند چه مقصود به افهام باشند و چه نباشند.

شاهد این مدعا، باب شهادت به اقرار است.

قول سوم (اخباری ها): خطابات کتاب، برای کسانی که مخاطب آن نیستند، ظهور ندارد و اگر ظهور هم داشته باشد، حجیت ندارد؛ اما ظواهر سنت، حجت است؛ زیرا

۱. فهم قرآن و استفاده از آن، مخصوص مخاطبین آن، یعنی رسول خدا (ص) و ائمه (ع) است و برای ما ظهور و حجیتی ندارد.

۲. مضامین قرآن، بسیار بلند و مشکل، و خازج از دسترس غیر راسخین در علم است، و فقط راسخین در علم از آن آگاهند.

۳. اگر کتاب، ظاهر داشته باشد، باز هم حجت نیست؛ زیرا خداوند در آیه هفت از سوره آل عمران، آیات را به دو بخش محکمت و متشابهات تقسیم فرموده. محکمت، نصوص هستند و حجیت دارند، اما متشابهات، خود قرآن از اتباع آنها، نهی کرده، یعنی حجیت ندارند، ظواهر نیز از مصادیق متشابهات هستند، پس حجت نمی باشد.

۴. ظواهر کتاب، ذاتا از مصادیق متشابهات محسوب نمی شود، اما عرضا اجمال دارد، یعنی علم اجمالی داریم که بسیاری از عام های قرآنی، تخصیص خورده اند، و بسیاری از مطلق ها، مقید شده اند، و معنای مخصص یا مقید، خلاف ظاهر است، اما به تفصیل نمی دانیم کدامیک تخصیص یا تقیید دارد، بنابراین در تمام ظواهر قرآن، علم اجمالی به اراده خلاف ظاهر است.

۵. قرآن، ظواهری دارد، اما اخبار بسیاری ما را از تفسیر به رای نهی کرده، و حمل کلام بر ظاهر، از مصادیق تفسیر به رای است.

پاسخ مصنف:

ص: ۸۳

از دلیل اول: مقصود از اختصاص فهم قرآن به اهل آن، اختصاص فهم کامل قرآن که شامل تمامی تشابهات و محکّمات است، می باشد. همچنین علت اینکه ائمّه، امثال ابوحنیفه و قتاده را از استدلال به ظاهر قرآن منع می کردند، این بوده که آنها مستقلاً و بدون رجوع به روایات، به ظاهر قرآن استدلال می کردند.

از دلیل دوم: اینکه قرآن مشتمل بر مضامین بلندی است که فقط راسخین در علم، آن را درک می کنند، اما این مطلب، ضروری به مدّعا وارد نمی کند؛ زیرا قرآن بر ظواهر نیز دارد که برای سایرین قابل درک می باشد.

از دلیل سوم: عنوان متشابه، فقط شامل مجمل می شود، نه ظواهر.

از دلیل چهارم:

۱. اگرچه علم اجمالی بر تخصیص یا تقييد خطابات قرآنی وجود دارد، اما ابتداءً و بدون تفحص نیست.

۲. محدوده علم اجمالی، اختصاص به روایاتی دارد که در دسترس است، نه خارج از آن.

از دلیل پنجم:

۱. حمل کلام بر معنایی که کلام ظهور در آن دارد، تفسیر نیست.

۲. اگرهم تفسیر باشد، حمل ظاهر بر معنا، تفسیر به رای نیست.

تفسیر به رای به چنین مواردی اطلاق می شود: الف. حمل لفظ بر معنای خلاف ظاهر، ب. حمل مجمل بر یکی از احتمالات آن.

۳. روایات ناهیه از تفسیر به رای، مربوط به آیات تشابهات است نه ظواهر.

۴. اگر روایات ناهیه از تفسیر به رای، شامل حمل بر ظواهر نیز بشود، آنها را ناظر به موارد حمل کلام برخلاف ظاهر است،

۶. علم اجمالی به وقوع تحریف در قرآن وجود دارد و همین علم اجمالی کافی است که ظهور قرآن، از حجیت و اعتبار، ساقط شود.

پاسخ مصنف: تحریف در قرآن به سه صورت متصور است: ۱. تحریف به زیاده، ۲. تحریف به نقیصه، و ۳. تحریف به تصحیف، یعنی در آیات و کلمات قرآن، زیادی یا کاستی پدید آمده باشد.

تحریف اگرچه در قرآن رخ داده، اما مانع از حجیت ظواهر قرآن نیست؛ زیرا

اولاً. علم نداریم که تحریف، سبب خلل در ظواهر آیات باشد.

ثانیاً. اگر هم سبب خلل در ظواهر آیات باشد، علم نداریم که در آیات الاحکام، چنین سببی وجود داشته باشد.

ثالثاً. علم اجمالی به تحریف، ضرری به حجیت ظواهر آیات الأحکام نمی زند.

البته در مواردی که احتمال تحریف در قرائن متصله داده شود، در حجیت ظاهر، خلل ایجاد می شود.

تاثیر اختلاف قرائت قرآن، در ظهورات

اختلاف در قرائت، یا موجب اختلاف در ظهور نمی شود، مانند «مالک» و «ملک» در «مالک یوم الدین»، و یا سبب اختلاف در معنا و ظهور می شود، مانند «یطهرن» به تخفیف و تشدید در «فاعتزلوا النساء فی المحیض و لا تقربوهن حتی یطهرن».

اگر اختلاف از قبیل دوم باشد، علم اجمالی داریم که یکی از آن دو قرائت، قرآن است و دیگری قرآن نیست.

اشکال مقدر: قرائت قرآن، متواتر هستند، پس می توان به همه آنها استدلال نمود.

پاسخ مصنف: اولاً- مشهور قائل به تواتر قرائات نیستند، ثانياً آنچه در اختلاف قرائات ثابت شده، جواز قرائت است نه جواز استدلال، و این دو هیچ ملازمه ای ندارند. همچنین اگر بپذیریم که قرائات، متواتر هستند و بین جواز قرائت و جواز استدلال، ملازمه هست، تعارض بین دو قرائت، واقع می شود، و دو حکم متعارض خواهیم داشت.

مصنف: قرائات متعارضه مانند اخبار متعارضه نیستند که بتوان مرجحات را به کار برد؛ زیرا اولاً این مرجحات مربوط به اخبار هستند، ثانياً اصل در تعارض امارات، بر مبنای طریقت، تساقط، و بر مبنای موضوعیت، تخییر است، پس در قرائات متعارضه نیز باید یا قائل به تخییر شد که دیگر بحثی ندارد، و یا قائل به تساقط شد و به سراغ دلیل سوم رفت.



در بحث ظهور کلام، دو صورت مطرح است؛

صورت اول: احراز، یعنی از هر طریقی، احراز شود که کلام مورد نظر، ظهور دارد. این صورت، محل بحث و کلام نیست.

صورت دوم: عدم احراز، یعنی احراز نشود که کلام مورد نظر، ظهور دارد؛ منشا عدم احراز، سه امر است؛

۱. احتمال وجود قرینه ای که در کلام بوده ولی به دست ما نرسیده و یا نسبت به آن غفلت کرده ایم. در این صورت، اصالت عدم قرینه حاکم است.

۲. احتمال وجود قرینه، یعنی در کلام، چیزی هست که احتمال دارد قرینه باشد، لذا ظهور کلام، احراز نمی شود؛ مانند امر عقیب حضر. در این صورت، نمی توان کلام را حمل بر ظاهر نمود، بلکه کلام، مجمل می شود.

۳. شک در موضوع له، یعنی عدم احراز، یا به خاطر جهل به موضوع له است، و یا به خاطر جهل به مفهوم عرفی آن است. در این صورت، نمی توان ظهور را احراز کرد، هرچند ظن به ظهور وجود دارد.

حجیت قول لغوی

در مورد حجیت قول لغوی دو مسلک مطرح است: یکی عدم حجیت، که مصنف، نیز به آن قائل است، و دیگری حجیت که به مشهور نسبت داده شده.

ادله قائلین به حجیت قول لغوی

ص: ۸۷

۱. تمام علماء و بلکه تمام عقلاء، در رجوع به قول لغوی، اتفاق نظر دارند.

۲. اجماع قولی علماء بر رجوع به قول لغوی، در مقام احتجاج می باشد.

پاسخ مصنف به دلیل اول:

الف. اتفاق عملی علماء و عقلاء، صورت نگرفته، چون بسیاری از علماء و عقلاء قول لغوی را حجت نمی دانند.

ب. اگر هم چنین اتفاقی باشد باز هم مفید نیست؛ زیرا

اولاً این اتفاق باید سیره مستمره تا زمان معصومین باشد، و از عدم ردع ایشان، کشف شود که چنین سیره و بنایی حجت دارد.

ثانیاً، چنین سیره ای اگر باشد هم مفید نخواهد بود؛ زیرا جهت عمل مشخص نیست، یعنی معلوم نیست که به خاطر حصول اطمینان بوده یا به طور مطلق.

پاسخ مصنف به دلیل دوم: اجماع دو گونه است: یکی اجماع محصل که دست نیافتنی است، و دیگری اجماع منقول که حجت نیست، خصوصاً در مسائل علمی و تخصصی.

۳. قول لغوی از این باب که لغوی اهل خبره است و بر معنا و وضع لغات آگاه است، حجت می باشد.

پاسخ مصنف: رجوع به اهل خبره، در مواردی که سبب وثوق و اطمینان شود، متیقن است، اما از قول لغوی، اطمینانی نسبت به وضع لغات، حاصل نمی شود، چون لغوی، خبره وضع نیست، بلکه خبره استعمال است.

۴. ممکن است که ما اصل معنا را اجمالاً بدانیم اما نسبت به تفصیل معانی بسیاری از لغات، آگاهی نداریم، چرا که باب علم به معانی تفصیلی لغات، غالباً بسته است و برای تحصیل این تفصیل، فقط می توان به قول لغوی رجوع نمود.

پاسخ مصنف: انسداد یا انفتاح باب علم به لغات، اعتبار ندارد، بلکه ملاک آن، باب علم و علمی به احکام شرعی است.

البته اگر فرض شود که دلیلی بر اعتبار قول لغوی وجود دارد، بعید نیست که انسداد باب علم به تفصیل لغات، موجب اعتبار قول لغوی، به نحو حکمت شود نه به نحو علت.

اشکال: رجوع به لغت، فایده ای ندارد؛ زیرا وضع الفاظ با رجوع به قول لغوی احراز نمی شود، پس قول لغوی بی ارزش خواهد بود.

پاسخ مصنف: قول لغوی فی حدّ نفسه و از باب ظن خاص، حجیت ندارد، نه اینکه رجوع به لغت و قول لغوی، فایده ای نداشته باشد.

ص: ۸۹

اجماع دو قسم است:

۱. اجماع محصّل، یعنی شخصی مستقلا و مستقیما اقوال تمام علماء در یک فرع فقهی را مورد بررسی قرار می دهد و می بیند نظر تمام آنها، یک چیز است.

۲. اجماع منقول، یعنی اجماعی که دیگران نقل کرده اند، و از حیث نقل دو قسم است: یکی متواتر، و دیگری خبر واحد.

اجماع منقول به خبر واحد، نزد بسیاری از کسانی که قائل به حجیت خبر واحد هستند، حجت است؛ زیرا اجماع منقول به خبر واحد نیز از افراد و خانواده خبر واحد، به شمار می آید. به عبارت دیگر بحث از حجیت اجماع منقول به خبر واحد، از صغریات مساله حجیت خبر واحد، محسوب می شود، لذا بسیاری از قائلین به حجیت خبر واحد، اجماع منقول را حجت می دانند.

بیان این مطلب متوقف بر سه امر است:

امر اول: وجه اعتبار اجماع

وجه اعتبار اجماع، قطع به رای امام است، و اجماع، بدون کاشفیت از قول معصوم، دلالت ندارد. البته کاشفیت پنج صورت دارد:

۱. اجماع دخولی: یعنی حاکی اجماع، شخصا می داند که معصوم در بین مجمعین است، اگرچه شخص امام را نمی شناسد.

۲. اجماع لطفی: در این صورت، مستند اجماع برای قطع به رای معصوم، قاعده لطف است، یعنی اگر زمانی، نسبت به مساله ای آیه و روایتی نبود، چنانچه تمام فقها اتفاق نظر پیدا کنند، این اجماع مورد رضایت معصوم خواهد بود، چراکه اگر نباشد، امام باید به نحوی مخالفت نماید، و گرنه خلاف قاعده لطف است.

۳. ملازمه عادیه: در این صورت، یقین حاکی، مستند قطع به رای امام است، یعنی آنچه حکایت شده، عرفا و عاده ملازمه با رای امام دارد.

۴. ملازمه اتفاقیه یا حدسیه: در این صورت، ملازمه اتفاقی بین اجماع با رای معصوم، مستند قطع به رای امام است، چون حدس زده می شود که نظر امام با نظر مجمعین، موافق است. این استلزام اتفاقی، طریقه متاخرین در ادعای اجماع است.

اشکال: اگر گفته شود از کجا معلوم می شود که برخی قائل به اجماع دخولی هستند؟

پاسخ مصنف: وقتی برخی در مساله ای نقل اجماع می کنند، به آنها اشکال می شود که عده ای در این مساله رای مخالف دارند، و اینگونه عذر آورده می شود که وجود مخالفانی که اسم و نسب آنها معلوم است، ضرری به اجماع نمی زند، زیرا وقتی اسم و نسب مخالف، مشخص باشد، معلوم می شود که آن مخالف، معصوم نبوده است.

اشکال: اگر گفته شود از کجا معلوم می شود که برخی قائل به اجماع لطفی هستند؟

پاسخ مصنف: وقتی برخی در مساله ای نقل اجماع می کنند، به آنها اشکال می شود که عده ای از فقهای دوره های قبل در این مساله رای مخالف دارند، اینگونه عذر آورده می شود که عصر آن شخص یا اشخاص مخالف، منقرض شده و به اجماع مربوط به این دوره ضرری نمی زند.

۵. اجماع تشرفی: یعنی یک یا چند نفر از علماء به محضر ولی عصر (عج) مشرف می شوند و نظر ایشان در مساله ای را دریافت می کنند، ولی به هر دلیل، فتوا را از قول امام نقل نمی کنند، بلکه آن را به صورت اجماع بیان می کنند.

امر دوم: صور نقل اجماع

جهت اول: مقام ثبوت. ثبوتاً، امکان دارد که اجماع، به چندگونه نقل شود:

۱. نقل سبب و مسبب، یعنی ناقل می تواند اجماع را طوری نقل کند که هم متضمن نقل سبب باشد و هم متضمن نقل مسبب.
  ۲. نقل سبب عند الناقل، یعنی ناقل می تواند مسبب را نقل نکند، بلکه فقط سبب را نقل نماید، آن هم مطابق با نظر خود، بنابراین ممکن است سبب، نزد ناقل، از باب ملازمه عقلیه، یا عادیه حجت باشد، ولی نزد منقول الیه نباشد.
- جهت دوم: مقام اثبات. نقل اجماع از جهت مقام اثبات نیز صور مختلفی دارد:

۱. صراحت الفاظ در نقل سبب و مسبب، یعنی حاکی اجماع، از الفاظی استفاده کند که نص در نقل سبب و مسبب باشد.
۲. ظهور الفاظ در نقل سبب و مسبب، یعنی حاکی اجماع از الفاظی استفاده کند که ظهور در نقل سبب و مسبب دارند.
۳. ظهور الفاظ در نقل سبب، یعنی حاکی اجماع از الفاظی استفاده کند که ظهور در نقل سبب دارند.
۴. اجمال الفاظ در نقل، یعنی حاکی اجماع، از الفاظی استفاده کند که معلوم نباشد نقل سبب است یا نقل سبب و مسبب.

امر سوم: حجیت اجماع منقول

ادله حجیت خبر واحد: مهمترین دلیل بر حجیت خبر واحد، سیره عقلاء در عمل به خبر ثقه است. آیات و روایات نیز در صدد بیان امر جدیدی نیستند، بلکه به همان سیره عقلاء اشاره دارند.

اقسام إخبار: إخبار دو گونه است: یکی اخبار از محسوسات، اعم از محسوسات محضه و امور قریب به محسوسات، و دیگری اخبار از حدسیات.

مصنف: اگر نقل اجماع، متضمن نقل حسی سبب و مسبب باشد، اجماع منقول، از جهت شمول ادله حجیت خبر واحد، حجت است.

اگر نقل اجماع، متضمن نقل حسی سبب باشد، و این سبب به نظر منقول الیه نیز سببیت داشته باشد، اجماع منقول حجت است.

اگر نقل اجماع، متضمن نقل حسی مسبب نباشد، و نقل سبب نیز تنها به ملازمه ثابتة نزد ناقل باشد یعنی به نظر منقول الیه، سبب نباشد، احتمال دارد چنین اجماعی برای منقول الیه، حجت باشد و احتمال دارد حجت نباشد. و اظهر این است که ادله حجیت خبر واحد، شامل این اجماع نمی شود.

مصنف: متیقن از سیره عقلاء، اجماعی است که نقل آن حسی باشد نه حدسی. منصرف از آیات و روایات نیز نقل حسی و حدسی قریب به حس است و شامل حدسی محض نمی شود.

اگر حاکی اجماع، فقط رای معصوم را نقل کند، ولی معلوم نباشد که نقل او حسی است یا حدسی، بعید نیست که قائل به حجیت چنین نقلی شویم؛ زیرا عقلاء به خبری که احتمال دارد حدسی باشد و یقین به حسی بودن آن نیست، عمل می کنند.

در موارد مشتبّه نیز بعید نیست که با تمسک به سیره عقلاء، قائل به حجیت و اعتبار شویم.

اجماعات منقوله در السنه اصحاب، غالباً یا مبنی بر حدس ناقل است و یا مبنی بر اعتقاد ملازمه عقلی، و چنین اجماعی ارزش ندارد، مگر اینکه نقل سبب، مستند به حس باشد، و یا از نظر منقول الیه نیز سبب باشد. به تعبیر دیگر، اکثر اجماعات منقوله که مستند به حدس هستند، یا از نظر منقول الیه، سببیت ندارند، حجت نمی باشند.

مصنف: اینکه اجماع منقول به خبر واحد، اگر بالتضمن یا بالالتزام رای معصوم را حکایت کند، دو حالت دارد:

۱. منقول الیه، از کسانی باشد که بین رای معصوم، و اقوال علماء، ملازمه می بینند، در این حالت، اجماع منقول از جهت حکایت رای امام مانند خبر واحد، حجت است، و ادله حجیت خبر واحد، شامل آن می شود.

۲. منقول الیه، بین رای معصوم، و سبب، ملازمه نمی بینند، در این حالت، اجماع منقول، از جهت حکایت رای امام، مانند خبر واحد نیست و حجیت ندارد.

مصنف: اجماع منقول از جهت سبب، در اعتبار و حجیت داشتن نسبت به مقداری از اقوال علماء که به نحو اجمال و به سبب الفاظ نقل اجماع، بیان شده، مثل آن است که اقوال علماء تفصیلاً نقل شده، حال اگر به این مقدار از سبب، سایر اقوال یا امارات اضافه شود تا به مقدار سبب تام برسد، مثل اجماع محصل می شود.

اشکال مقدر: اگر ناقل، سبب تام را که دارای اثر است نقل کند، در حجیت اجماع منقول، اشکالی نیست، اما اگر فقط قسمتی از سبب را نقل کند، نقل او حجیت ندارد و کاشف از رای معصوم نیست.

پاسخ مصنف: در اعتبار و حجیت خبر ناقل عدل، فرقی نمی کند که مخبر به، تمام سبب و دخیل در تمام اثر باشد، یا جزئی از سبب و دخیل در بخشی از اثر باشد.

شاهد بر این مدعا، حجیت قول ناقل در تعیین حال سائل یا هر چیزی که در تعیین مقصود امام دخیل است می باشد.

تنبیهات اجماع منقول



مقام اول: نقل مسبب

نقد اجماع لطفی: قاعده لطف در مورد اجماع باطل است؛ زیرا مراد از لطف واجب این است که خداوند اوامر و نواهی خود را از طرق متعارف به عبد ابلاغ کند، اما لطف در اجماع یعنی خداوند احکام را از راه های غیر متعارف و غیر عادی، به بندگانش برساند، و دلیلی بر چنین وجوبی نیست.

نقد اجماع حدسی که بر مبنای ملازمه اتفاقیه است: این اجماع، غالباً اتفاقی و تصادفی است و مسلم می باشد.

نقد اجماع حدسی که بر مبنای ملازمه عادیه است: این اجماع، بسیار نادر است، یعنی به ندرت پیش می آید که انسان بتواند از اقوال فقهاء به رای معصوم برسد.

نقد اجماع دخولی: اولاً- این اجماع، بسیار نادر است، یعنی به ندرت پیش می آید که انسان وارد جمعی شود که یقین به حضور معصوم در آن جمع داشته باشد و بعد نظر اتفاقی آنها را بشنود، و یقین کند که نظر معصوم نیز همان است؛ ثانیاً این اجماع در عصر غیبت، تقریباً محال عادی است و برای کسی پیش نمی آید.

نقد اجماع تشریفی: این اجماع، امکان دارد، ولی بسیار نادر است، چون ممکن است که کسی از علماء، خدمت امام رسیده و ایشان را بشناسند و از وجود مبارک آن حضرت، سؤال کند، ولی این امر بسیار نادر است.

به طور کلی اجماعات پنج گانه، از جهت نقل مسبب (رای معصوم)، ضعیف هستند و بسیاری از فقهاء، برای آن ارزش قائل نیستند، مگر برای برخی از اجماعات خیلی قوی.

در نقل سبب دو صورت، متصور است:

۱. اگر مقدار اقوالی که از سوی ناقل، برای منقول الیه، نقل شده، برای کشف رای معصوم کافی باشد، این اجماع منقول، مانند محصل می شود و گویا خود منقول الیه به آن رسیده است.

۲. اگر مقدار اقوالی که از سوی ناقل، برای منقول الیه، نقل شده، برای کشف رای معصوم کافی نباشد، این اجماع منقول مانند جزء سبب برای کشف رای معصوم خواهد بود، لذا اگر

منقول الیه بتواند مقدار لازم برای تکمیل سبب را پیدا کند، اجماع منقول، حجت می شود، و گرنه سببیت تام برای کشف پیدا نمی کند و در حد سبب ناقص باقی می ماند.

تنبیه دوم: تعارض اجماعات

مقام اول: تعارض به حسب مسبب: تعارض در دو یا چند اجماع منقول به خبر واحد، تنها به حسب مسبب (رای معصوم) خواهد بود؛ زیرا امکان ندارد معصوم، نسبت به یک موضوع، دو رای واقعی حقیقی و نفس الامری متضاد، داشته باشد.

مقام دوم: تعارض به حسب سبب: دو یا چند اجماع منقول به خبر واحد، از جهت سبب (قول علماء) تعارض نمی کنند؛ زیرا تعارض بین دو چیزی است که تکاذب داشته باشند، به طوری که هریک، دیگری را تکذیب کند، در حالی که بین دو سبب، تعارضی نمی باشد.

البته مجرد نبودن تعارض، کافی نیست تا اجماع، صلاحیت داشته باشد که سبب کشف رای معصوم شود؛ زیرا صور مختلفی وجود دارد:

۱. فتاوی‌ایی که نقل می‌کنند، متعارض، متکافی و متعادل هستند، و هیچکدام بر دیگری مزیتی ندارد. در این صورت واضح است که این دو سبب (اجماع) چون متضاد هستند، صلاحیت سببیت برای کشف رای معصوم را ندارند.

۲. یکی از دو فتوا، مزیت و خصوصیتی دارد ولی منقول الیه از آن مطلع نباشد. در این صورت اگرچه واقعا یک طرف، مزیت و خصوصیت دارد، ولی چون منقول الیه خبر ندارد، هر دو سبب، حکم متکافئان و متعادلان را خواهند داشت.

۳. یکی از دو فتوا، مزیت و خصوصیتی دارد و منقول الیه از آن اطلاع دارد و آن خصوصیت، در حدی از اعتبار است که منقول الیه، قطع به رای معصوم می‌یابد.

۴. یکی از دو فتوا، مزیت و خصوصیتی دارد و منقول الیه از آن اطلاع دارد ولی آن خصوصیت، در حدی از اعتبار نیست که منقول الیه، قطع به رای معصوم یابد. در این صورت، اجماع مزبور، اعتباری ندارد.

همچنین نقل اجماع در تمام صور، دو نحو است:

۱. اجمال: یعنی ناقل فقط می‌گوید علماء، بدون این که اسامی آنها را ذکر کند.

۲. تفصیل: یعنی ناقل، اسامی مجمعین را ذکر می‌کند.

تنبيه سوم: نقل تواتر

تواتر نیز مانند اجماع، دو صورت دارد:

۱. تواتر محصل: یعنی تواتری که شخص ناقل، آن را از تفحص در کلمات فقهاء، تحصیل می‌کند.

۲. تواتر منقول: یعنی تواتری که برای شخص، نقل شده و او می‌گوید: شنیدم که فلان قضیه متواتر است.

تمام آنچه که در اجماع منقول به خبر واحد گذشت، در تواتر منقول به خبر واحد نیز می آید.

مقام اول: از جهت مسبب (مخبر به)

نقل تواتر از جهت مسبب دو قسم است:

۱. تعدادی که ناقل، متواتر می داند، نزد منقول الیه نیز نصاب تواتر است و از آن، قطع به مخبر به پیدا می کند.

۲. تعدادی که ناقل، متواتر می داند، نزد منقول الیه کافی نیست، و نقل چنین تواتری برای منقول الیه، اعتباری ندارد.

مقام دوم: از جهت سبب (اخبار مخبر)

نقل تواتر از جهت سبب دو قسم است:

۱. مقداری که ناقل آن را نقل کرده، نزد منقول الیه نیز سببیت داشته و موجب تواتر می باشد.

۲. مقداری که ناقل آن را نقل کرده، نزد منقول الیه، کافی نمی باشد، در این صورت برای تحقق تواتر، باید تعدادی که منقول الیه لازم می داند، تکمیل شود.

البته اگر برای صورت دوم اثری مترتب باشد، واجب است که منقول الیه آن اثر را بر خبر مذکور، مترتب کند، هر چند آن خبر نزد او به حد تواتر نرسیده باشد.

شهرت سه صورت دارد: شهرت در فتوا، شهرت در روایت، و شهرت در عمل. بحث در شهرت فتوایی است.

مصنف: دلیلی بر حجیت و اعتبار شهرت فتوایی نیافتیم.

ادله قائلین به اعتبار شهرت فتوایی

۱. دلیل فحوا: این دلیل، همان قیاس اولویت است. اگر خبر واحد حجت است، شهرت که ظن قوی تری می باشد، به طریق اولی حجت است.

پاسخ مصنف:

اولاً در این دلیل، تنقیح مناط، قطعی نیست تا بتوان از طریق دلیل فحوا و قیاس اولویت، استدلال کرد؛ زیرا قطع نداریم که مناط حجیت خبر واحد، ظن باشد.

ثانیاً، ظن به اینکه، مناط حجیت خبر، ظن است نیز وجود ندارد، بلکه می توان ادعا کرد که مناط حجیت خبر واحد، این نیست.

۲. استدلال به مشهوره زراره و مقبوله عمر بن حنظله. در مشهوره آمده است: «خذ بما اشتهر بین اصحابك ودع الشاذَّ النادر»، و در مقبوله عمر بن حنظله آمده است: «ینظر إلی ما كان من روايتهم عَنَّا فی ذلك الّذی حکما به المجمع علیه بین أصحابك فیؤخذ به».

پاسخ مصنف: این دو روایت، مربوط به بحث تعارض دو خبر است، نه تعارض دو فتوا، و شاهد آن، سؤال سائل از امام است.

۳. بنای عقلاء: همان بنای عقلاء که بر حجیت خبر واحد، قائم شده، دلیل عامی است که تمام اماراتی را که مفید ظن هستند، شامل می شود، آن اماره، خبر واحد باشد و یا شهرت در فتوا.

پاسخ مصنف: در صورتی می توان به بنای عقلاء بر حجیت خبر واحد تمسک کرد که عمومیت داشته باشد، و تمام اماراتی را که مفید ظن هستند، حجت بدانند، اما اثبات چنین ادعایی مشکل است.

ص: ۱۰۰

اهمیت مسأله حجیت خبر واحد: استنباط احکام، دائر مدار حجیت خبر واحد است، و اگر حجیت خبر واحد ثابت نشود، استنباط غیر ممکن می شود، زیرا خبر مقطوع الصدور، یا متواتر است و یا خبر واحد محفوف به قرائن قطعیه، و این دو در نهایت قلت هستند.

مصنف: مسأله حجیت خبر واحد، اصولی است.

ملا-ک اصولی بودن یک مسأله، قرار گرفتن نتیجه آن در کبرای استنباط احکام شرعیه فرعیه است. و این ملا-ک در بحث حجیت خبر واحد، موجود است.

و لازم نیست که بحث در مسأله اصولی، بحث از ادله اربعه باشد. زیرا موضوع علم اصول را نمی توان با عنوان و اسم خاص، معرفی کرد، بلکه یک عنوان کلی است که هر چیزی را که در طریق استنباط احکام شرعیه قرار می گیرد شامل می شود.

بیان محقق قمی: موضوع علم اصول، ادله اربع از جهت دلیلیت است، یعنی: الكتاب الدلیل، السنه الدلیل و ...، لذا حجیت، جزء موضوع است.

اشکال صاحب فصول به محقق قمی: موضوع هر علم آن چیزی است که از عوارض ذاتی آن بحث می شود، و خود موضوع و اجزاء و قیود آن، از مبادی تصویری علم به شمار می آیند نه از مسائل علم.

اشکال مصنف به اشکال صاحب فصول: در علم اصول، از حجیت سنت، بحث نمی شود، زیرا نزد امامیه، حجیت سنت ثابت است و نیازی به بحث ندارد. بلکه در علم اصول، بحث می شود که آیا خبری که از ادله اربعه حکایت می کند، حجت است یا نه؟

بیان شیخ انصاری: موضوع علم اصول، ذات ادله اربعه است و بحث از دلالت و حجیت خبر واحد، ظاهرا بحث از عوارض سنت نیست، ولی به بحث از عوارض و احوال سنت رجوع می نماید.

اشکال مصنف به شیخ: به کلام شیخ دو اشکال وارد است:

۱. شیخ قائل است که بحث از حجیت خبر واحد، بازگشت به بحث از ثبوت سنت به واسطه خبر واحد دارد؛ در «ثبوت» دو احتمال است: یکی ثبوت و وجود تکوینی، و دیگری ثبوت و وجود تعبدی. ثبوت تکوینی نیز یا تکوینی عینی و خارجی است، و یا تکوینی ذهنی.

اگر مقصود شیخ، ثبوت تکوینی عینی باشد، قطعاً امر باطلی است؛ زیرا خبر واحد، نقشی در ثبوت و وجود خارجی سنت ندارد.

اگر مقصود شیخ، ثبوت تکوینی ذهنی باشد، قطعاً امر باطلی است؛ زیرا خبر واحد، نقشی در ثبوت و وجود علمی و ذهنی سنت ندارد.

اگر مقصود شیخ، ثبوت تعبدی باشد، قطعاً امر باطلی است؛ زیرا در فرض شک در سنت، تعبد به ثبوت آن به واسطه خبر واحد، از عوارض سنت نیست، بلکه از عوارض مشکوک السنه است.

۲. بحث از حجیت و عدم حجیت خبر واحد، مستقیماً بحث از عوارض خبر واحد است، و خبر واحد، حاکی از سنت است، نه خود سنت. البته لازمه آن مسأله اصولی است و آن ثابت سنت به واسطه خبر واحد است.

ادله منکرین حجیت خبر واحد

دلیل اول: آیاتی که مکلف را از اتباع غیر علم و عمل به ظن، نهی کرده اند، مانند: «و لا تقف ما لیس لک به علم» و «إِنَّ الظن لا یغنی من الحق شیئاً».

ص: ۱۰۲



دلیل دوم: چند دسته از روایات، مانند روایاتی که می‌گویند: آنچه که با کتاب خدا موافق نمی‌باشد، زخرف است.

دلیل سوم: اجماعی که در مواضعی از کلام سید مرتضی، ادعا شده.

پاسخ مصنف: در مورد آیات سه جواب مطرح است:

۱. این آیات، اگر هم اطلاق داشته باشند، ظهور و انصراف آنها به اعتقادات است، نه احکام.

۲. همین صدر این آیات که مربوط به اصول عقاید است، قرینه می‌شود که اطلاق در این آیات، منعقد نشود و مجمل شوند.

۳. اگر هم این آیات، به اطلاق یا عموم خود باقی باشند، تخصیص می‌خورند، و در فروع دین، حجت هستند.

در مورد روایات نیز این اخبار جزء اخبار آحاد هستند و برای اثبات یا نفی حجیت خبر واحد نمی‌توان به خبر واحد استدلال نمود.

اشکال: روایاتی که حجیت خبر واحد را نفی می‌کنند، اخبار آحاد نیستند، بلکه متواتر اجمالی هستند و می‌توان به آنها استدلال نمود.

پاسخ مصنف: اگرچه این اخبار، تواتر اجمالی دارند، اما معیار تواتر اجمالی را ندارند، یعنی از جهت معنی، اختلاف دارند و مضمون برخی از آنها، اعم از مضمون برخی دیگر است.

در مورد اجماع هم استدلال به آن تمام نیست، چون این اجماع، اجماع محصل نیست، اجماع منقول هم

اولا حجیت ندارد

ثانیا خود اجماع منقول به خبر واحد، جزء اخبار آحاد است

ثالثا با اجماع منقول دیگری که شیخ طوسی بر حجیت خبر واحد، نقل کرده تعارض دارد

ص: ۱۰۳

رابعاً مشهور اصولیین معتقدند که خبر واحد، حجت است و با مخالفت مشهور، اجماع محقق نمی شود.

ص: ۱۰۴

آیه نبأ

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلٰى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ».

حکم در آیه نبأ، وجوب تبیین، و موضوع، طبیعت «نبأ» بدون هیچ قیدی، و شرط، مجی ء فاسق است؛ یعنی «وجوب تبیین» به «نبأ» به فرض «مجی ء فاسق» تعلق گرفته؛ با توجه به این شرط، «نبأ» دو تقدیر دارد:

الف. تقدیر مجی ء فاسق، که منطوق آیه است، بر این تقدیر، تبیین، واجب است.

ب. تقدیر مجی ء عادل، که مفهوم آیه است، بر این تقدیر، تبیین واجب نیست. یعنی به واسطه مفهوم آیه نبأ می توان بر حجیت خبر واحد استدلال نمود.

اشکال اول شیخ در رسائل: شرط، محقق موضوع است، و شرطی که محقق موضوع باشد، یا مفهوم ندارد، و یا از باب سالبه به انتفای موضوع است. بنابراین «ان جائکم» محقق «النبأ الذی جاء به الفاسق» است و با انتفای موضوع، حکم خود به خود منتفی می شود.

پاسخ مصنف: با تقریب ما از استدلال به مفهوم شرط، این اشکال شیخ مندرج است؛ زیرا موضوع و متعلق حکم، طبیعت «نبأ» بدون هیچ قیدی است، لذا شرط، قید موضوع نمی شود و موضوع مرکب نخواهد بود.

مصنف: اگر شرط، محقق موضوع باشد، باز هم می توان بر حجیت خبر عدل، از راه «انحصار» استدلال نمود؛ یعنی جزاء، سنخ حکم، و مجی ء فاسق، علت مستقله و منحصره برای حکم است، و مفهوم شرط، محقق است که اگر عادل خبری آورد، تبیین لازم نمی باشد.

ص: ۱۰۵

اشکال دوم شیخ در رسائل: اگر بپذیریم که جمله شرطیه، مفهوم دارد، باز هم در آیه نبأ خصوصیتی هست که مانع از انعقاد مفهوم می شود و آن ذیل آیه «ان تصیبوا بجهاله فتصحبوا علی ما فعلتم نادمین» است که تعلیل و عام می باشد، یعنی اگر پیرامون خبر، تبیین نکنید، مرتکب عملی می شوید که خسارت دارد و این تعلیل، مشترک بین خبر فاسق و خبر عادل است.

پاسخ مصنف: این اشکال وقتی وارد است که مقصود از جهالت، عدم علم باشد؛ زیرا هم خبر فاسق، علم آور نیست و هم خبر عادل، و ذیل آیه تعلیل مشترک بین خبر فاسق و عادل است و تبیین را نسبت به خبر عادل نیز واجب می کند، اما مقصود از جهالت، «سفاهت» است یعنی جهل در مقابل «رشد» است و سفاهت به این معناست که انسان اقدام به کاری کند که عقلاء اقدامش را نسبت به آن کار نمی پسندند؛ بنابراین ذیل آیه از اشتراک بیرون آمده و مختص به خبر فاسق می شود.

اشکال: اگر آیه نبأ، مفهوم داشته باشد باز نمی تواند به تمام اخبار آحاد، حجیت دهد، بلکه فقط می تواند به خبر بی واسطه حجیت دهد.

خبر بدون واسطه یعنی خبری که راوی، بدون هیچ واسطه ای از امام نقل می کند. و خبر با واسطه یعنی خبری که راوی، با یک یا چند واسطه از امام نقل می کند.

همچنین حکم تبعدی و تنزیلی، نیاز به اثر دارد. یعنی مخبر به خبر عادل، باید اثری داشته باشد تا شارع بگوید خبر عادل را تصدیق و طبق آن عمل کن.

ترتیب اثر نیز به دو نحو است: یکی اینکه مخبر به، حکم شرعی باشد که اثر آن، حکم شرعی است، و دیگر اینکه مخبر به، موضوعی باشد که دارای اثر شرعی است.

بنابراین، تنزیل شارع نسبت به حجیت خبر واحد به شرطی صحیح است که مخبر به، عادل، یا اثر شرعی داشته باشد، و یا موضوعی باشد که اثر شرعی دارد.

در نتیجه، اگر خبر واحد، بدون واسطه باشد، اثر شرعی داشته باشد، باید طبق آن عمل شود، اما اگر خبر، با واسطه باشد، اثر شرعی ندارد، وگرنه اتحاد حکم و اثر یا حکم و موضوع لازم می آید. به عبارت دیگر، اگر آیه شامل اخبار آحاد با واسطه شود، اتحاد حکم و اثر و یا اتحاد حکم و موضوع لازم می آید.

پاسخ مصنف:

۱. اتحاد حکم و اثر، یا اتحاد حکم و موضوع زمانی لازم می آید که مقصود از اثر مترتب بر موضوع، شخص اثر باشد، اما اگر مقصود، شخص اثر نباشد، بلکه به لحاظ کلی و طبیعی اثر باشد، اتحاد حکم و اثر یا اتحاد حکم و موضوع لازم نمی آید.

۲. اگر خطاب «صدق العادل» نتواند این فرد از اثر را شامل شود، می توان گفت: ملاک در شمول دلیل اعتبار نسبت به خبر، این است که خبر دارای اثر شرعی باشد، چه آن اثر، وجوب تصدیق باشد یا غیر آن. بنابراین هم شامل خبر عادل می شود، و هم شامل اثر مترتب می شود.

۳. اجماع مرکب داریم که بین این اثر و سایر آثار، تفاوتی نیست، یعنی اگر سایر آثار بر مخبر به خبر عدل، مترتب می شود، این اثر نیز مترتب است.

اشکال: راوی اول، اخبار عن حس دارد و نسبت به راوی آخر، اثر شرعی دارد، اما اشکال در خصوص روایتی است که بین آن دو قرار دارند، چون با تصدیق خبر روی آخر، خبر راوی اول تعبدا احراز می شود، یعنی خبر راوی اول، موضوع می شود و حکمش وجوب تصدیق است، از طرف دیگر فرض شد که موضوع (خبر راوی اول) به واسطه حکم احراز می شود، در نتیجه محذور تقدم و تأخر شیء واحد لازم می آید، چون حکم باید در رتبه سابق بر موضوع باشد تا موضوع به واسطه آن محقق شود.

ص: ۱۰۷

به عبارت دیگر: موضوع (خبر راوی اول) با «صدق العادل» نسبت به خبر راوی آخر، احیاء شده، و با احراز موضوع، حکم (صدق العادل) به آن تعلق می‌گیرد، یعنی وجوب تصدیق، قبل از آن که خبر راوی اول بیاید، بوده.

پاسخ مصنف:

۱. حکمی که خبر راوی اول را می‌سازد، به لحاظ شخص اثر، مترتب بر خبر راوی اول نیست، بلکه به لحاظ کلی و طبیعی اثر است و یکی از افرادش، حکم در خبر راوی اول است.

۲. اگر اصرار بر محذور داشتن خطاب شود، باز هم راه مناط و ملاک باز است، یعنی این اثر (وجوب تصدیق عادل) ملاک می‌شود تا «صدق العادل» شامل خبر راوی اول شود.

۳. اجماع مرکب داریم که بین این اثر و سایر آثار، تفاوتی نیست، یعنی اگر سایر آثار مترتب می‌شود، این اثر نیز مترتب می‌شود.

آیه نفر

«وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»

سه وجه در تقریب استدلال به آیه نفر مطرح است.

وجه اول (ملازمه): ادوات انشاء، برای ایقاع و انشاء وضع شده‌اند، بنابراین «لعل» در آیه نفر، به معنای ترجیحی انشائی و ایقاعی است.

انگیزه برای انشاء ترجیحی در انسان، ترجیح حقیقی نفسانی و درونی است، و در خداوند محبوبیت حذر است؛ زیرا حذر و پرهیز از عقوبت، محبوب است و وقتی محبوب شد، شرعا و عقلا واجب می‌شود؛ و چون خداوند بعد از انذار، حذر را واجب کرده، معلوم می‌شود که انذار، حجت است.

ص: ۱۰۸

وجه دوم (لغویت): «لو لا- نفر» دلالت دارد که نفر برای تفقه در دین، واجب است؛ زیرا لولا، تخصیصیه است؛ و وقتی که نفر واجب شد، انذار نیز که غایت و ثمره نفر است، واجب می شود، و با وجوب انذار، حذر نیز واجب می شود، و گرنه لغویت لازم می آید.

وجه سوم (غایت): حذر، غایت انذار است، و انذار، غایت نفر است و چون نفر واجب است، غایت آن نیز واجب می باشد، و با وجوب انذار، غایت آن یعنی حذر نیز واجب می شود؛ زیرا غایت غایت واجب، واجب است. در نتیجه با وجوب حذر، قول منذر و خبر واحد نیز حجت خواهد بود.

اشکال مصنف به وجه اول: بین وجوب حذر و محبوبیت آن ملازمه ای نیست؛ زیرا در برخی موارد حذر، محبوب است اما وجوب ندارد، مثل موارد شبهات بدویه غیر مقرون به علم اجمالی.

اشکال مصنف به وجه دوم و سوم:

۱. آیه، نسبت به حذر، اطلاق ندارد، بلکه شاید مشروط به افاده علم باشد، زیرا فائده انذار، منحصر در حذر نیست. و لغویت زمانی است که فایده انذار، منحصر در حذر باشد.

۲. آیه، ظهور در شرطیت دارد، یعنی وقتی حذر واجب است که انذار، افاده علم کند.

اشکال شیخ در رسائل: اگر هم آیه نفر، مطلقاً دال بر وجوب حذر باشد، باز هم دال بر حجیت خبر نیست؛ زیرا جمله «و لینذروا قومهم» آمده، نه «و لیخبروا قومهم»، و اگرچه انذار نیز اخبار است، اما اخباری است که در آن، تخویف و اعلام خطر باشد، بنابراین آیه در صدد بیان حجیت خبر واحد نیست.

پاسخ مصنف: حال و شأن روات صدر اول، در نقل احکام برای عوام، حال و شأن ناقلین فتاوی به مردم است، و همان طور که جایز است ناقلین فتاوی، تخویف و انذار کنند، روات نیز جایز است که در مقام تخویف قرار بگیرند، بنابراین اگر فرض شود که دلالت آیه بر حجیت نقل

انذاری باشد، نقل غیر انذاری هم حجت خواهد بود؛ زیرا اجماع مرکب داریم که بین این دو صورت، تفاوتی نیست.

آیه کتمان

«إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ».

این آیه مربوط به اعتقادات است، و استدلال به آن بر حجیت خبر واحد، به این تقریب است که لعن در ذیل آیه، دلالت دارد که کتمان احکام دین، حرام است، و از حرمت کتمان، معلوم می شود که اظهار احکام، واجب است و با وجوب اظهار احکام، قبول آن نیز واجب می شود و گرنه موجب لغویت می شود.

اشکال شیخ انصاری در رسائل: همان اشکالی که بر آیه نفر شد، در این آیه نیز مطرح است، یعنی آیه، اطلاق ندارد که اظهار و قبول آن، واجب است، بلکه آیه یا اهمال دارد و باید به قدر متیقن اکتفا کرد، و یا اختصاص به موردی دارد که اظهار، مفید علم باشد، اما اگر علم آور نباشد، قبول، واجب نخواهد بود.

پاسخ مصنف: آیه اهمال ندارد و مختص به جایی که اظهار، مفید علم باشد هم نیست؛ زیرا ملازمه ای که در تقریب استدلال بیان شد، با اهمال یا اختصاص، منافات دارد.

اشکال: بین حرمت کتمان، و وجوب قبول، ملازمه ای نیست؛ زیرا امکان دارد اظهار و عدم کتمان، واجب باشد، ولی قبول مخاطبین، واجب نباشد، بنابراین موجب لغویت هم نمی شود.

ص: ۱۱۰



«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»

و جوب سؤال، عقلا با وجوب قبول، ملازمه دارد، و گرنه موجب لغویت می شود.

اشکال اول: به قرینه صدر آیه، این آیه مربوط به اعتقادات است، و بحث در حجیت خبر واحد، مربوط به احکام است.

اشکال دوم: به قرینه «ان کنتم لا تعلمون»، ظهور آیه در وجوب سؤال به خاطر تحصیل علم است، نه وجوب سؤال کردن و در پی آن، وجوب تعبد به جواب.

اشکال سوم: آیه، امر به سؤال از اهل ذکر، کرده است یعنی اهل علم، نه اهل روایت. اگر آیه، دلالت بر تعبد به قول اهل ذکر کند، ارتباطی به حجیت خبر واحد و تعبد به قول راوی ندارد، بلکه مربوط به حجیت فتوا است.

پاسخ مصنف به اشکال سوم: اهل ذکر بر بسیاری از راویان حدیث صدق می کند.

اشکال مقدر: آیه سؤال، اولاً دلیل بر حجیت خبری است که مسبوق به سؤال باشد، و ثانیاً مربوط به جایی است که سائل، از اهل ذکر نباشد.

پاسخ مصنف: به مقتضای آیه، قبول روایت اهل ذکر در مقام جواب واجب شد، و به مقتضای اجماع مرکب و عدم قول به فصل، اولاً قبول سایر روایات واجب می شود، و ثانیاً فرقی ندارد که سائل، از اهل ذکر باشد یا نباشد.

آیه اذن

«وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»

طبق آیه، تصدیق خبر مؤمنین، حسن و ممدوح است، پس تصدیق و قبول خبر آنها واجب می باشد و این وجوب قبول، اطلاق دارد، یعنی خبر واحد مؤمن، حجت است.

اشکال اول: آیه، پیامبر (ص) را به خاطر اذن بودن مدح کرده، نه به خاطر تعبد خبر، بدون حصول قطع.

اشکال دوم: تصدیق مؤمنین از جانب پیامبر (ص)، ترتیب آثاری است که به نفع آنها بوده و ضرری نداشته، نه تمام آثار، اما در بحث خبر واحد، حجیت یعنی ترتیب تمام آثار آن. شاهد بر

این مدعا، شان نزول آیه است که مربوط به برخورد پیامبر (ص) با عبد الله بن عقیف می باشد.

ص: ۱۱۲

## فصل هفتم: اخبار حجیت خبر واحد

اخبار دال بر حجیت خبر واحد، چند طایفه اند؛

۱. اخبار علاجیه: در این اخبار از کیفیت علاج بین اخبار متعارض استفاده می شود.

۲. اخباری که افراد را به روایان و محدثین مشخصی ارجاع می دهد، مانند: زراره، ابابصیر و محمد بن مسلم.

۳. اخباری که دلالت بر حجیت خبر ثقه.

۴. اخباری که دلالت بر حجیت خبر راوی امامی دارند.

اشکال: چون این اخبار، خودشان هم از اخبار محسوب می شوند، نمی توان با آنها، بر حجیت خبر واحد استدلال نمود.

پاسخ مصنف: این اخبار، متواتر اجمالی هستند، یعنی علم اجمالی داریم که برخی از این اخبار، از معصوم (ع) صادر شده، و مقتضای آن، حجیت خبر عدل امامی است؛ زیرا قدر متیقن می باشد.

ص: ۱۱۳

وجه اول: اجماع قولی

۱. اجماع قولی محصل، شخصی از زمان خود تا زمان شیخ طوسی را تتبع و فحص نموده، و بر حجیت خبر واحد تحصیل اجماع کند.

۲. اجماع قولی منقول، شخصی بعد از تتبع در اجماعات منقول بر حجیت خبر واحد، ادعای اجماع کند.

اشکال: در مورد اجماع محصل، اولاً، تحصیل آن، مشکل است، و ثانیاً، از اتفاق علما بر حجیت خبر واحد، نمی توان ادعای اجماع کرد، زیرا نظر آنها در ملاک حجیت خبر واحد، مختلف است. و در مورد اجماع منقول، اولاً، حجیت اجماع منقول، محل بحث است، و ثانیاً، اجماعات نسبت به ملاک حجیت خبر واحد متفاوت است.

البته فتاوی علماء، فی الجمله بر حجیت خبر واحد دلالت می کند، و اختلاف در ملاک نیز به این اتفاق ضرری نمی رساند؛ با این وصف می توان اجماع را دلیل دانست، اما اشکال این است که اثبات چنین اجماعی دشوار است.

وجه دوم: اجماع عملی

سیره علماء، بلکه تمام مسلمین، در امور شرعیه، عمل به خبر واحد است، یعنی خبر واحد را عملاً حجت می دانند و طبق آن عمل می کنند.

اشکال اول: اگرچه سیره ثابت است اما ملاک عمل، متفاوت است، و با اختلاف در ملاک، تحصیل اجماع عملی مشکل است.

اشکال دوم: اگر سیره ثابت باشد، باز هم احراز نمی شود که آیا از جهت تدین به دین است یا از جهت عقلاء بدون آنها.

وجه سوم: سیره عقلاء

سیره عقلاء، عمل به خبر واحد است و این سیره همچنان استمرار دارد و شارع نیز از آن ردع نکرده.

اشکال: سیره عقلاء در عمل به خبر واحد، از سوی شارع، ردع شده؛ چراکه آیات و روایاتی از اتباع غیر علم، منع نموده و سیره عقلاء، غیر علم است.

پاسخ مصنف: آیات و روایات ناهیه از اتباع غیر علم، مربوط به اعتقادات است نه احکام، اگر هم شامل احکام شود، نهی از دو مورد است، یکی جایی که دلیلی بر حجیت آن نباشد، و دیگری جایی که دلیل، اجمال داشته باشد، و سیره عقلاء از این دو مورد نیست.

اشکال: اثبات حجیت خبر واحد به واسطه سیره، موجب دور است، چون سیره وقتی می تواند خبر ثقه را حجت کند که حجیت آن محرز باشد و آیات و روایات از آن ردع و منع نکرده باشد، از طرف دیگر، عدم ردع هم متوقف بر تخصیص آنها به سیره است، و تخصیص آنها به سیره، متوقف بر حجیت سیره است. یعنی عدم ردع متوقف بر حجیت سیره است.

پاسخ مصنف: دور مذکور وارد نیست؛ زیرا حجیت سیره متوقف بر عدم ثبوت ردع است، یعنی متوقف بر این است که در ادله، دلیلی بر ردع آن پیدا نشود، اگرچه در واقع، ردع باشد.

بنابراین در صورت عدم ثبوت ردع شارع، می توان به سیره تمسک کرد، چون اطاعت در موافقت خبر ثقه و معصیت در مخالفت آن، نزد عقلاء ثابت است و شرع نیز آن را تایید می کند.

ص: ۱۱۵

وجه اول: علم اجمالی

در مورد روایات موجود، نه می توان گفت که تمام آنها از معصوم صادر شده، نه اینکه تمام آنها از معصوم صادر نشده، بلکه علم اجمالی به صدور تعدادی از آنها از معصوم وجود دارد و مقدار آن به اندازه ای است که برای استنباط بسیاری از احکام کفایت کند. و علم اجمالی در مورد تکالیف، منحل می شود به علم تفصیلی به اینکه تکالیف در همین مقدار از روایات است، و شک بدوی در سایر امارات غیر معتبره، و در این موارد می توان براءت جاری نمود.

اشکال شیخ انصاری: مقتضای انحلال علم اجمالی مذکور، این است که فقط اخبار مثبتة تکلیف، حجت شوند نه اخبار نافیة، و حال آنکه مدعا، اعم است؛ زیرا مقصود، اثبات حجیت خبر واحد است، چه برای اثبات تکلیف باشند و چه نفی.

پاسخ مصنف: برای انحلال علم اجمالی، مکلف لازم است نسبت به اخبار مثبتة احتیاط کند، و طبق همه آنها عمل نماید ولی نسبت به اخبار نافیة، فقط جایز است احتیاط کند نه لازم، بنابراین، اشکال شیخ وارد نیست.

اشکال مصنف به وجه اول: این دلیل موجب حجیت خبر واحد نیست، بلکه لازمه علم اجمالی، احتیاط است.

اشکال شیخ انصاری: این وجه، نمی تواند دلیل بر حجیت اخبار باشد، چون لازمه اش حجیت سایر امارات نیز هست؛ زیرا علم اجمالی نسبت به صدور برخی روایات وجود دارد، ولی مفروض این است که علم اجمالی منحصر به خصوص اخبار نیست، بلکه علم اجمالی به وجود احکام واقعی بین تمام امارات وجود دارد و برای عمل به تکالیف، لازم است به تمام آنها عمل شود، بنابراین باید در تمام امارات، احتیاط کرد.

پاسخ مصنف: علم اجمالی کبیر به وجود احکام واقعی بین روایات و امارات دیگر، منحل می شود به علم اجمالی به تکالیفی که در بین روایات است، و شک بدوی به سایر امارات.

همچنین علم اجمالی کبیر، به واسطه علم اجمالی متوسط، انحلال پیدا می کند و علم اجمالی متوسط نیز به واسطه علم اجمالی صغیر، منحل می شود. بنابراین، لازمه وجه اول، احتیاط و عمل به خصوص روایات نیست، و لازمه صحت این وجه، عمل به تمام طرق و امارات

نمی باشد؛ زیرا بعد از انحلال علم اجمالی کبیر و متوسط، فقط علم اجمالی صغیر باقی می ماند که در محدوده روایات است.

وجه دوم: خبر واحد به دو شرط حجت است،

۱. آن خبر در کتب معتمده شیعه موجود باشد.

۲. مورد عمل جمعی از مشهور فقها قرار گرفته و ردی هم نسبت به آن نشده باشد.

اشکالات شیخ انصاری

۱. اولاً نتیجه این وجه، حجت تمام طرق و امارات است، نه فقط حجت اخبار، و ثانیاً، اگر هم فقط شامل حجت اخبار شود، خصوص اخبار موجود در کتب معتبره شیعه نیست، بلکه تمام اخبار را شامل می شود.

اشکال مصنف به شیخ: علم اجمالی کبیر به علم اجمالی متوسط، و علم اجمالی متوسط به علم اجمالی صغیر، منحل می شود و در نتیجه علم تفصیلی نسبت به روایات موجود در کتب معتبره، و شک بدوی نسبت به سایر اخبار پیدا می شود، مگر اینکه مقدار اخبار معلوم الصدور، کمتر از معلوم بالاجمال باشد، و یا علم اجمالی به صدور اخبار دیگری در بین سایر کتب موجود است.

ص: ۱۱۷

۲. مقتضای وجه دوم این است که فقط به اخباری عمل کنیم که اجزا و شرایط را ثابت می کنند، نه اخبار نافی، و حال آنکه بحث از حجیت اخبار، اختصاص به اخبار مثبته ندارد و اعم است.

اشکال مصنف به شیخ: اشکال ایشان نسبت به اخبار نافیہ ناتمام می باشد و بهتر است اینگونه اشکال شود که: این دلیل عقلی، فی حد نفسه، هم نسبت به اخبار مثبتہ و هم نسبت به اخبار نافیہ، تام نیست، چون حجیت آن به نحوی است که نمی تواند در مقابل عموم یا اطلاق کتاب و سنت، قرار بگیرد و آنها را تخصیص یا تقیید بزند، بلکه نتیجه آن، نهایتاً لزوم احتیاط است. نسبت به اخبار نافی نیز مقتضای آن، احتیاط است، نه حجیت، احتیاط نیز به نحوی که عمل به اخبار نافی، وقتی جایز است که دلیل معتبری خلاف آن نباشد.

وجه سوم: این وجه، دو مقدمه دارد:

مقدمه اول: به واسطه اخبار قطعیہ متواتره و اجماع، یقین داریم که تا روز قیامت باید به کتاب و سنت رجوع کنیم.

مقدمه دوم: مکلف باید در حد توان با قطع و یا ظن خاص، به کتاب و سنت رجوع کرد و گرنه باید به ظن مطلق رجوع نمود، در غیر این صورت از انجام تکالیفی که در کتاب و سنت است، محروم، و از دین خارج می شود.

اشکال اول شیخ انصاری: سنت، دو معنا دارد:

۱. معنای اخص: یعنی قول، فعل یا تقریر معصوم، و اخبار، از آن حکایت می کنند؛ بحث در حجیت خبر واحد است و اگر سنت به معنای اخص، حجت باشد، معلوم نیست که خبر هم حجت باشد.



۲. معنای اعم: یعنی خبر (حاکی) و محکی (قول، فعل و تقریر معصوم)؛ اگر مراد از سنت این معنا باشد، وجوب رجوع به سنت و حجیت آن، با حجیت خبر واحد ملازمه دارد.

پاسخ مصنف به شیخ: در دلیل مشخص شده که مقصود از سنت، سنت به معنای اعم است نه اخص؛ زیرا در ذیل کلام خود تعبیر به کتب اربعه و غیر آن نموده که قرینه است که مقصود از سنت، حاکی است نه محکی.

اشکال اول مصنف: واجب بودن رجوع به کتاب و سنت، دلیل نمی شود که خبر واحد حجت شود.

اشکال دوم مصنف: در اخباری که مکلف، علم به صدور یا اعتبار آن ندارد، مجال منع از وجوب رجوع به سنت، بسیار وسیع است، یعنی دلیل نداریم که رجوع به اخبار آحاد (به عنوان حاکی از سنت) با فرض این که علم به صدور و اعتبار آن نداریم، واجب باشد.

اشکال دوم شیخ: وجه سوم یا به دلیل انسداد برمی گردد و یا به وجه اول؛ زیرا ملاک آن، یا علم اجمالی به تکالیف واقعی است که به دلیل انسداد برمی گردد و در واقع، مقدمه اول از مقدمات انسداد می باشد نه یک وجه مستقل، و یا علم به صدور بسیاری از اخبار که به وجه اول باز می گردد.

پاسخ مصنف: این اشکال وارد نیست، زیرا وجه سوم نمی گوید: به واسطه علم اجمالی به تکالیف واقعی، رجوع به کتاب و سنت واجب است، تا به دلیل انسداد برگردد، بلکه می گوید: به واسطه اخبار قطعی و متواتره، مکلف یقین دارد که رجوع به کتاب و سنت واجب است، و این مطلب با دلیل انسداد و وجه اول، متفاوت است.

وجه اول: وجوب دفع ضرر محتمل

صغرا: مخالفت مجتهد با حکم مظنون، مظنه ضرر است.

کبرا: دفع ضرر اگرچه مظنون باشد، عقلا واجب است.

نتیجه: مخالفت با مظنون، حرام، و اقدام به آن، واجب است، به عبارت دیگر، ظن، حجت است.

مستند صغرا یا ضرر اخروی و عقوبت است، و یا ضرر دنیوی، یعنی مفسده فعل و ضررهای آن.

مستند کبرا عقل است که مستقلا نسبت به آن، داوری می کند.

اشکال مصنف: اگر مقصود از ضرر، ضرر اخروی باشد، ملازمه ای که در صغرا بیان شد، باطل است، یعنی مخالفت با تکلیفی که مظنون است، مستلزم ظن به عقوبت نیست، بلکه ملازمه بین مخالفت تکلیف منجز و استحقاق عقوبت است.

علاوه بر آن مجرد ظن به تکلیف، بدون دلیل و حجت معتبره، سبب تنجز تکلیف نمی شود که با مخالفت آن، عصیان شود، یعنی بین مطلق مخالفت و خود عقوبت، ملازمه نیست.

البته عقل در مواردی که حجت بر تکلیف ندارد، دچار تردید می شود، یعنی نه می تواند بگوید که اینجا استحقاق عقوبت هست، و نه می تواند بگوید که استحقاق عقوبت نیست، بنابراین، احتمال ضرر و عقوبت می دهد.

مصنف: اگر مقصود از ضرر در صغرا، ضرر دنیوی باشد، باز هم صغرا ممنوع است و ملازمه ای بین مخالفت تکلیف و وقوع در مفسده نیست.

مصنف: مفسده و منفعت فوت شده، ضرر دنیوی محسوب نمی شود، و مناط حکم عقل به قبح عملی که دارای مفسده است یا حسن عملی که دارای مصلحت است، داشتن ضرر یا منفعت برای فاعلش نیست.

وجه دوم: اگر به ظن، عمل نشود، ترجیح مرجوح بر راجح لازم می آید که قبیح است.

اشکال مصنف: این دلیل عقلی، متوقف بر دو امر است:

۱. تکلیفی منجز باشد که دائر بین ظن و دو طرف آن یعنی شک و وهم شود.

۲. تکلیف طوری باشد که احتیاط نسبت به آن، یا عقلا محال باشد و یا شرعا لازم نباشد.

در این صورت، اگر امر دائر شود بین اخذ به ظن به آن تکلیف، یا اخذ به شک یا وهم، عمل به ظن، لازم است، و گرنه ترجیح مرجوح بر راجح لازم می آید، اما در دو صورت، این محذور لازم نمی آید:

۱. تکلیف، منجز نشده باشد، که باید سراغ اصول رفت.

۲. احتیاط امکان داشته باشد، که باید سراغ اصل احتیاط رفت.

وجه سوم: مقتضای علم اجمالی مکلف به وجود تکالیفی در شریعت اسلام این است که باید از عهده این تکالیف بیرون آید. و دو راه برای خروج از عهده وجود دارد: یکی احتیاط در تمام احتمالات، که مستلزم عسر و حرج و اختلال نظام می شود، و به مقتضای قاعده نفی حرج، واجب نیست، و دیگری احتیاط در برخی احتمالات؛ در این صورت اگر به موهومات و مشکوکات، عمل نماید، ترجیح مرجوح بر راجح می شود، پس باید به مضمونان عمل نماید.

اشکال مصنف: حجیت مطلق ظن، متوقف بر تمامیت و صحت تمام مقدمات انسداد می باشد، در حالی که در این وجه، فقط به یک مقدمه استناد شده است.



اشاره

تعریف اصول عملیه: اصول عملیه اصولی هستند که مجتهد بعد از فحص از ادله اجتهادی در یک مساله، و یاس از وجود دلیل، از آنها استفاده می نماید. این اصول عملیه یا از عقل استفاده می شود و یا از نقل.

ص: ۱۲۳

### اشاره

اگر در اصل تکلیف شک شود یعنی اگر در وجوب یا حرمت چیزی شک شود و حجتی بر وجوب یا حرمت، نباشد، شرعا و عقلا جایز است که مشکوک الوجوب، ترک شود و مشکوک الحرمة، انجام گیرد.

### منشا شک در حکم

۱. فقدان نص: یعنی دلیل اجتهادی در مساله وجود نداشته باشد.

۲. اجمال نص: یعنی دلیل اجتهادی وجود دارد، اما مجمل است و ظهور ندارد.

۳. تعارض نصین: یعنی دو دلیل اجتهادی وجود دارد که با یکدیگر تعارض دارند، و یکی بر وجوب دلالت می کند و دیگری بر حرمت. این مورد دو قسم است:

الف. یکی از دو نص، مرجح داشته باشد؛ در این قسم، طبق نصی که مرجح دارد، عمل می شود.

ب. هیچکدام مرجح نداشته باشند؛ در این قسم دو قول مطرح است:

اول. تخییر (قول مشهور): یعنی مکلف، مخیر است که هر کدام از دو نص را عمل نماید.

دوم. توقف (قول غیر مشهور): یعنی مجرای اصالت براءت است.

### ادله براءت

#### استدلال به آیات

اظهر آیات در استدلال برای براءت این آیه است: «و ما كنا معذبین حتی نبعث رسولا».

خداوند قبل از بیان و قیام حجت، عذاب نمی کند، لذا نسبت به محتمل الوجوب، براءت از وجوب، و نسبت به محتمل الحرمة، براءت از حرمت جاری می شود.

پاسخ مصنف: این آیه، فقط فعلیت عذاب را نفی می کند، نه استحقاق آن را، یعنی آیه نمی گوید قبل از بیان و اقامه حجت، بندگان استحقاق عقاب ندارند تا از آن، براءت استفاده شود، بلکه می گوید دأب ما این نیست که در این موارد عقاب کنیم.

اشکال: اخباری ها قائل اند که بین استحقاق عذاب و فعلیت آن، ملازمه است، پس اگر فعلیت نفی شده، استحقاق نیز منتفی است.

پاسخ مصنف: اولاً، استدلال به اعتراف اخباری به ملازمه، جدلی است و تنها اخباری ها مجاب می شوند، و ثانیاً، اخباری ها قائل به ملازمه نیستند؛ زیرا حال محتمل الوجوب و

محتمل الحرمة در نزد اخباری، بالاتر از معلوم الوجوب و معلوم الحرمة نیست و گاهی در معلوم الحرمة عقاب، فعلیت نمی یابد، با اینکه استحقاق عقوبت، قطعی است.

استدلال به سنت

حدیث رفع

«عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: رَفَعَ عَن أُمَّتِي تِسْعَةَ: الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ، وَ مَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ، وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ، وَ مَا لَا يَطِيقُونَ، وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ، وَ الْحَسَدَ، وَ الطَّيْرَةَ، وَ التَّفَكُّرَ فِي الْوَسْوَاسَةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقْ بِشَفْهِ»

از این حدیث، فقره «ما لا يعلمون» مورد نظر است. «ما» موصوله در «رفع ما لا يعلمون» حکم الزامی است، یعنی حکم و تکلیفی که مجهول است، مرفوع می باشد، به طوری که ترک آن در شبهات وجوبیه، و فعل آن در شبهات تحریمیه، مؤاخذه ای ندارد، بدون فرق بین اینکه منشا جهل، فقدان نص یا اجمال نص یا تعارض نصین باشد. همچنین «رفع» در «رفع ما لا يعلمون» رفع ظاهری است نه رفع واقعی، لذا حکمی که مکلف نسبت به آن جاهل است، فعلاً رفع می شود، هر چند واقعا در حق این جاهل، ثابت باشد.

اشکال: حدیث رفع، چیزی را می تواند نفی کند که از آثار و احکام شرعیه باشد. یعنی اگر وضع و نهادن چیزی در دست شارع بود، رفع و برداشتن آن نیز در دست شارع است.

پاسخ مصنف: مؤاخذه، ذاتاً از آثار شرعیه نیست، اما از آثار چیزی است که آن چیز، از آثار شرعیه است و وضع و رفع آن در دست شارع می باشد و آن چیز اثر شرعی ایجاب احتیاط و

ص: ۱۲۵

عدم ایجاب احتیاط است. در نتیجه، مؤاخذه، اثر ایجاب احتیاط است و ایجاب احتیاط، اثر تکلیف مجهول واقعی است.

اشکال: اگر احتیاط، واجب شود، دیگر کاری به تکلیف واقعی مجهول نداریم، بلکه در احتیاط نیز مانند سایر واجبات، مؤاخذه بر مخالفت خود احتیاط است، نه مخالفت تکلیف واقعی مجهول.

پاسخ مصنف: واجب دو قسم است:

۱. واجب نفسی: یعنی چیزی که خودش واجب است و مصلحت و ملاک در ذات خودش است.

۲. واجب طریقی یا غیری یا مقدمی: یعنی چیزی که ایجابش به خاطر مصلحت و ملاک موجود در خودش نیست، بلکه طریقی است برای رسیدن به چیز دیگری که محبوبیت ذاتی دارد.

ایجاب احتیاط، نفسی نیست تا مخالفت آن، عقاب و موافقت آن، ثواب داشته باشد، بلکه ایجاب طریقی و غیری است، بنابراین رفع تکلیف مجهول، موجب رفع ایجاب احتیاط می شود و رفع ایجاب احتیاط، موجب رفع مؤاخذه بر تکلیف مجهول می شود.

مصنف: رفع الزام و تکلیف مجهول، منت است؛ زیرا مولا- می توانست به واسطه ایجاب احتیاط، آن تکلیف مجهول را وضع کند. اما بر بندگانش منت گذاشت و به جای اینکه از آنها بخواهد که احتیاط کنند و با احتیاط، بر حکم واقعی مجهول مواظبت نمایند، حکم الزامی را به مقتضای حدیث رفع، برداشت.

نظر شیخ انصاری: در «رفع ما لا یعلمون» چیزی مانند «مؤاخذه» در تقدیر است، یعنی مجاز در حذف است و آنچه رفع شده، «ما لا یعلمون» نمی باشد، بلکه مؤاخذه ما لا یعلمون است.

پاسخ مصنف: نیازی به تقدیر مؤاخذه و با اثر دیگری نیست؛ زیرا خود الزام و تکلیف، شرعا قابل وضع و رفع است. البته در فقرات دیگر روایت، یا مجاز در حذف است و یا مجاز در اسناد؛ زیرا مقصود از «ما» در این فقرات، حکم و تکلیف نیست، بلکه فعل و عمل است، و فعل و عمل تکوینی، قابل رفع نیست.

و در صورتی که مراد از ما در «ما لا یعلمون» فعل و عمل باشد نه حکم و تکلیف، شبهه، شبهه موضوعیه می شود و ناچار از مجاز در حذف یا مجاز در اسناد هستیم؛ زیرا خود فعل، قابل رفع



نیست؛ بنابراین، اگر بنا به تقدیر باشد، دلیلی ندارد که «مؤاخذه» در تقدیر باشد، زیرا مقدر در بعضی از فقرات، «مؤاخذه» نیست.

در نتیجه، حدیث رفع، هم اثر تکلیفی و هم اثر وضعی را رفع می کند.

مصنف: مطابق حدیث رفع، آنچه برداشته می شود، آثاری است که بر افعال به عنوان اولی، ثابت است، نه آثار به عنوان ثانوی؛ چراکه در دسته اول، عناوین موجود در خبر یعنی اکراه، اضطرار، خطا و ...، علت مزیه و رافع حکم هستند و حکم را از موضوعشان برمی دارند، اما این عناوین در دسته دوم، خودشان موضوع حکم و علت وضع حکم هستند و نمی توانند رافع و مزیل حکم باشند.

اشکال: حدیث رفع، در دو مورد، آثار به عنوان ثانوی را رفع نموده؛

۱. «ایجاب احتیاط» در هنگام جهل به حکم. چون ایجاب احتیاط، حکمی است که به «لا یعلم» تعلق گرفته، و «لا یعلم» عنوان ثانوی است.

۲. «ایجاب تحفظ» در مورد سهو و نسیان. چون ایجاب تحفظ، حکمی است که برای خطا و نسیان صادر شده و این حکم، عنوان ثانوی است.

پاسخ مصنف: ایجاب احتیاط، اثر «ما لا یعلم» نیست، بلکه اگر حکم واقعی مجهول، در درجه ای از اهمیت باشد که دارای مصلحت آن ملزمه است، ایجاب احتیاط را در پی خواهد داشت. «لا- یعلم» نیز ظرف است نه قید و موضوع؛ بنابراین ایجاب احتیاط و ایجاب تحفظ، اثر فعل به عنوان ثانوی نیستند، بلکه اثر تکلیف واقعی می باشند که مورد جهل یا نسیان است.

حدیث حجب

«عن أبي عبد الله عليه السلام: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم».

مقصود از «ما»، تکلیف و الزام مجهول است، یعنی هر تکلیفی که مجهول باشد، مکلف نسبت به آن وظیفه ای ندارد و این مجرای اصل براءت می باشد.

اشکال شیخ انصاری: احکام دو دسته اند:

ص: ۱۲۷

۱. احکامی که بیان شده است، اما به واسطه عواملی به دست ما نرسیده.

۲. احکامی که به

دلیلی بیان نشده.

اختلاف علما، مربوط به دسته اول است، اما حدیث حجب، مربوط به احکامی است که اصلاً بیان نشده.

حدیث حل

«کل شیء لک حلال»<sup>(۱)</sup>

این حدیث شامل تمام شبهات موضوعیه و حکمی، اعم از وجوبیه و تحریمی، می شود.

اشکال: این روایت فقط شامل شبهات تحریمی می شود، نه شبهات وجوبیه.

پاسخ مصنف:

اولاً، اصولیونی که قائل به جریان براءت در شبهات تحریمی اند، قائل به جریان براءت در شبهات وجوبیه نیز هستند و قائل به تفصیل نشده اند، بنابراین، روایت، برخی از شبهات را مستقیماً، و برخی دیگر را با اجماع مرکب و عدم تفصیل بین شبهات، شامل می شود.

ثانیاً، شبهات وجوبیه، به شبهات تحریمی باز می گردد، یعنی محتمل الوجوب، در واقع نسبت به ترک، محتمل الحرمة است، و ترک چیزی که احتمال وجوب دارد، از اموری است که حرمتش معلوم و قطعی نیست، در نتیجه ترک آن، حرام، و فعل آن واجب نیست.

حدیث سعه

«قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: النَّاسُ فِي سَعَةٍ مَا لَا يَعْلَمُونَ»

این روایت به دو صورت خوانده می شود:

۱. اضافه «سعه» به «ما لا يعلمون»؛ در این صورت، «ما» موصوله است، یعنی مردم نسبت به آنچه نمی دانند، در راحتی هستند.

ص: ۱۲۸

۱- هذه العبارة ليس بحديث، بل ماخوذ من مضامين عدة من الاحاديث.

۲. عدم اضافه؛ در این صورت، «ما» مصدریه ظرفیه است، یعنی مردم در سعه و راحتی هستند تا وقتی که نمی دانند.

در دو صورت، این روایت شامل تمام شبهات موضوعیه و حکمیه می شود. یعنی مردم در مشکوک الحرمه و الوجوب، در راحتی هستند.

مصنف: اگر احتیاط در این موارد واجب باشد، دیگر مردم در راحتی نمی باشند؛ زیرا اخبار احتیاط، دلالت بر ضیق دارند.

اشکال: دلیل دال بر وجوب احتیاط، حاکم یا وارد بر این روایت است؛ زیرا موضوع روایت، عدم علم است و به واسطه دلیل وجوب احتیاط، منتفی می شود.

پاسخ مصنف: علم و جهل، دو گونه است: یکی علم و جهل به واقع، و دیگری علم و جهل به وجوب احتیاط. جهل در حدیث از قسم اول است، اما ادله وجوب احتیاط، مکلف را عالم به وجوب احتیاط می کند نه عالم به واقع و کم واقعی، یعنی علم به وجوب احتیاط، دلیل بر علم به حکم واقعی نیست، لذا علم به وجوب احتیاط، موضوع حدیث را از بین نمی برد، بلکه تعارض آنها باقی می ماند.

البته اگر احتیاط، واجب نفسی باشد، اشکال، درست است و می توان گفت که ادله وجوب احتیاط بر حدیث، ورود دارد؛ زیرا در این صورت جاهل، کاری به واقع ندارد و فقط واجب است که احتیاط کند.

مصنف: مطابق مبنای حق، وجوب احتیاط، طریقی است، یعنی احتیاط به خاطر این واجب شده که مردم در مخالفت واجب یا حرام واقعی، واقع نشوند.

حدیث اطلاق

«کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی»

دلالت این حدیث بر برائت، به شرط آن است که «ورود» به معنای وصول باشد؛ زیرا ورود، بر صدور نهی از شارع نیز صدق می کند.

ص: ۱۲۹

اشکال: اگر ورود بر صدور صادق نباشد هم می توان به ضمیمه استصحاب، استدلال را تمام کرد.

پاسخ مصنف: با اجرای استصحاب در موضوع، دیگر نیازی به حدیث نداریم.

اشکال: اصولی به دنبال آن است که مشکوک الحرمه را به حلیت برساند و با اجرای استصحاب، به این هدف می رسد، بدون تفاوت در اینکه به عنوان مشکوک الحرمه به این هدف برسد، یا اینکه واقعا نهی در آن وارد نشده.

پاسخ مصنف: این دو عنوان، تفاوت دارند؛ اگر از طریق مشکوک الحرمه باشد، شامل تمام شبهات می شود، اما اگر از طریق استصحاب باشد، فقط در شبهاتی جاری می شود که ورود نهی در آن مورد شک باشد، ولی در موردی که یک بار نهی وارد شده و یک بار جواز، و معلوم نیست کدام مقدم است، نمی توان به استصحاب تمسک کرد.

اشکال: در برخی موارد نمی توان با استفاده از استصحاب حکم به حلیت کرد، اما با استفاده از اجماع مرکب و عدم فصل بین شبهات، استدلال تمام می شود.

پاسخ مصنف: عدم فصل مربوط به جایی است که حکم مسلم در یک محور، از دلیل اجتهادی استفاده شده باشد و این حکم، به واسطه ملازمه و عدم فصل (اجماع مرکب) به محور دیگر سرایت کند؛ اما اگر حکم در محور اول، از اصل استفاده شده باشد، نمی توان با استناد به عدم فصل، آن را به محور دیگر سرایت داد.

استدلال به اجماع

ادعا شده که بر قول به براءت، اجماع داریم. یعنی در شبهات بدویه، همه قائل به براءت هستند.

پاسخ مصنف: این اجماع، موهون است، هر چند قائل به حجیت اجماع منقول شویم؛ زیرا تحصیل اجماع در چنین مسأله ای بسیار بعید است.

استدلال به عقل

ص: ۱۳۰

از نظر عقل، مولا نمی تواند مکلف را بر مخالفت تکلیفی که حجتی بر آن قائم نشده، عقاب و مؤاخذه کند، زیرا مؤاخذه و عقاب در این صورت، عقاب بدون بیان است، و قبح آن، به شهادت وجدان، از واضحات است. به قاعده «قبح عقاب بلا بیان»، «برائت عقلیه» نیز گفته می شود.

اشکال: در مقابل قاعده «قبح عقاب بلا بیان»، قاعده «وجوب دفع ضرر محتمل» قرار دارد که بر احتیاط دلالت می کند.

پاسخ مصنف: مراد از ضرر، یا ضرر اخروی است و یا ضرر دنیوی؛ در هر صورت استدلال به قاعده وجوب دفع ضرر محتمل، در اینجا ناتمام است؛ زیرا

اگر مقصود از ضرر، ضرر اخروی باشد، هم منع صغروی دارد و هم منع کبروی.

منع صغروی: موضوع و صغرای قاعده وجوب دفع ضرر محتمل، احتمال ضرر است، یعنی باید احتمال ضرر داده شود تا دفع آن واجب گردد، در حالی که در شبهات بدویه، بیان و حجتی بر تکلیف وجود ندارد تا احتمال عقوبت و ضرر داده و دفع ضرر محتمل، واجب باشد.

منع کبروی: اگر با فقدان دلیل، باز هم احتمال عقوبت و ضرر داده شود، دیگر نیازی به قاعده «وجوب دفع ضرر» نیست؛ زیرا به مجرد احتمال عقوبت، مخالفت تکلیف جایز نخواهد بود.

و اگر مقصود از ضرر، ضرر دنیوی باشد، هم منع صغروی دارد و هم منع کبروی.

منع کبروی: در شبهات بدویه، دفع ضرر واجب نیست؛ زیرا دفع ضرر دنیوی معلوم هم واجب نیست، چه رسد به دفع ضرر دنیوی محتمل، و عقلاء در بسیاری از افعال خود، به خاطر هدفی که دارند، متحمل ضرر می شوند و دفع آن را واجب نمی دانند.

منع صغروی: احتمال حرمت و احتمال وجوب، با احتمال ضرر، ملازمه ندارد، اگرچه محتمل الحرمة با احتمال مفسده، و محتمل الوجوب با احتمال مصلحت ملازمه دارد، در نتیجه، مصالح و مفاسد، همیشه به مضار و منافع بر نمی گردند.

اشکال: استدلال به قاعده عقلی وجوب دفع ضرر محتمل، ناتمام است، اما استدلال منحصر در این قاعده نیست، بلکه قاعده اقدام (۱) هم قابل اجرا است.

ص: ۱۳۱

---

۱- همان طور که اقدام در مقطوع المفسده قبیح است، اقدام در محتمل المفسده نیز قبیح می باشد.

پاسخ مصنف: اولاً، قاعده اقدام، سند ندارد و ممنوع است، ثانياً عقل چنین حکم مستقلاً ندارد.

چگونه اقدام بر محتمل المفسده قبیح باشد، در حالی که شارع، اذن ورود و اقتحام بر محتمل المفسده را داده، چنانچه در روایات همین مساله ذکر شد.

ادله اخباری ها بر وجوب احتیاط

استدلال به آیات

آیات در این زمینه چند دسته اند:

۱. آیاتی که از قول به غیر علم، نهی می کنند.

۲. آیاتی که از القای در تهلکه، نهی می کنند.

۳. آیاتی که امر به تقوا می کنند.

پاسخ مصنف به هر سه دسته از آیات:

۱. کبرای کلی (قول به غیر علم، حرام و مورد نهی الهی است) صحیح است، اما مراد اخباری ها، قول و فتوای به غیر علم است، و مراد اصولیون، قول و فتوای مستند به علم و حجت، یعنی دلیل نقلی و عقلی است.

۲. با وجود ادله، اقتحام و ورود در شبهه، اقدام بر تهلکه و مخالفت با تقوا نیست؛ زیرا تهلکه و عقوبت اخروی، وقتی است که برهان و حجت بر براءت و جواز نداشته باشیم و با وجود حجت، دیگر شبهه ای نیست که اقدام به آن، اقدام به تهلکه باشد.

استدلال به اخبار

۱. اخبار دال بر وجوب توقف که خود دو قسمند:

الف. اخباری که بالمطابقه بر وجوب توقف در مورد شبهه، دلالت دارند.

ب. اخباری که به ملازمه و التزام عرفیه، بر وجوب توقف در مورد شبهه، دلالت دارند.

۲. اخبار دال بر وجوب احتیاط.

در رد استدلال به دسته اول می توان گفت: در شبهات بدویه، با وجود دلالت روایات بر اباحه، و حکم عقل به براءت، دیگر اقتحام در تهلکه صدق نمی کند و موضوع منتفی است.

در رد استدلال به دسته دوم نیز سه جواب مطرح است؛

اول. پاسخ شیخ انصاری: ادله وجوب احتیاط، نمی توانند بیان برای ادله براءت باشند و موضوع آنها را از بین ببرند، زیرا وجوب احتیاط، یا وجوب نفسی است و یا وجوب مقدمی و غیره، و در هر دو احتمال، اگر عقوبتی باشد، بر مخالفت خود احتیاط است نه بر مخالفت واقع، در نتیجه، ایجاب احتیاط، دلیل و بیان بر واقع نیست و نمی تواند موضوع ادله براءت را از بین ببرد.

پاسخ مصنف به شیخ: وجوب احتیاط نه مقدمی است و نه نفسی، بلکه وجوبش طریقی است، یعنی شارع برای حفظ واقع، احتیاط را واجب کرده، پس اگر ایجاب احتیاط، طریق برای واقع شد، معلوم می شود که واقع، بیان دارد و موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان، به واسطه ادله وجوب احتیاط، از بین می رود.

دوم. پاسخ اول مصنف به دسته دوم از روایات: اگر ادله احتیاط، بر حکم عقلی، وارد باشند، با ادله براءت که اخص و اظهرند، تعارض خواهند داشت و ادله براءت یا به جهت اظهریت مقدم می شوند و یا به خاطر نص بودن.

سوم. پاسخ دوم مصنف به هر دو دسته از روایات: اوامر توقف و احتیاط، مولوی نیستند، بلکه ارشاد به حکم عقل می باشند که عبارتست از حسن احتیاط؛ و حسن احتیاط دو صورت دارد:

الف. در حد لزوم است، و عقل، حکم به وجوب احتیاط می کند. این قسم از احتیاط در دو گروه از شبهات وجود دارد:

یکی شبهات بدویه قبل از فحص و یاس،

دیگری شبهات مقرون به علم اجمالی.

ب. در حد استحباب است، و عقل، حکم به استحباب احتیاط می کند. این قسم از احتیاط، منحصر به شبهات بدویه بعد از فحص و یاس می باشد.

مؤید ارشادی بودن اوامر احتیاط و توقف، این است که اگر ارشادی نبودند، لازم می‌آمد که در تمام شبهات، تعبدا احتیاط واجب باشد، در حالی که اصولیون و اخباری‌ها اجماع دارند که در برخی موارد، مانند شبهات موضوعیه، احتیاط لازم نیست.

مؤید دیگر اینکه تمام بحث در تعلیل است، یعنی «فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة». در تعلیل، دو عنوان مد نظر می‌باشد: یکی «وقوف» که به منزله معلول است و جای محمول قرار می‌گیرد، و دیگری «هلكه» که به منزله علت است و جای موضوع قرار می‌گیرد. وقتی علت وجوب توقف و احتیاط، اقتحام در هلكه و عقوبت اخروی باشد، باید قبل از امر به توقف و احتیاط، تحقق آن هلكه و عقوبت اخروی، مسلم و مفروض باشد. در نتیجه این تعلیل، ظهور دارد که وجود هلكه قبل از ایجاب توقف و احتیاط، مسلم و قطعی است.

اشکال: عقوبت از اخبار احتیاط، ناشی نشده، بلکه می‌توان عقوبت را از راهی غیر از اخبار داله بر احتیاط، فرض کرد، و قبل از آنکه اخبار احتیاطی مطرح باشد، ما از طریق عقوبت که معلول است، پی می‌بریم که شارع، احتیاط را مطلقا لازم می‌داند، بنابراین ایجاب احتیاط که کشف شده از طرف معلول است، مصحح هلكه و عقوبت اخروی می‌شود؛ در نتیجه، ایجاب احتیاط، علت، و عقوبت، معلول آن است.

پاسخ مصنف: مطابق استدلال، خود شارع، احتیاط را واجب کرده بدون این که ما مطلع باشیم، در حالی که ایجاب احتیاط، مصحح عقوبت نیست و عقوبت را از اینکه بدون بیان و

برهان است، خارج نمی‌کند، بلکه مصحح عقوبت، امر به احتیاط و ادله احتیاط است، بنابراین تعلیل، منحصر به دو محور می‌باشد، یکی شبهات بدویه قبل از فحص و یاس، و دیگری شبهات مقرون به علم اجمالی، و در غیر این دو مورد، یعنی شبهات بدویه بعد از فحص و یاس، برائت جاری می‌شود.

استدلال به عقل



تقریر اول دلیل عقلی: در میان مشتبهات، علم اجمالی به وجود واجبات و محرّمات زیادی داریم، و علم اجمالی نیز مانند علم تفصیلی، منجز تکلیف است، البته در تکلیفی که اجمالاً معلوم است، فقط باید از عهده آن خارج شویم، و خروج از عهده آن فقط به احتیاط است.

پاسخ مصنف: علم اجمالی مانند علم تفصیلی، منجز تکلیف است، اما مشروط به اینکه علم اجمالی، به علم تفصیلی و شک بدوی منحل نشود، و گرنه در صورت انحلال، دیگر علم اجمالی اثری ندارد.

اشکال: انحلال علم اجمالی، وقتی ممکن است که علم تفصیلی به تکالیفی که به واسطه امارات معتبره و اصول مثبت حاصل شده، مسبوق به علم اجمالی به وجود تکالیفی در میان مشتبهات نباشد؛ اما اگر علم اجمالی، مقدم، و تکالیف تفصیلی، لاحق باشند، انحلال لازم نمی آید و علم تفصیلی بعدی، نمی تواند علم اجمالی قبلی را منحل کند.

پاسخ مصنف: معلوم بالاجمال و معلوم بالتفصیل، دو نوع نسبت دارند:

الف. تباین، که در این صورت، معلوم بالتفصیل، امر حادث و مباین با معلوم بالاجمال است، و اگر علم اجمالی سابق باشد، علم تفصیلی لاحق نمی تواند آن را منحل کند.

ب. کلی و فرد، که معلوم بالاجمال، کلی، و معلوم بالتفصیل، فرد است و اگر معلوم بالاجمال، سابق باشد، علم تفصیلی لاحق، آن را منحل می کند.

در مورد بحث هم قبل از رجوع به منابع، نسبت به تکالیف، علم اجمالی داریم و بعد با رجوع به منابع، علم تفصیلی به مقداری از تکالیف پیدا می کنیم و احتمال می دهیم این مقدار از تکالیف که علم تفصیلی به آنها پیدا شده، از افراد همان معلوم بالاجمال باشد، یعنی علم اجمالی سابق، به واسطه علم تفصیلی لاحق، منحل می شود، به این معنا که نسبت به مقداری از احکام، علم تفصیلی پیدا می شود و نسبت به مازاد آن شک بدوی خواهد بود و اصل براءت جاری است.

اشکال: در باب حجیت طرق و امارات، دو مسلک وجود دارد:

۱. موضوعیت و سببیت: یعنی مؤدای امارات، مجعول به عنوان احکام شرعیه واقعیه فعلیه است.

۲. طریقت و کاشفیت: یعنی اماره فقط طریق است و مانند آئینه، فقط در صدد نشان دادن چهره واقع است، لذا گاهی اصابه به واقع دارد و منجز است، و گاهی به خطا می رود و معذر است.

مطابق این مسلک، انحلال ثابت نیست؛ زیرا انحلال وقتی است که به واسطه امارات، احکام معلوم بالاجمال را به دست آوریم، در حالی که اگر امارات، طریق و کاشف باشند، نمی توان احراز کرد که چه مقدار از امارات به واقع اصابه کرده.

پاسخ مصنف: انحلال علم اجمالی دو صورت دارد:

۱. انحلال حقیقی، یعنی علم اجمالی، حقیقتاً منحل می شود و از بین می رود.

۲. انحلال حکمی، یعنی علم اجمالی، حقیقتاً منحل نمی شود، بلکه در حکم انحلال است.

در مورد بحث، بنا بر هر دو مسلک، انحلال وجود دارد، با این تفاوت که انحلال در یکی، حقیقی و در دیگری، حکمی است. بنا بر مسلک موضوعیت، علم اجمالی، واقعا منحل می شود، اما بنا بر مسلک طریقت، انحلال واقعی نیست، اما چون امارات جانشین علم و به منزله آن هستند، سبب انحلال حکمی می شوند.

مصنف: اگر انحلال حکمی را در امارات، بنا بر طریقت، نپذیریم، در امارات، بنا بر مسلک موضوعیت نیز پذیرفته نیست.

اختلاف نظر، به دلیل احراز نشدن این مطلب است که معلوم بالاجمال، همین احکامی هستند که از طریق امارات به دست آمده، بلکه احتمال دارد آن معلوم بالاجمال، بر این احکام، منطبق باشد، اما اگر احراز شود تکالیفی که با امارات به دست آمده، عین همان تکالیف معلوم بالاجمال است، همه قائل به انحلال حقیقی خواهند بود.

تقریر دوم دلیل عقلی: اخباری ها با دو مقدمه، احتیاط را اثبات می کنند:

۱. اصل اولی در اشبا، حظر و منع، و یا حداقل، توقف است.

۲. دلیل شرعی نداریم که مشکوک الحرمه، مباح باشد.

آنچه بر اباحه دلالت می کند، با آنچه بر وجوب احتیاط یا توقف دلالت دارد، تعارض و تساقط می کنند، در نتیجه اصل اولی در اشیا، بدون معارض می ماند.

پاسخ مصنف:

۱. منع مقدمه اول: نمی توان به یک مساله اختلافی استناد و استدلال نمود؛ زیرا اگر استدلال به این مساله جایز باشد، اصولیون نیز می توانند بگویند اصل اولی در اشیا، جواز و اباحه است و این اصل بدون معارض، و حاکم می شود.

۲. منع مقدمه دوم: دلیل شرعی بر اباحه و جواز داریم، و ادله احتیاط و توقف، صلاحیت معارضه با ادله احتیاط را ندارند، لذا اصلا بین ادله احتیاط و براءت تعارضی نیست.

۳. بین این مساله و مساله کلامی، تفاوت است؛ زیرا یکی مربوط به عید و دیگری مربوط به فعل رب است، بنابراین امکان دارد کسی در مساله کلامی، قائل به توقف شود، اما در این مساله، با استناد به قاعده «قیح عقاب بلا بیان» قائل به اباحه و جواز شود.

پاسخ مصنف: این استدلال هم منع صغروی دارد و هم منع کبروی؛

منع صغروی: اگر کبرا (وجوب دفع ضرر محتمل) پذیرفته شود، صغرا ندارد و مفسده محتمله در مشتبه، غالبا غیر از ضرر است؛ زیرا مصالح و مفاسدی که مناط احکام هستند، همیشه با نفع و ضرر یکی نیستند، بلکه گاهی فعلی مصلحت دارد، اما ضرر هم دارد و بالعکس.

منع کبروی: دفع ضرر دنیوی، نه تنها واجب نیست، بلکه تحمل برخی از ضررها به خاطر برخی دواعی، هم شرعا جایز است و هم عقلا، و حتی گاهی تحمل ضرر قطعی واجب می شود.

تنبیهات براءت

تنبیه اول

شرط جریان براءت عقلیه و شرعیه: در مساله، اصل موضوعی حاکم یا وارد، نباشد، یعنی اصل حاکمی نباشد که موضوع اصل محکوم را از بین ببرد؛ زیرا اگر اصل موضوعی در بین باشد، نوبت به اصل براءت نمی رسد، چرا که موضوع اصل براءت، شک است و با جریان استصحاب، شکی باقی نمی ماند.

ص: ۱۳۷

در مقابل اصل موضوعی، اصل و استصحاب حکمی است، یعنی مستصحب، حکمی از احکام شرعی است، به همین خاطر گفته می‌شود «استصحاب، عرش اصول است» یعنی اگر مقابل سایر اصول عملیه قرار گیرد، بر آنها مقدم می‌شود، و «فرش امارات» است چون توان مقابله با امارات را ندارد.

در نتیجه، برائت در جایی جاری می‌شود که اصل موضوعی نباشد، هرچند اصل موضوعی موافق با اصل برائت باشد؛ زیرا با وجود چنین اصلی، مجالی برای جریان برائت باقی نمی‌ماند.

مثال: مساله «اصل عدم تذکیه» پنج صورت دارد که سه صورت آن مربوط به شبهه حکمی و دو صورت آن مربوط به شبهه موضوعیه است؛ در یک صورت از شبهه حکمی، اصل عدم تذکیه جاری شده و حکم به حرمت می‌شود، و در دو صورت، «اصل حل» جاری شده و حکم به حلیت می‌شود؛ همچنین در یک صورت از شبهه موضوعیه اصل عدم تذکیه، و در صورت دیگر، اصل حل جاری می‌شود.

صورت اول: شک در حلیت و عدم حلیت این حیوان، ناشی از این است که آیا آن حیوان، تذکیه پذیر هست یا نه! این شک به شبهه حکمی برمی‌گردد، و از فقدان نص ناشی شده؛ در این صورت باید بنا بر اصل برائت، حلیت جاری شود، ولی اصل موضوعی عدم تذکیه وجود دارد که حاکم است موضوع آن را می‌برد، و نوبت به شک نمی‌رسد، بنابراین أصاله الإباحه و أصاله الحل جاری نمی‌شود، بلکه اصل عدم تذکیه جاری می‌شود.

اشکال شیخ انصاری: اگر موضوع حرمت، میته است، اصل عدم تذکیه فقط بر وجه اصل مثبت، میته بودن را اثبات می‌کند؛ زیرا عنوان «مذکی» و «میته» متضاد هستند و اثبات هر کدام به واسطه نفی دیگری، اصل مثبت است.

پاسخ شیخ: «میته» را می‌توان به گونه‌ای معنا نمود که شامل غیر مذکی نیز بشود، یعنی آنچه که به غیر وجه تذکیه شرعی، روحش از بدن، خارج شده باشد، اعم از اینکه خود به خود بمیرد، یا اینکه کشته شود، اما نه بر وجه تذکیه شرعی. در این صورت، میته شامل غیر مذکی نیز می‌شود و دچار اصل مثبت نخواهیم شد.

اشکال مصنف: می توان با اصل عدم تذکيه، عدم مذکی را ثابت نمود، و «عدم مذکی» عنوان مستقلى است و نیازی ندارد که تحت عنوان میته قرار گیرد، و غیر مذکی، مانند میته، حرام است.

مصنف: اگر تذکيه با خصوصیت قابلیت تذکيه همراه باشد، یا فقط حلیت را بیان می کند و یا علاوه بر حلیت، طهارت را نیز بیان می کند، اما در صورت شك در این خصوصیت، طبق اصل، تذکيه محقق نمی شود، بنابراین نه حلیت دارد و نه طهارت.

صورت دوم: حیوانی که قابل تذکيه بودن آن مورد یقین است و فقط در حلیت آن شك می شود. در این صورت، أصاله الإباحه جاری می شود و حکم به حلیت آن می گردد. این شبهه نیز شبهه حکمیه است؛ زیرا شك در حلیت و حرمت حیوان مذکور، به خاطر فقدان دلیل است و اصل حلیت و اباحه جاری شده، و هیچ اصل موضوعی، مزاحم آن نیست.

صورت سوم: با وجود اصل موضوعی، نوبت به اصل حکمی نمی رسد، اما اگر در مقابل آن اصل موضوعی، اصل موضوعی دیگری باشد که موافق با اصل حکمی است، اصل عدم

تذکيه جاری می شود، یعنی در مورد حیوانی که یقیناً تذکيه پذیر است، ولی جلال شده، شك می شود که آیا این جلال، قابلیت تذکيه را از آن حیوان زایل کرده یا نه. منشا این شك، فقدان دلیل، و این شبهه، شبهه حکمیه است، و در چنین موردی قابلیت سابق، استصحاب، و حکم به قبول تذکيه حیوان جلال می شود.

صور شبهه موضوعیه

صورت اول: حیوانی که قابل تذکيه آن مورد یقین است و فقط شك در شرعی بودن تذکيه شده؛ این شبهه، شبهه موضوعیه است؛ زیرا منشأ شك، علل و عوامل خارجی است نه فقدان دلیل. در این صورت، اصل عدم تذکيه جاری می شود و نوبت به اصل حکمی نمی رسد.

صورت دوم: حیوانی که قابلیت تذکيه دارد، ولی جلال شده، و شك می شود که هنوز جلال است تا مانع تذکيه باشد یا نه، در این صورت استصحاب بقای قبول تذکيه جاری می شود.

ص: ۱۳۹

اولا بدون شك، احتیاط، هم شرعا و هم عقلا، حسن دارد و فاعل آن مستحق مدح می باشد، و ثانيا کسی که احتیاط کرده، علاوه بر استحقاق مدح، مستحق ثواب نیز هست.

اشكال: در عبادات، قصد قربت، لازم است و این قصد، وقتی است که امر مولا به تفصیل یا اجمال معلوم باشد، در حالی که در دوران امر بین وجوب و غیر استحباب، شبهه، بدویه است و قصد امر، امکان ندارد.

پاسخ اول (شیخ انصاری): در شبهاتی که دوران بین وجوب و غیر استحباب است، امر به احتیاط، از راه برهان «لم» (۱) کشف می شود؛ زیرا احتیاط، حسن عقلی دارد و این حسن، علت امر است، و چیزی که عقلا حسن باشد، امر به آن تعلق می گیرد، و امر، معلول حسن عقلی است. یعنی از حسن احتیاط، می توان امر به احتیاط را کشف کرد.

اشكال مصنف به پاسخ شیخ:

۱. بین حسن عقلی، و تعلق امر به آن، ملازمه نیست.

۲. اگر بین حسن عقلی و تعلق امر، ملازمه باشد، امر، ارشادی خواهد بود نه مولوی.

۳. اگر امر مولوی باشد، مولوی تبعیدی نیست، بلکه مولوی توصلی است.

۴. اگر امر مولوی تبعیدی باشد، مستلزم دور می شود؛ زیرا احتیاط، موضوع حکم شرعی قرار می گیرد و ثبوت امر و حکم نسبت به احتیاط، متوقف بر ثبوت خود احتیاط است؛ از طرف

دیگر در شبهه بدویه، احتیاط راه ندارد، زیرا احتیاط نیاز به امر دارد؛ در نتیجه، امر متوقف بر ثبوت احتیاط است و ثبوت احتیاط، متوقف بر وجود امر است.

پاسخ دوم (شیخ انصاری): در شبهاتی که دوران بین وجوب و غیر استحباب است، امر به احتیاط، از راه برهان «إن» (۲) کشف می شود؛ یعنی از ترتب ثواب بر احتیاط، امر، کشف می شود، به عبارت دیگر از ثواب داشتن احتیاط، کشف می شود که احتیاط، امر دارد.

ص: ۱۴۰

---

۱- . برهان «لم»، از راه علت به معلول رسیدن است.

۲- . برهان «إن»، از راه معلول به علت رسیدن است.

اشکال مصنف به پاسخ شیخ: بر این پاسخ هم اشکال دور وارد است؛ زیرا از یک طرف، امر به احتیاط متوقف بر ثبوت احتیاط است و از طرف دیگر ثبوت احتیاط در شبهات حکمیه بدویه، متوقف بر امر به احتیاط است.

اشکال مصنف به هر دو پاسخ شیخ: چه از راه برهان «لم» وارد شویم، و چه از راه برهان «ان»، امر موجود، ارشادی است، نه مولوی.

پاسخ سوم (شیخ انصاری): احتیاط در عبادات، ممکن است؛ زیرا احتیاط در عبادات، این نیست که عمل همراه با قصد امتثال امر، اتیان شود، بلکه احتیاط این است که نفس عمل با تمام اجزا و شرایط آن اتیان شود.

اشکال مصنف به پاسخ شیخ:

۱. اولاً دلیلی بر حسن احتیاط، به این معنا نداریم، و ثانیاً اگر هم دلیلی باشد، امر مولوی نفسی عبادی است، نه ارشادی غیری توصلی، بنابراین احتیاط حقیقی نیست.

۲. خود این بیان، التزام به اشکال است؛ زیرا مستشکل می گوید احتیاط در عبادت راه ندارد و نمی توان قصد قربت کرد، و شیخ نیز می گوید احتیاط یعنی عمل را بدون قصد قربت بیاوریم.

پاسخ چهارم (مصنف): اشکال در صورتی مطرح است که قصد قربت، به نحو شرط یا شطر عبادت باشد؛ زیرا در این صورت امر معلوم نداریم تا قصد امتثال آن شود، اما اخذ شرعی قصد قربت در متعلق امر، هم شرطاً و هم شطراً محال است؛ زیرا تقدم شیء بر نفس، به دو مرتبه لازم می آید، بنابراین، قصد امر و قصد قربت، قید عقلی است، نه شرعی.

مصنف: در عبادات، نیازی به تعلق امر نداریم، بلکه اگر متعلق امر، به داعی احتمال امر هم اتیان شود، کفایت می کند و احتیاط جریان می یابد.

پاسخ پنجم (شیخ انصاری): امر را می توان از اخبار «من بلغ» استفاده کرد، لذا عمل به داعی امر، اتیان شده و عبادی می شود و در نتیجه احتیاط در عبادات، راه دارد و اشکالی پیش نمی آید.

اخبار «من بلغ»: اخبار «من بلغ» بر استحباب نفس عمل و ثواب داشتن آن دلالت می کند، و ثواب جایی ثابت است که امری باشد. پس امر، کشف می شود، و عملی که محتمل الوجوب

است، به داعی امری که از اخبار من بلغ، کشف شده، اتیان می شود، و چون امر دارد، می توان آن را به قصد قربت انجام داد.

اشکال مصنف به پاسخ شیخ: اگر اخبار «من بلغ» بر استحباب عمل دلالت کند، باز هم در جریان احتیاط مفید نخواهد بود؛ زیرا اگر دلیلی بر استحباب عملی دلالت کند، آن عمل، مانند سایر مستحبات، مطلوب مولوی نفسی خواهد بود و ارتباطی به احتیاط ندارد.

اشکال: اخبار «من بلغ» بر این مطلب دلالت دارند که اگر عملی به امید مطلوبیت و ثواب اتیان شود، ثواب دارد، پس ثواب برای خود عمل نیست، بلکه ثواب برای احتیاط و انقیاد است؛ در نتیجه، نفس عمل، امر ندارد.

پاسخ مصنف:

۱. اولاً امر به خود احتیاط، ارشادی است نه مولوی، و ثانیاً، اگر مولوی باشد، طریقی مقدمی است، نه نفسی، و ثالثاً، اگر مولوی نفسی باشد، توصلی است نه تعبدی.

۲. اگر امر به احتیاط، عبادی باشد، باز هم مصحح احتیاط در عبادات نیست؛ زیرا اولاً، مستلزم دور است، و ثانیاً، اگر امر به احتیاط، مولوی باشد، احتیاط نیز مانند سایر مستحبات خواهد بود، نه احتیاط به معنای اتیان عمل به احتمال این که امر دارد.

دلالت اخبار «من بلغ»

در مفاد این اخبار، سه احتمال وجود دارد که احتمال اول، اصولی، و احتمال دوم و سوم، فقهی است.

احتمال اول: تسامح در ادله سنن؛ اخبار «من بلغ» اخبار ضعیفی را که بر مستحبات دلالت می کنند، تقویت کرده و ضعف آنها را جبران می کند.

احتمال دوم (مصنف): اخبار «من بلغ»، نفس عمل را مستحب می کنند، لذا خود عمل، امر خواهد داشت.

ص: ۱۴۲



احتمال سوم (شیخ انصاری): مطابق اخبار «من بلغ»، ثواب برای احتیاط و انقیاد است، نه خود عمل؛ زیرا «بلوغ» نمی تواند واقع عمل را منقلب کند.

اشکال مصنف: رجاء مطلوبیت، فقط داعی و علت است و شخص را به سوی انجام عمل، تحریک می کند، بنابراین احتیاط و انقیاد، ثواب ندارند، بلکه ثواب مترتب بر خود عمل است

ولی ثواب را به عامل می دهند. اگر هم شخص، عمل را به رجای مطلوبیت و با عنوان احتیاط، بیاورد، باز هم ثواب مترتب بر خود عمل می شود نه بر احتیاط.

تنبيه سوم

اشکال و جواب شیخ انصاری در رسائل:

اشکال: در شبهات بدویه، اعم از موضوعیه یا حکمی، و تحریمی یا وجوبیه، براءت جاری می شود، در حالی که جریان براءت، مربوط به جایی است که شک در اشتغال ذمه و اصل تکلیف باشد، اما اگر شک در امثال باشد جای براءت نیست، لذا در شبهات موضوعیه تحریمی، براءت جاری نمی شود.

پاسخ شیخ: احکام، به نحو قضایای حقیقیه جعل شده اند، یعنی حکم، به اعتبار افراد به موضوع تعلق می گیرد، لذا قضایای حقیقیه، به ظاهر، یک قضیه، اما به واقع، به تعداد مصادیق موضوع هستند؛ بنابراین، نهی در این قضایا، «انحلالی» است و به تعداد مصادیق موضوع انحلال می یابد.

پاسخ مصنف: این جواب فقط در مورد نهی انحلالی مفید است، در حالی که نهی دو قسم است: انحلالی و مجموعی. در نهی مجموعی، نهی، واحد است و تمام ترک ها، یک ترک محسوب می شود و یک امثال و یک عصیان دارد. بنابراین در مساله باید بین نهی مجموعی و انحلالی تفصیل داد که در نهی انحلالی، براءت جاری می شود ولی در نهی مجموعی جای احتیاط و اشتغال است.

مصنف: اگر نهی مجموعی، مسبوق به ترک باشد، نسبت به بقای ترک، استصحاب جاری می شود، و اگر ترک احراز شد، اشتغال جاری نمی شود.

ص: ۱۴۳

مصنف: این اشکال در شبهه موضوعیه تحریمیه، راه ندارد؛ زیرا مجرد علم به تحریم یک شیء، موجب نمی‌شود که از افراد مشتبه آن شیء اجتناب شود، مگر در موارد نهی واحد مجموعی که مسبوق به ترک نباشد.

همانگونه که در واجبات، اشتغال یقینی مستدعی فراغ یقینی است، در محرمات نیز اشتغال یقینی مستدعی فراغ یقینی است، البته احراز ترک، منحصر به احراز وجدانی نیست، بلکه احراز ترک حرام یا وجدانی است و یا تعبدی و به واسطه اصل.

تنبيه چهارم

خصوصیات حسن احتیاط

خصوصیت اول: احتیاط، در این موارد نیز حسن دارد؛

الف. شبهات حکمیه ای که دلیلی بر عدم وجوب یا عدم حرمت آن وجود دارد.

ب. شبهات موضوعیه ای که اماره معتبری قائم شده که مشتبه، مصداق واجب یا حرام نیست.

خصوصیت دوم: احتیاط، تا جایی حسن دارد که منجر به اختلال نظام نشود و زندگی را تحت تاثیر قرار ندهد.

خصوصیت سوم: اگر احتیاط تام، موجب اختلال نظام شود، باید در احتیاط، تبعیض نمود، یعنی در برخی از محورها، احتیاط کرد، و قبل از احتیاط، برخی از احتیاطات را، از جهت احتمال یا محتمل، ترجیح داد.

ص: ۱۴۴

اگر امر دائر شد بین وجوب یک شیء و حرمت همان شیء، چهار قول مطرح است:

قول اول: جریان براءت عقلی و نقلی جاری می شود؛ زیرا هم عموم نقل «رفع ما لا یعلمون»، و هم حکم عقل «قبیح مؤاخذه و عقاب بدون بیان» وجود دارد.

قول دوم: اخذ یکی از دو طرف تعیین یا تخییرا.

قول سوم: تخییر عقلی در مقام عمل، و توقف در مقام حکم.

قول چهارم (مصنف): تخییر عقلی در مقام عمل، و حکم به اباحه شرعا؛ در این قول، دو ادعا مطرح است، یکی تخییر عقلی بین فعل و ترک، در مقام عمل، و دیگری حکم شرعی به اباحه.

دلیل تخییر عقلی بین فعل و ترک، این است که بین فعل و ترک، ترجیحی وجود ندارد و تعیین هر کدام، ترجیح بلا مرجح و محال است.

دلیل جواز و اباحه شرعی، این است که عموم دلیل نقلی، مثل «کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام» شامل مورد بحث شده، و حکم به حرمت و اباحه آن می شود.

اشکال مقدر: حکم به اباحه در هر دو طرف، مستلزم مخالفت قطعی التزامیه و اعتقادی خواهد شد؛ زیرا شیء، یا حرام است و یا واجب، در حالی که حکم به حرمت، یعنی نه حرام است و نه واجب، و این مخالفت قطعی التزامیه و اعتقادی است.

پاسخ مصنف: اولاً، مخالفت التزامیه، اشکالی ندارد و موافقت التزامیه، لزومی ندارد، و آنچه شرعا لازم است، فقط اتیان عمل است.

ثانیا، در مورد بحث، موافقت التزامیه امکان دارد؛ زیرا نمی دانیم وجوب است یا حرمت، اما می توان به آنچه که واقعا حکم الهی است، ملتزم شد، چه حرمت باشد و چه وجوب. و البته التزام تفصیلی به حرمت یا وجوب، قطعا لازم نیست.

اشکال: در دوران امر بین محذورین، هم عقلا تخییر است، و هم شرعا؛ زیرا مبحث دوران امر بین محذورین، به مبحث تعارض خبرین، قیاس می شود، و همانطور که در تعارض، حکم به تخییر می شود، در دوران امر بین محذورین نیز حکم به تخییر می شود.

پاسخ مصنف: حجیت خبر واحد بر اساس سه احتمال است، که منشأ آن وجود مسلک های مختلف در باب حجیت خبر واحد است؛

۱. مسلک سببیت، یعنی قیام اماره بر وجوب چیزی، سبب و علت حدوث مصلحت جدیدی در آن می شود، و قیام اماره بر حرمت چیزی، سبب حدوث مفسده در آن می گردد.

بنا بر این مسلک، علت تخییر در دو خبر متعارض، مشخص است؛ زیرا هر دو حکم، ملاک دارند و مساله داخل در باب تراحم می شود.

۲. مسلک طریقت، یعنی قیام اماره بر وجوب یا حرمت چیزی، موجب ایجاد مصلحت و یا مفسده در آن نمی شود، بلکه اماره در صدد نشان دادن واقع است، و وقتی دو اماره بر دو حکم متعارض قائم می شوند، در نشان دادن واقع، با یکدیگر تعارض می کنند.

بنا بر این مسلک، مساله داخل در باب تعارض می شود و قاعده آن است که دو دلیل بعد از تعارض، تساقط کنند، اما به واسطه اخبار علاجیه باید قائل به تخییر شد.

البته قیاس دوران امر بین محذورین با مساله تعارض خبرین، قیاس مع الفارق است، زیرا در تعارض، بحث از دو خبر است، اما در دوران امر بین محذورین، بحث از دو حکم است.

۳. علت تخییر در متعارضین، نه سببیت است که مربوط به باب تراحم شود، و نه طریقت است که مربوط به باب تعارض شود، بلکه علت تخییر این است که دو خبر، سبب ایجاد احتمال وجوب و حرمت، و احداث تردید بین آن دو حکم، می شوند یعنی خبری که بر وجوب دلالت دارد، منشأ پیدایش احتمال وجوب، و خبری که بر حرمت دلالت دارد، منشأ پیدایش احتمال حرمت می شود، و نتیجه دو احتمال، منشأ تخییر می گردد.

توهم: در دوران امر بین محذورین، براءت عقلیه جاری می شود، نه اباحه شرعیه؛ زیرا هم وجوب و هم حرمت، فاقد بیان هستند و نتیجه براءت عقلیه این است که نه فعل، منعی دارد و نه ترک.

پاسخ مصنف: قاعده «قیح عقاب بلا بیان» در این بحث جاری نمی شود؛ زیرا موضوع این قاعده، عدم بیان است، ولی در مورد بحث، بیان وجود دارد، چراکه دلیلی بر حرمت و دلیل دیگر بر وجوب قائم.

بیان شیخ انصاری: وجوه چهارگانه، در صورتی جاری است که وجوب و حرمت، توصلی باشند و یکی از آن دو به نحو غیر معین، تعبدی باشد. و اما اگر هر دو تعبدی باشند، یا یکی از آن دو به نحو معین، تعبدی باشد، جایی برای طرح وجوب و حرمت، و رجوع به اباحه شرعیه نمی ماند؛ زیرا باعث مخالفت قطعیه عملیه می شود.

پاسخ مصنف: مهم، تخییر عقلی است که در تمام وجوه جاری است، حتی در دو صورت مورد نظر شیخ؛ و وجهی ندارد که مورد بحث، یعنی وجوه چهارگانه را فقط به صورت اول (هر دو توصلی باشند) و چهارم (یکی به طور غیر معین توصلی باشد) منحصر بدانیم.

عقل، زمانی مستقلا حکم به تخییر در دوران امر بین محذورین می کند که در یکی از دو طرف، به طور معین، احتمال ترجیح و مزیتی داده نشود، ولی اگر نسبت به یک طرف، احتمال مزیت داده شود، حکم به تخییر نمی شود.

در باب تراحم، دو واقعه است و به آن طرف که احتمال اهمیت بیشتری دارد، عمل می شود، و قطعا تکلیف ساقط خواهد شد؛ زیرا یا عدل تخییر است، و یا معین در امتثال، اما اگر به طرف دیگر که اهمیت آن محتمل نیست، عمل شود، فقط احتمال دارد که تکلیف ساقط شود و احتمال سقوط کافی نیست.

مورد بحث، یک واقعه، و دوران امر بین محذورین است، مانند دوران امر بین تخییر و تعیین، یعنی هر کدام (وجوب یا حرمت) که احتمال اهمیت دارد، باید اخذ شود.

مقدم شدن محتمل الترجیح، جایی است که ترجیح یک طرف، غیر قابل اغماض باشد، اما اگر قابل اغماض باشد، ترجیحی ندارد، و حکم به تخییر می شود.

مصنف: برخی با استناد به قاعده «اولویت دفع مفسده بر جلب منفعت» قائل اند که احتمال اهمیت در جانب حرمت، بیشتر است و در دوران امر بین محذورین، باید جانب حرمت را مقدم نمود؛ اما همیشه جانب حرمت، مقدم نمی شود، بلکه در مواردی واجب اهمیتی دارد که جلب مصلحت آن اولویت بر دفع مفسده طرف دیگر دارد؛ در نتیجه نمی توان یک معیار کلی ارائه داد.



اشاره

مجرای اصل اشتغال، شك در «مكلف به» است، یعنی اصل تكلیف (وجوب یا حرمت) معلوم است. اصل احتیاط هم در شبهات حکمیة جاری می شود و هم در شبهات موضوعیه.

وقتی مكلف به مورد شك قرار می گیرد، دو صورت دارد:

۱. مردد بین متباینین است، مانند نماز ظهر و نماز جمعه.

۲. مردد بین اقل و اکثر است، در این صورت دو حالت دارد:

الف. اقل و اکثر ارتباطی است، مثل وجوب نماز ظهر که یقینی است اما نمی دانیم آیا اکثر (شامل سوره) واجب است یا اقل.

ب. اقل و اکثر استقلالی است، مثل شخصی که نمی داند دین او اقل است یا اکثر.

یعنی اصل تکلیف، مورد یقین است و شک در مکلف به می باشد و مکلف به بین دو امر متباین، مردد است.

مصنف: علم اجمالی مانند علم تفصیلی، علت تامه برای تنجیز است، هم در وجوب موافقت قطعی و هم در حرمت مخالفت قطعی، و تنها اختلاف آنها فقط در ناحیه معلوم و تکلیف است.

اگر تکلیف، فعلی و تام باشد، اصول عملیه جاری نمی شود، نه در تمام اطراف و نه در برخی از اطراف؛ زیرا اگر در هر دو طرف جاری شود، علم به ثبوت متناقضین لازم می آید، و اگر در یک طرف جاری شود، احتمال ثبوت متناقضین لازم می آید.

اگر تکلیف، فعلی و ناقص باشد، اصول عملیه در تمام اطراف علم اجمالی یا در برخی از اطراف آن جاری می شود؛ زیرا حکم فعلی تام وجود ندارد.

تفاوت علم اجمالی با علم تفصیلی

اگر علم تفصیلی حاصل شود، مجالی برای جریان اصول عملیه و اصل برائت نخواهد بود؛ زیرا موضوع این اصول، شک است، و با وجود علم تفصیلی، شکی باقی نمی ماند. اما اگر علم اجمالی باشد، گرچه علم است، اما تمام مراحل شک منتفی نمی شود، لذا موضوع اصول عملیه (شک) باقی می ماند و اصل برائت جاری می شود.

مصنف: در صورت فعلی و تام بودن حکم، تفصیلی بین شبهه محصوره و غیر محصوره وجود ندارد؛ زیرا با توجه به اینکه حکم، فعلی تام است، موافقت با آن مطلقا لازم است، و جاری کردن اصل عملی، موجب ثبوت متناقضین می شود.

البته در شبهه محصوره، غالبا حکم، فعلی تام است، و در غیر محصوره، غالبا از فعلیت ساقط می شود؛ زیرا معمولا عدم حصر ملازم با چیزهایی است که مانع از قطعیت معلوم بالاجمال می شوند.



عقل در تنجز یا عدم تنجز تکلیف، بین شبهه محصوره و غیر محصوره تفاوتی نمی بیند، لذا اگر معلوم بالاجمال، از تمام جهات فعلی باشد، آن حکم، منجز می شود، هر چند اطراف بی شماری داشته باشد، و اگر فعلی تام نباشد، منجز نمی شود، هر چند اطراف کمی داشته باشد.

بیان شیخ انصاری: علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه، مقتضی، و نسبت به حرمت مخالفت قطعیه، علت تامه است.

اشکال مصنف: معیار در مساله تام بودن یا ناقص بودن حکم فعلی است، اگر حکم فعلی، تام باشد، هم موافقت قطعیه لازم است و هم مخالفت قطعیه، اما اگر حکم فعلی، تام نباشد، نه موافقت قطعیه لازم است، نه مخالفت قطعیه؛ در نتیجه بین موافقت قطعیه و مخالفت قطعیه، در وجود و عدم، تلازم است و تفصیل بین آنها، صحیح نیست.

مصنف: در این مساله، دو فرض مطرح است:

۱. اگر به فعلیت تکلیف، علم پیدا شود، موافقت قطعیه آن لازم نیست.

۲. اگر فعلیت تکلیف، علم پیدا شود، تکلیف، منجز می شود و موافقت قطعیه آن لازم است.

تنبيهات

تنبيه اول: اضطرار

صور مساله: در بحث اضطرار، چهار صورت، تصور می شود:

صورت اول: اضطرار، به یکی از اطراف، به نحو معین، تعلق بگیرد.

صورت دوم: اضطرار به یکی از اطراف، به نحو غیر معین، تعلق بگیرد.

شیخ انصاری: اگر اضطرار به معین باشد، فعلیت تکلیف ساقط است و احتیاط لازم نیست، اما اگر اضطرار به غیر معین باشد، فعلیت باقی می ماند و احتیاط، لازم است.

مصنف: به هر حال، اضطرار مانع فعلیت تکلیف است؛ زیرا با وجود اضطرار، شارع، در شبهه تحریمیه جواز ارتکاب یکی از اطراف، و در شبهه وجوبیه جواز ترک یکی از اطراف را صادر

ص: ۱۵۱

می کند، و با وجود اضطرار، کشف می شود که تکلیف، فعلی تام نیست؛ به عبارت دیگر با حصول اضطرار، تکلیفی نخواهد بود. پس فرقی بین دو صورت نمی باشد.

مصنف: هر یک از دو صورت فوق، یا اضطرار، سابق بر علم اجمالی است و یا لاحق بر آن؛ و از آنجا که اضطرار، مانع از فعلیت تکلیف می شود، باز هم بین دو صورت، تفاوتی نیست، یعنی اگر اضطرار عارض بر بخشی از اطراف علم اجمالی شود، تکلیف، معلوم نخواهد بود، چه اضطرار قبل از علم اجمالی باشد یا بعد از آن.

اشکال: انتفای بعضی از اطراف علم اجمالی، مانع از تنجیز علم اجمالی و موجب عدم فعلیت تکلیف نمی شود؛ اضطرار به بعضی از اطراف علم اجمالی نیز مانند انتفای بعضی از اطراف علم اجمالی، مانع از تنجیز علم اجمالی، و موجب عدم فعلیت تکلیف نمی شود.

پاسخ مصنف: قیاس کردن اضطرار، به انتفای بعضی از اطراف علم اجمالی، قیاس مع الفارق است؛ زیرا اضطرار با انتفاء، متفاوت است.

تنبیه دوم

مطلب اول:

برای منجز شدن علم اجمالی، و فعلیت یافتن تکلیف معلوم بالاجمال، لازم است که تمام اطراف علم اجمالی، محل ابتلای مکلف باشد، و مکلف عادتاً با تمام اطراف، ارتباط داشته باشد، اما اگر برخی از اطراف، محل ابتلای مکلف نباشد، علم اجمالی منجز نمی شود و تکلیف معلوم بالاجمال، فعلیت پیدا نمی کند؛ زیرا امر و نهی، برای انگیزه دادن به مکلف است (در واجبات، انگیزه برای عمل، و در محرمات، انگیزه برای ترک)؛ اگر تمام اطراف علم اجمالی، محل ابتلا باشد، امر و نهی، حسن دارد، اما اگر بعضی از اطراف آن از محل ابتلا خارج شود، بدون نهی، مکلف خود به خود منجز هست، و امر و نهی، حسن ندارد.

مصنف: ملاک در ابتلا، ظهور داعی به فعل در نفس مکلف است که مولا بر آن آگاه است و او را نهی می کند، اما اگر مولا بداند مکلف انگیزه انجام ندارد، نهی، حسن نخواهد داشت.

ص: ۱۵۲

## مطلب دوم

شیخ انصاری: مشکوک الابتلاء مانند معلوم الابتلاء است، در نتیجه اگر در محل ابتلا بودن موردی شک شود، باید احتیاط کرد، به دلیل، أصاله الإطلاق.

مصنف: در این صورت، براءت جاری می شود و مشکوک الابتلاء در حکم چیزی است که از محل ابتلاء خارج است؛ زیرا شک مکلف در محل ابتلاء بودن چیزی، در واقع شک در اصل تکلیف است.

أصالة الإطلاق نیز در جایی قابل استفاده است که شک در قید مقوم باشد؛ زیرا در غیر آن اصلا اطلاق منعقد نمی شود.

## تنبیه سوم

### مطلب اول:

اگر کثرت اطراف آنقدر زیاد باشد که احتیاط در آن مستلزم عسر و حرج یا ضرر شود، علم اجمالی منجز نخواهد بود و احتیاط واجب نمی شود، البته عدم تنجز، به خاطر کثرت اطراف نیست، بلکه به دلیل تبعات آن است.

بنابراین، اگر باوجود مقتضی، مانع نبود، باید در معلوم بالاجمال، احتیاط کرد، و اگر مانع بود، احتیاط لازم نمی باشد.

### مطلب دوم:

اگر نسبت به وجود مانع، شک شود، جای تفصیل است؛ زیرا دلیل تکلیف، یا اطلاق دارد که به آن تمسک می شود، و تکلیف، منجز، و احتیاط لازم خواهد شد، و یا اطلاق ندارد که براءت جاری می شود.

## تنبیه چهارم

ص: ۱۵۳

از نظر عقل، رعایت احتیاط در خصوص اطراف، لازم است، اما احتیاط در غیر اطراف، واجب نیست.

در شبهات تحریمیه، اگر چیزی با بعضی از اطراف شبهه، ملاقات کرد، در اینکه وجوب اجتناب از ملاقی، سه صورت فرض می شود:

صورت اول:

ابتدا علم اجمالی به نجاست یکی از اطراف حاصل می شود، سپس چیزی با یکی از اطراف، ملاقات می کند؛ در این صورت اجتناب از اطراف، لازم است اما اجتناب از ملاقی، لازم نیست، چون فرض این است که مکلف شک دارد که ملاقا نجس است یا نه، و شک می کند که ملاقی نجس شده یا نه، لذا شبهه در ملاقی، شبهه بدویه است و قاعده طهارت و اصل برائت در آن جاری می شود.

توهم: برای اینکه از نجاست معلوم، اجتناب شود، باید از ملاقی آن نیز اجتناب گردد، پس علاوه بر لزوم اجتناب از ملاقا و طرف دیگر، باید از ملاقی نیز پرهیز شود.

پاسخ مصنف: علم اجمالی به نجس، فقط موجب تنجز اجتناب از معلوم النجاسه می شود، نه فردی که حدوث آن احتمالی است.

صورت دوم:

مورد اول: ابتدا علم اجمالی حاصل می شود که مثلا یا ثوب، نجس است و یا انای احمر. بعد علم تفصیلی پیدا می کند که ثوب با انای اصفر ملاقات کرده، و در مرحله بعد، علم اجمالی پیدا می کند که یا انای اصفر نجس است و یا انای احمر. در این مساله، سه عنوان و سه علم وجود دارد که یکی علم تفصیلی است و بقیه علم اجمالی، یعنی انای احمر، دو بار طرف علم اجمالی واقع شده؛ در این صورت، اجتناب از ملاقی یعنی ثوب، و طرف ملاقی یعنی انای احمر، واجب است، اما اجتناب از ملاقا یعنی انای اصفر، لازم نیست.

مورد دوم: ابتداء علم تفصیلی حاصل می شود که ثوب با انای اصفر، ملاقات کرده و بعد ملاقا (انای اصفر) از محل ابتلا خارج می شود، بعد علم اجمالی پیدا می شود که یا انای اصفر نجس

ص: ۱۵۴

است و یا انای احمر، سپس ملاقا دوباره محل ابتلا می شود، در این صورت، اجتناب از ملاقی یعنی ثوب، و طرف ملاقا یعنی انای احمر، واجب است، اما اجتناب از خود ملاقا یعنی انای اصفر، لازم نیست.

صورت سوم:

ابتدا ملاقات صورت می گیرد، سپس علم اجمالی حادث می شود. مثلا مکلف یقین دارد انای اسود با انای اصفر، ملاقات کرده است، سپس علم اجمالی پیدا می کند که یا انای اصفر نجس است یا انای احمر؛ در نتیجه سه عنوان داریم که اجتناب از هر سه لازم است.

ص: ۱۵۵

## مقام دوم: دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی

مصنف: هنگام شک در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی، به حکم عقل، اشتغال و احتیاط جاری می شود و به حکم نقل، برائت.

شیخ انصاری و مشهور: در شک در اقل و اکثر ارتباطی، علم اجمالی منحل می شود، پس هم برائت عقلی جاری می شود و هم برائت نقلی، و جای اشتغال و احتیاط نیست.

مصنف: به حکم عقل، اشتغال و احتیاط جاری می شود و مجالی برای جریان برائت عقلی نیست، به دو دلیل؛

دلیل اول: وقتی نسبت به تکلیف، علم پیدا شود، منجز خواهد شد، و مکلف باید از عهده آن برآید و زمانی از عهده برمی آید که اکثر اتیان شود؛ زیرا اشتغال یقینی، مستدعی برائت یقینی است، ولی اگر اقل اتیان شود، یقین به فراغ ذمه پیدا نمی شود.

نظر شیخ انصاری: در این مورد، برائت عقلی جاری می شود؛ زیرا علم اجمالی بعد از حدوث، به علم تفصیلی در اقل و شک بدوی در اکثر، منحل می شود، و اشتغال یقینی ندارد تا مستدعی برائت یقینی باشد.

پاسخ مصنف: انحلال علم اجمالی، فاسد است؛ زیرا این انحلال، مستلزم محال و محذور عقلی است.

اشکال مقدر: اقل که مصلحت نفسیه ملزمه دارد، باید وجوب تعیینی و تفصیلی داشته باشد، و شک در آن معنا ندارد.

پاسخ مصنف: شک در اقل و اکثر، دو جهت دارد:

۱. در اکثر، علاوه بر ملاک نفسیه ملزمه در اقل، مصلحت دیگری هم باشد.

۲. مصلحت اقل، اضعف، و مصلحت اکثر، اقوی باشد.

دلیل دوم: مطابق با مبنای عدلیه، احکام الهی تابع ملاکات کامنه در مامور به یا منهی عنه هستند، یعنی مکلف علم دارد که شارع از اوامر و نواهی خود، اغراض خاصی دارد. بنابراین در اقل و

اکثر ارتباطی، اگر اقل انجام شود، نسبت به حصول غرض، علم حاصل نمی شود، زیرا احتمال دارد غرض در اکثر باشد.

در نتیجه اگر مکلف بخواهد احراز کند که امر مولا، اطاعت شده، باید احراز کند که غرض او حاصل شده و راه احراز غرض، منحصر در اتیان اکثر است.

اشکال اول شیخ انصاری: براءت و یا احتیاط در اقل و اکثر ارتباطی، اختصاص به عدلیه ندارد، بلکه بر مسلک اشاعره نیز جریان دارد، لذا نمی توان از راه غرض وارد شد و حکم به وجوب احتیاط نمود.

اشکال دوم شیخ انصاری: اولاً غرض وقتی حاصل می شود و عمل زمانی مقرب می شود که بر وجه امتثال، اتیان شود، بنابراین عمل باید به قصد امر آورده شود تا غرض حاصل گردد؛ ثانیاً وقتی مقرب می گردد که تمام اجزاء عمل، به عنوان وجوب آورده شود، اما در اقل و اکثر ارتباطی نمی توان عمل را این گونه اتیان کرد.

پاسخ مصنف از اشکال اول: منکر غرض بودن عده ای، سبب نمی شود که راه غرض بر عدلیه، بسته شود، لذا مشهور عدلیه می توانند از راه غرض، بر لزوم احتیاط استدلال کنند.

پاسخ مصنف از اشکال دوم:

۱. اینکه «برای حصول غرض باید عمل عبادی با قصد امر اتیان شود» صحیح است، اما لازم نیست که تمام اجزاء عمل عبادی با قصد امر همراه باشد، بلکه کافی است که قصد وجه و عنوان، مجموع عمل باشد.

۲. علاوه بر آنکه دلیلی بر اعتبار قصد وجه اجزاء وجود ندارد، احتمال اعتبار قصد وجه در اجزای عمل عبادی هم منتفی است، و مقصود از اعتبار قصد وجه، لزوم خود واجب است، نه اجزای واجب؛ پس اتیان مجموع واجب، مقتربن به وجه و عنوان، کافی است و می توان اکثر را قصد وجه مجموع آن به عنوان احتیاط اتیان کرد.

اشکال: اگر مکلف، اکثر را اتيان کند، و در واقع، اقل واجب باشد، احتمال دارد که زائد، مأمور به نباشد، بلکه امری مقارن با عمل باشد، یعنی عمل، ظرف است و زائد، در ظرف عمل، قرار گرفته.

پاسخ مصنف: اگر اکثر، مشتمل بر امر زائدی باشد که جزء واجب نیست، ضرری به مساله انطباق وارد نمی کند؛ زیرا می توان وجوب مأتی به را اجمالاً، قصد کرد، بدون اینکه اجزای آن معین باشد، خصوصاً اگر امر زائد مردد باشد که جزء ماهیت واجب است یا جزء فرد و مصداق واجب.

البته اگر امر زائد، دائر بین جزئیت و مقارنیت باشد، واجب، انطباق کلی بر مأتی به نخواهد داشت.

۳. به طور کلی، قصد وجه در عبادات، معتبر نیست، بلکه در عبادات، لازم است که محرک و داعی، امر مولا باشد، نه قصد وجه، چه قصد وجه نفسی، و چه قصد وجه غیری و ضمنی.

۴. مساله اقل و اکثر ارتباطی، بحثی عام است که هم در تعبدیات و هم در توصلیات مطرح است، و در توصلیات، نه قصد امتثال لازم است و نه قصد وجه.

۵. لازمه بیان شیخ «در تعبدیات، قصد وجه متعین، لازم است، و فقط با چنین قصد وجهی، غرض، حاصل می شود» این است که در اقل و اکثر، تکلیف کنار گذاشته شود، و مکلف نه

ملزم به اقل باشد و نه ملزم به اکثر؛ زیرا وقتی علم اجمالی دارد که یا اقل، واجب است و یا اکثر، تردید و ابهام و شک دارد، یعنی نمی توان مشخص نمود که واجب، اقل است یا اکثر، و با این تردید، نمی توان قصد وجه متعین داشت، پس مکلف نه ملزم به اقل است و نه اکثر.

بررسی مساله اقل و اکثر ارتباطی از منظر حکم نقلی

در مساله اقل و اکثر ارتباطی، از نظر حکم نقل، براءت جاری می شود؛ زیرا ظاهر عموم مثل حدیث رفع، بیان می کند که جزئیت چیزی که شک در جزئیت آن شده، مرفوع است، و شک مکلف نسبت به اینکه واجب، اقل است یا اکثر، از بین می رود، و اقل، متعین گردیده، و نسبت به اکثر براءت جاری می شود.



اشکال: حدیث رفع، امتنانی و ناظر به رفع تشریحی است نه رفع تکوینی، و رفع تشریحی در مواردی ممکن است که حکم شرعی قابل جعل و وضع باشد و یا موضوع آن دارای اثر و حکم شرعی قابل وضع باشد، اما مثلاً جزئیت، نه حکم شرعی قابل وضع و جعل است و نه موضوع دارای اثر شرعی است.

اشکال: جزئیت، موضوع برای یک اثر شرعی است، یعنی وجوب اعاده که اگر مثلاً سوره جزء صلاه باشد و مکلف از روی جهل آن را نیابد و بعد جزئیت آن را بفهمد، باید نماز را اعاده کند.

پاسخ مصنف: اولاً وجوب اعاده، اگر هم اثر شرعی باشد، اثر جزئیت نیست، بلکه اثر بقای امر اول است که به مجموع صلاه، تعلق گرفته است؛ به عبارت دیگر، وجوب اعاده، اثر شرعی بقای امر است، نه جزئیت؛ و ثانیاً وجوب اعاده، اثر شرعی نیست، بلکه اثر عقلی است و از باب حکم عقل به وجوب اطاعت است.

اشکال: اگر امری که به اکثر تعلق گرفته، رفع شود، به این معناست که مجموع صلاه با سوره، وجوب ندارد، و امر به صلاه بدون سوره، باید دوباره ثابت شود، اما لسان حدیث رفع، رفع است نه وضع، یعنی وجوب را از صلاه با سوره، برداشته اما نمی تواند وجوب را برای صلاه بدون سوره ثابت کند.

پاسخ مصنف: وجوب نماز بدون سوره نیازی به وضع ندارد، و نسبت حدیث رفع با ادله اجزاء نماز، نسبت مستثنی و مستثنی منه است.

تنبیهات مقام دوم

تنبیه اول

از آنچه در باب اقل و اکثر ارتباطی بیان شد، حکم دو مورد معلوم می شود:

اول: دوران امر بین مطلق و مشروط؛ در این مورد دو صورت مطرح است:

۱. شرط، امری جدا از مشروط است. در این صورت مثلاً طهارت، امری مستقل از صلاه، و صفت مصلی است نه صفت صلاه.

ص: ۱۵۹

۲. شرط، قید و صفت مشروط است. در این صورت مثلا ایمان، قید و صفت برای رقبه است.

در هر دو صورت امر دائر بین مطلق و مشروط می باشد.

دوم: دوران امر بین خاص و عام؛ هنگامی که مکلف شک می کند که آیا عام بعمومه کافی است یا خصوصیتی، دخیل است.

مصنف: در این دو مورد، براءت نقلیه جاری نمی شود؛ زیرا مکلف اشتغال یقینی به تکلیف دارد و با اتیان مطلق و عام، یقین به براءت ذمه پیدا نمی کند، و از طرف دیگر، غرض هم فقط با اتیان مشروط و خاص، حاصل می شود.

مصنف: در دوران امر بین مطلق و مشروط، براءت نقلیه جاری می شود اما در مساله دوران امر بین عام و خاص، براءت نقلیه نیز جاری نمی شود؛ زیرا وقتی در شرطیت چیزی شک شود، مثل حدیث رفع، بر عدم شرطیت آن دلالت می کند.

نتیجه اینکه در دوران امر بین مشروط و مطلق، براءت عقلی جاری نمی شود اما براءت نقلی جاری می شود، ولی در دوران امر بین خاص و عام، نه براءت عقلی و نه نقلیه، جاری نمی شود.

تنبيه دوم

اگر جزئیت، مسلم باشد و فقط در سعه و ضیق آن شک شود، یعنی معلوم نیست که این جزئیت، مطلق است یا مشروط؛ اگر جزئیت، مطلق، لحاظ شود، اعاده یا قضا لازم است، اما اگر جزئیت، فقط در حالت ذکر، لحاظ شود، اعاده یا قضا نیازی نیست.

مقام اول: جریان اشتغال و براءت نقلی و عدم جریان براءت عقلی

عدم جریان براءت عقلی، زیرا اشتغال یقینی مستدعی براءت یقینی است، جریان براءت نقلی؛ زیرا در حال نسیان، جزئیت، با حدیث رفع، نفی می شود و مخصوص حال ذکر است، و عدم جریان براءت عقلی؛ زیرا اگر مثل حدیث «رفع» و حدیث «لا تعاد» نبود، به حکم عقل، عملی که از روی نسیان، به جزء یا شرط آن اخلال وارد شده، باید دوباره اتیان شود.

مقام دوم: مقتضای ادله اجتهادی در شک در جزئیت چیزی

ص: ۱۶۰

بیان شیخ انصاری: با ادله اجتهادی می توان گفت جزئیت، اختصاص به ذکر ندارد، نه اینکه ذاکر، مخاطب به کل، و ناسی، مخاطب به عمل خالی از جزء منسی باشد؛ به عبارت دیگر، جزئیت، به نحو مطلق لحاظ شده.

اشکال مصنف به بیان شیخ: ناسی را از دو راه می توان مورد خطاب قرار داد:

۱. شارع ابتدا خطاب را نسبت به جزء مشکوک، طوری القاء کند که هم شامل ذاکر شود و هم ناسی؛ سپس با خطاب جدید به ذاکر، جزء مشکوک را طلب کند، یعنی برای ناسی فقط یک خطاب، و برای ذاکر، دو خطاب وجود دارد.

۲. شارع، ناسی را طوری مورد خطاب قرار دهد، که وجوب عمل خالی از جزء منسی، اختصاص به ناسی داشته باشد، اما نه به عنوان ناسی بلکه به عنوانی دیگر.

نتیجه اینکه خطاب ناسی محال نیست و بیان شیخ صحیح نیست.

تنبيه سوم: حکم زیاده

در صورت شک در شرطیت یا جزئیت عدم چیزی، از نظر عقلی، اشتغال جاری می شود، و از نظر نقلی، براءت؛ زیرا حدیث رفع، شک را نسبت به عدم زیاده، برطرف می کند.

اگر عمل، عبادی باشد، دو صورت فرض می شود، چون وقتی مکلف شک دارد که عدم زیاده، شرطاً یا شطراً، در واجب دخالت دارد یا نه.

۱. عمل را همراه با زیاده بیاورد به نحوی که اگر این زیاده نبود، وجوب آن عمل، سبب تحریک مکلف برای انجام عمل نمی شد. در این صورت، عمل مکلف باطل است؛ زیرا قصد امتثال امر واقعی را ندارد.

۲. عمل را مطلق بیاورد، و واجب را به قصد امتثال امر الهی اتیان می کند بدون اینکه امری از جانب خودش درست کند، اما در مقام امتثال، زیاده ای را با عمل می آورد. در این صورت، عمل مکلف صحیح است؛ زیرا عبادت، قصد قربت می خواهد.

ص: ۱۶۱

استدلالی دیگر: برخی استدلال کرده اند که عمل مکلف، قبل از آن که زیاده را بیاورد، یقیناً صحیح بوده، و اکنون که زیاده را می آورد، شک می کند که صحت قبل، باقی مانده یا نه، و استصحاب صحت جریان می یابد و حکم به صحت عمل در فرض زیاده می شود.

پاسخ مصنف: این استدلال اشکالاتی دارد که از محل بحث خارج است، و تحقیق آن در مبحث استصحاب خواهد آمد.

#### تنبيه چهارم

وقتی مکلف شک کند که جزء یا شرطی که در متعلق تکلیف، اخذ شده، مطلقاً جزئیت یا شرطیت دارد، چه در حال تمکن و چه در حال عجز، یا فقط در حالت تمکن، دلیل یل اطلاق دارد یا ندارد؛ در صورت اطلاق دو فرض وجود دارد:

۱. دلیل جزئیت و شرطیت، اطلاق دارد، ولی دلیل مأمور به، اطلاق ندارد. در این فرض، جزئیت و شرطیت، مطلق است و شامل عجز نیز می شود.

۲. دلیل مأمور به، اطلاق دارد، ولی دلیل جزئیت و شرطیت اطلاق ندارد. در این فرض، مأمور به مطلقاً واجب است، تمکن باشد، یا نه.

و در صورت عدم اطلاق، تفاوتی بین دلیل جزئیت و دلیل مأمور به نیست، لذا نوبت به اصل عملی می رسد، و براءت عقلیه جاری است، و در صورت عجز، باقی عمل، لازم نیست.

ادله اثبات وجوب باقی عمل:

۱. حدیث رفع شامل مورد جزئیت و شرطیت، در حالت عجز، می شود، یعنی وجوب باقی عمل، به حال خودش می ماند.

پاسخ مصنف: حدیث رفع، وجوب باقی عمل را اثبات نمی کند؛ زیرا حدیث رفع برای برداشتن تکلیف است نه وضع تکلیف.

ص: ۱۶۲

۲. در مواردی که عجز در اثنای عمل، حادث شود، می توان با استصحاب، وجوب باقی عمل را ثابت نمود.

پاسخ مصنف: استصحاب در این مورد، دو صورت دارد:

الف. موضوع، متعدد باشد، در این صورت، موضوع متیقن، وجوب قبل از عجز، و موضوع مشکوک، وجوب باقی پس از عجز است، در چنین موردی، استصحاب مذکور، قسم سوم از استصحاب کلی است و حق، عدم جریان آن می باشد.

ب. موضوع، واحد باشد، نه متعدد، و موضوع، همان فعل با تمام اجزا و شرائط، و تعذر نسبت به بعض است، در این صورت، استصحاب جریان خواهد داشت، و وجوب که قائم به کل و موضوع یقین بوده، پس از تعذر بعض و شک در بقا آن، استصحاب می شود.

۳. قاعده میسور، مدرک این قاعده، سه روایت است که شهرت زیادی دارند؛

روایت اول: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»

استدلال به این روایت، مبتنی بر دو مطلب است: یکی اینکه «من» در «فأتوا منه» به معنای «تبعیض» باشد، و دیگری اینکه «تبعیض» به لحاظ «اجزاء» باشد، نه افراد. بنابراین سه احتمال در روایت مطرح می شود:

اول. مقصود از «من»، بیانیه باشد.

دوم. مقصود از «من»، «باء» تعدیه باشد.

این دو احتمال، ربطی به بحث ندارد؛ زیرا بحث از آوردن بعض عمل نیست.

سوم. مقصود از «من»، تبعیضیه باشد، و معنای حدیث این گونه می شود: اگر رسول اکرم (ص) شما را به چیزی، امر کند، چنانچه نتوانید تمام آن را بیاورید، هر اندازه از آن را که قدرت دارید، اتیان کنید. در این احتمال که «من» تبعیضیه است و به لحاظ اجزاء می باشد، می توان برای اثبات وجوب باقی به هنگام تعذر بعض آن، به این روایت استدلال نمود.

ص: ۱۶۳

پاسخ مصنف: اولاً، هر سه احتمال در معنای «من» وجود دارد، و با وجود احتمال، ظهور در تبعیض منتفی می شود؛ و ثانیاً، اگر هم ظهور در تبعیض داشته باشد، احتمال دارد به لحاظ افراد باشد، و با وجود احتمال، ظهور در اجزاء منتفی می باشد.

روایت دوم: «المیسور لا یسقط بالمعسور»

این روایت، در مورد جزء و شرط، منطبق است، یعنی اگر مرکبی باشد که مکلف نسبت به برخی از آن عاجز باشد، میسور به واسطه معسور ساقط نمی شود، و عجز از یک جزء، سبب ساقط شدن وجوب باقی عمل نمی شود. در مورد شرط هم اگر مکلف نسبت به شرطی از آن عاجز است، سبب نمی شود که وجوب باقی عمل بدون آن شرط، ساقط گردد.

پاسخ مصنف:

۱. این روایت، ظهور در اجزاء ندارد؛ زیرا احتمال دارد که به لحاظ افراد باشد.

۲. عبارت «لا- یسقط» در روایت، نفی است نه نهی؛ بنابراین ظهور در لزوم ندارد، اما اگر نهی بود، ترک باقیمانده، حرام، و انجام آن، واجب می بود.

البته اگر «المیسور لا یسقط بالمعسور» مانند «لا ضرر» باشد، دلالت حدیث بر عدم سقوط، لازم می شود؛ چون در «لا ضرر»، نفی حکم است نه نفی موضوع، اما نفی حکم به لسان نفی موضوع شده، در این بحث نیز «المیسور» موضوع است، اما مقصود، نفی حکم به لسان نفی موضوع است، یعنی حکم فعل میسور، ساقط نمی شود، پس اگر میسور، از واجبات یا مستحبات باشد، حکمش ساقط نمی شود.

روایت سوم: «ما لا یدرک کله لا یترک کله»

پاسخ مصنف:

۱. بحث در کل و جزء است، یعنی عملی که مرکب است، و بعضی از اجزای آن متعذر شده، اما احتمال دارد مقصود از «کل» در روایت، به لحاظ افراد باشد، پس ظهوری در اجزاء ندارد.

ص: ۱۶۴

۲. اگر هم «کل» ظهور در عام به لحاظ اجزا داشته باشد نه عام افرادی، «لا یترک کله» دلالت نمی کند که بر وجه لزوم است؛ زیرا «ما» موصوله در صدر روایت، در معنایی ظهور دارد که شامل واجب و مستحب می شود.

اشکال: «ما» در «ما لا یدرک کله» موصوله و عام است، و «لا یترک» جمله خبریه، و ظاهر در حرمت است، پس مراد از «ما» فقط واجبات است نه مستحبات، بنابراین ترک باقی، حرام و فعل آن، واجب است.

پاسخ مصنف: «لا یترک» ظهور در لزوم ندارد، بلکه ظهور در رجحان دارد؛ اگر هم ظهور در لزوم داشته باشد، «ما لا یدرک» قرینه بر ذیل است نه «لا یترک» قرینه بر صدر، پس «ما» عام است و شامل واجبات و مستحبات می شود، و چون ترک باقی در مستحبات، حرام نیست، معلوم می شود که «لا یترک» نیز بر مرجوحیت ترک باقیمانده و رجحان فعل باقیمانده دلالت می کند.

مصنف: شاید صیغه نفی در غیر این مقام، ظهور در لزوم داشته باشد، اما در این مقام، ظهور در لزوم ندارد.

تعذر شرط: قاعده میسور با تعذر شرط نیز، همانند تعذر جزء، جاری می شود؛ زیرا ملاک جریان قاعده، صدق عرفی میسور بر باقیمانده است، و این ملاک، در تعذر شرط، وجود دارد.

مصنف: ملاک در جریان قاعده میسور، صدق عرفی است نه عقلی، پس اگر متعذر، جزء رکنی و یا معظم اجزا باشد، باقیمانده مورد قاعده میسور نخواهد بود؛ زیرا عرفاً به عملی که فاقد رکن یا معظم اجزا است، میسور گفته نمی شود.

البته ملاکی که در جریان قاعده بیان شد، در تمام موارد، متبع است، غیر از دو مورد:

۱. گاهی عرف، باقیمانده را میسور کل نمی داند، اما شارع، عرف را تخطئه می کند، لذا باقیمانده، یا میسور است و یا حکم میسور را دارد، و شارع، باقیمانده غیر میسور عرفی را به میسور عرفی ملحق می کند؛ زیرا عرف نمی داند ملاک فاقد، در حال تعذر، به اندازه تمام ملاک واجد در غیر حال تعذر است، و اگر بداند باقیمانده را میسور می داند.

۲. گاهی عرف، عمل فاقد را میسور می داند، اما شارع این نظر را تخطئه کرده و آن را میسور نمی داند، و این عمل فاقد، نه دارای تمام ملاک کل است و نه دارای بیشتر ملاک.

مصنف: تا دلیلی از شارع، مبنی بر اخراج یا الحاق نباشد، مرجع، اطلاق دلیل میسور است، و از این اطلاق، کشف می شود که باقیمانده یا دارای تمام ملاک مامور به است و یا دارای معظم ملاک که سبب ایجاب باقیمانده یا استحباب آن می شود، اما اگر دلیل شرعی بر اخراج یا الحاق باشد، باقیمانده یا خارج از میسور، و یا داخل در آن می شود.

تذنیب

در دوران امر بین «جزئیت یا شرطیت» و بین «مانعیت یا قاطعیت»، نظر شیخ انصاری این است که این مساله از باب دوران امر بین محذورین است و این فرع اصولی، از مسائل براءت به شمار می آید نه اشتغال؛ و نظر مصنف این است که این مساله از باب دوران امر بین متباینین است؛ زیرا دوران امر بین محذورین در جایی است که احتیاط امکان نداشته باشد، اما در این مساله، احتیاط امکان دارد.

ص: ۱۶۶



شرایط جریان اصل احتیاط

مصنف: احتیاط در هر حالی حسن است، تا جایی که موجب اختلال نظام نشود، اما اگر به اختلال نظام منجر شود، نه تنها حسنی ندارد، بلکه قبیح است.

مصنف: اگر احتیاط موجب تکرار شود، حسن نیست، لذا امثال اجمالی کفایت نمی کند، بلکه امثال تفصیلی لازم است، بنابراین بر جریان احتیاط در اینجا، دو اشکال وارد است:

۱. تکرار در عمل عبادی، مانع از قصد قربت می شود.

پاسخ مصنف: می توان عمل را به احتمال و به رجای اینکه امر دارد و مامور به است، اتیان کرد تا منجر به تشریح نشود. همچنین قصد امر، لازم نیست، بلکه می توان عمل عبادی را به قصد احتمال محبوبیت اتیان کرد.

۲. تکرار عمل به سبب احتیاط، لعب در امر مولا است.

پاسخ مصنف: اولاً این کار لعب به امر مولا نیست، بلکه نشانه انقیاد است. و ثانیاً اگر لعب باشد، لعب در کیفیت امثال است نه لعب در اصل امثال.

مصنف: حتی در مواردی که اماره و حجت معتبره بر جریان براءت قائم شده نیز احتیاط حسن است؛ زیرا حجت معتبره علم و قطع نیست و ممکن است مطابق با واقع نباشد.

در نتیجه، تنها شرط جریان احتیاط، عدم اخلال به نظام است.

شرط جریان اصل براءت

شرط جریان اصل براءت عقلیه:

موضوع براءت عقلیه، عدم بیان است، بنابراین ابتدا باید موضوع احراز شود تا براءت جاری گردد، و برای احراز عدم بیان، مکلف باید ادله و منابع را بررسی کند، آنقدر که از یافتن دلیلی بر تکلیف، مایوس شود.

شرط جریان اصل براءت نقلیه:

ادله برائت نقلیه مطلق است و شامل قبل و بعد از فحص می شود. بنابراین در جریان برائت نقلیه، فحص از دلیل، معتبر نیست؛ همانگونه که در شبهات موضوعیه، فحص لازم نیست و می توان برائت را قبل از فحص، جاری نمود.

البته ادله دیگری هم فحص را شرط جریان برائت نقلیه در شبهات حکمیه معرفی می کند.

۱. اجماع: اجماع شده بر اینکه قبل از جریان برائت نقلیه در شبهات حکمیه، فحص از دلیل، لازم است.

اشکال مصنف: به طور کلی اجماع، قابل تمسک نیست نه اجماع محصل و نه منقول؛ زیرا اجماع محصل قابل حصول نیست، و اجماع منقول، مفید نیست.

۲. حکم عقلی: از آنجا که مکلف علم اجمالی به وجود تکالیف شرعی دارد، و علم اجمالی هم منجز می باشد، پس واجب است که مکلف قبل از اجرای برائت نقلی، فحص کند تا علم اجمالی وی به علم تفصیلی و شک بدوی، منحل شود و نسبت به شبهات بدوی، برائت جاری نماید.

اشکال مصنف: بحث در برائت نقلیه، در جایی است که علم اجمالی وجود نداشته باشد، و گرنه، برائت نقلیه جریان نمی یابد. علاوه بر آن، عدم تنجز علم اجمالی به خاطر دو چیز است:

۱. علم اجمالی منحل شود به علم تفصیلی و شک بدوی، پس نسبت به موارد شک بدوی، برائت جاری می شود.

۲. ابتلای مکلف، فقط در مواردی است که شک بدوی دارد، لذا اگر عدم ابتلا به خاطر عدم التفات به غیر موارد شبهات نیز باشد، کفایت می کند که برائت در شبهات جاری شود.

مصنف پس از رد دو دلیل مذکور (اجماع و حکم عقل)، به دو دلیل از آیات و روایات برای اثبات وجوب فحص در شبهات حکمیه، استدلال می نماید.

۱. آیاتی که بر وجوب تفقه و تعلم دلالت می کنند، گویای این هستند که مکلف ابتدا باید در ادله تحقیق و تفحص کند و در صورت یاس، می تواند برائت نقلیه جاری نماید.

۲. روایاتی که می توان برای استدلال در این امر به آنها تمسک نمود چند دسته اند:

اول. روایاتی که انسان را به خاطر ترک تعلم، ملامت می کنند.

دوم. روایاتی که دلالت وجوب تعلم احکام دین دارند.

مصنف: اگرچه ادله برائت نقلیه، نسبت به فحوص، اطلاق دارند، ولی از آیات و روایاتی که بر وجوب تعلم دلالت دارند، وجوب فحوص استفاده می شود. بنابراین این دو دلیل، متنافی اند و جمع آنها به دو وجه ممکن است:

۱. ادله برائت نقلیه مربوط به شبهات بدوی است، اما این آیات و روایات، مربوط به شبهات مقرون به علم اجمالی هستند.

۲. اطلاق ادله برائت نقلیه، به واسطه آیات و اخبار داله بر وجوب تعلم، تقیید می شود، یعنی «رفع ما لا یعلمون، بعد الفحوص».

چون هم ادله برائت نقلیه مربوط به شبهات بدوی است و هم آیات و روایات دال بر وجوب تعلم، وجه دوم تنها راه جمع بین ادله است و وجه اول مخدوش می باشد.

شرط جریان اصل تخییر عقلی:

در تخییر عقلی نیز مانند برائت عقلی، فحوص لازم است. زیرا عقل در جایی حکم به تخییر می کند که دوران امر بین متکافئین باشد، بنابراین موضوع تخییر عقلی، احراز تساوی و تکافؤ است، و برای احراز این امر، فحوص از وجود مرجح لازم است.

حکم عمل به برائت، قبل از فحوص

این مساله در دو مقام مورد بررسی قرار می گیرد: یکی تبعات ترک تعلم و تفحوص، و دیگری احکام عمل به برائت قبل از فحوص.

مقام اول: تبعات ترک تعلم و تفحوص

اگر ترک تعلم و فحوص، منجر به مخالفت تکلیف شود، قطعاً استحقاق عقوبت را به دنبال دارد، البته این استحقاق، به خاطر مخالفت تکلیف واقعی است نه ترک تعلم و فحوص.

ص: ۱۶۹

اشکال مقدر: مکلف، پیش از تعلم و فحوص، برائت از تکلیف را جاری می نماید، لذا در حین مخالفت، از مخالفت غافل بوده و بدون اختیار مخالفت نموده، و عقاب بر امر غیر اختیاری صحیح نیست.

پاسخ مصنف: مکلف در حال مخالفت، غافل بوده، و غیر اختیاری مرتکب مخالفت شده، اما این امر غیر اختیاری، منجر به یک امر اختیاری، یعنی ترک تعلم شده، و مطابق قاعده «الامتناع بالاختیار، لا ینافی الاختیار»، عقوبت بر امر اختیاری است.

بالا-تر از آن، اگر ترک تعلم، منجر به مخالفت تکلیف نشود، باز هم استحقاق عقاب دارد، و این استحقاق به خاطر تجری و عدم مبالات نسبت به مخالفت تکلیف است.

البته در مورد «واجبات مشروط» و «واجبات موقت» اشکال دارد، یعنی اگر مکلف، در واجب مشروط و موقت، قبل از حصول شرط و حصول وقت، تعلم را ترک کند، استحقاق عقوبت ندارد، زیرا قبل از حصول شرط و قبل از حلول وقت، تکلیف فعلی منجز وجود نداشت تا تعلم و فحوص، لازم گردد.

نظر مقدس اردبیلی و صاحب مدارک: تعلم و تفحص، واجب است به وجوب نفسی نه طریقی، یعنی تعلم و تفحص نیز مانند دیگر واجبات است، با این تفاوت که وجوب تعلم و تفحص، نفسی تهیی و مقدماتی است، یعنی مثلاً مکلف، نسبت به حج، قبل از حصول استطاعت، لازم است که احکام حج را تعلم کند، تا وقتی تمکن حاصل شد، بر انجام حج قادر باشد. بنابراین، وجوب تعلم احکام حج، اگرچه نفسی است اما تهیی است، یعنی مقدمه

است برای انجام واجب دیگر. و عقوبت، برای ترک همین واجب نفسی است، نه این که عقوبت برای مخالفت تکلیف باشد.

مصنف: راه حل اشکال استحقاق عقاب بر مخالفت، در واجب مشروط و موقت:

۱. مبنای مرحوم اردبیلی و صاحب مدارک، که قائل بودند وجوب تعلم، نفسی است نه طریقی.

۲. واجب مشروط و موقت، در واقع همان واجب مطلق معلق است، به این معنا که وجوب آنها، فعلی است، لذا اشکال استحقاق عقاب، مطرح نمی شود.

اشکال مقدر: اگر واجب مشروط و موقت، به واجب مطلق معلق، ارجاع داده شود، باید تمام مقدمات وجودیه، قبل از حصول شرط و حلول وقت، واجب شود؛ زیرا طبق فرض، وجوب، فعلی و مستلزم ایجاب مقدمات آن است، در حالی که مطابق مشهور، تحصیل مقدمات، قبل از حصول شرط و حلول وقت، لازم نیست.

پاسخ مصنف: در برخی مقدمات، وجود اتفاقی لحاظ شده، و در برخی تحصیل مقدمات؛ تعلم و تفحص از این قسم است، بنابراین تعلم قبل از حصول شرط و حلول وقت، واجب است، یعنی در بین مقدمات وجودی، تعلم، متصف به وجوب می شود، و مابقی متصف به وجوب نمی شوند.

مصنف: وقتی واجب مشروط و موقت، به واجب معلق ارجاع داده شود، وجوب، فعلی می شود.

اگر ارجاع واجب مشروط و موقت، به واجب مطلق معلق، پذیرفته نشود - چنان که ظاهر مشهور است - وجوب تعلم و تفحص، وجوب نفسی خواهد بود، لذا اگر کسی با ترک آن، مخالفت تکلیف نماید، مستحق عقاب می باشد.

اشکال مقدر: وجوب تعلم نفسی نیست؛ زیرا تعلم به خودی خود، مطلوب نمی باشد.

پاسخ مصنف: اگرچه وجوب تعلم به خاطر غیر خود است، اما وجوب آن وجوب نفسی تهیی می باشد، یعنی خود تعلم، واجب است تا مکلف آماده شود برای انجام واجبات و ترک محرمات.

مقام دوم: احکام عمل به برائت، قبل از فحوص

اگر کسی به سبب ترک تعلم و تفحص، اجرای برائت نمود و باعث مخالفت با تکلیف شد، اعاده لازم است، هرچند در صورت موافقت نیز اگر قصد قربت نداشته باشد، اعاده واجب است؛ زیرا

اولاً، مکلف، مامور به واقعی را ترک کرده و آنچه عمل کرده، مامور به نیست.

ثانیاً، بنا بر اینکه مکلف، مامور به واقعی را اتیان نکرده باشد، دلیلی بر صحت آن وجود ندارد.

البته در دو مورد اگر مکلف، غیر مامور به را بیاورد، عملش صحیح و اعاده لازم نیست:

۱. تمام به جای قصر: اگر مسافری، از روی جهل (حتی جهل تقصیری) نمازش را تمام خواند و بعد مساله را فهمید، اعاده لازم نیست.

۲. اخفات به جای جهل و بالعکس: اگر مکلف، از روی جهل (حتی جهل تقصیری) نماز جهری را به اخفات و یا بالعکس بخواند و بعد مساله را بفهمد، عملش صحیح است و نیازی به اعاده نیست.

اشکال: التزام به اینکه اگر مکلف از روی جهل تقصیری، غیر مامور به را اتیان کند، عملش صحیح است، دو محذور دارد:

۱. اگر مکلف، غیر مامور به را امتثال کند، قطعاً عمل او امر ندارد، و بدون امر، نمی توان حکم به صحت نمود.

۲. نمی توان هم حکم به صحت عمل نمود و هم - به دلیل ترک مامور به - حکم به استحقاق عقوبت داد.

پاسخ مصنف از محذور اول: صحت عمل، به این دلیل است که نماز در هر دو صورت، ذاتاً مشتمل بر مصلحت و ملاک تام و لازم الاستیفاء است، هر چند در سفر، مصلحت نماز تمام از مصلحت نماز قصر کمتر است، بنابراین امر جدید نیاز نیست. و اینکه در سفر به به نماز تمام امر نشده، به این دلیل است که نماز قصر در سفر، مصلحت بیشتری دارد.

پاسخ مصنف از محذور دوم: حکم به صحت عمل و استحقاق عقاب، قابل جمع است، حتی در جایی که امکان اعاده باشد؛ زیرا دلیل استحقاق عقاب بی فایده بودن اعاده است، چون مکلف با اتیان غیر مامور به، زمینه استیفاء ملاک مامور به را منتفی کرده است.

اشکال: نماز تمام، سبب تفویت مصلحت نماز قصر شده و زمینه را برای استیفاء مصلحت بیشتر از بین می برد، از جهت دیگر، تفویت واجب، حرام است و موجب تفویت هم حرام است؛ بنابراین نماز تمام، باید حرام باشد، و با توجه به اینکه نهی در عبادت، موجب فساد است، این نماز هم باطل است و هم عقاب دارد.

پاسخ مصنف: در بحث اوامر بیان شد که انجام یکی از دو ضد، مقدمه ترک دیگری نمی شود، و ترک یکی مقدمه انجام دیگری نیست، بلکه علت ترک هر کدام، عدم اراده و التفات به آن است. نماز تمام و قصر نیز ضدان هستند، و انجام هر یک، مقدمه ترک دیگری نیست، بلکه مقارن

هستند، یعنی مقارن انجام نماز تمام، نماز قصر ترک می شود، و علت ترک نماز قصر،

عدم اراده و التفات به آن است؛ بنابراین اشکال وارد نیست چون بحث از علیت نیست و حرمت یکی از متلازمان، دلیل بر حرمت ملازم دیگر نمی شود.

اشکال: بر اساس مباحث مذکور، اگر مسافری با علم و آگاهی نماز تمام را به جای نماز قصر بخواند، عملش صحیح است، اما هیچ فقیهی چنین نظری نداده است.

پاسخ مصنف: قطع نظر از مقام اثبات و ادله، در مقام ثبوت، اشکالی ندارد، اما در مقام اثبات، نیاز به دلیل است، چنانکه نسبت به برخی از امکنه مانند مسجد الحرام، دلیل داریم که مسافر بین نماز تمام و قصر، مخیر است، در نتیجه در مواردی که دلیل وجود ندارد، اگرچه از نظر مقام ثبوت اشکالی ندارد، اما احتمال دارد مساله فقط در مورد جاهل باشد.

بیان کاشف الغطا: ایشان در مورد نماز تمام به جای نماز قصر، از راه ترتب وارد شده و قائل است نماز تمام در حق مسافر جاهل، دارای امر ترتبی است، یعنی شارع، ابتدا فرموده: «صل صلاه قصریه»، سپس فرموده: «ان عصیت و ترکت صلاه القصر، فصل تاما»؛ بنابراین نماز تمام در حق مسافر جاهل، هم مشتمل بر مصلحت است، و هم امر دارد.

پاسخ مصنف: امر به ضدان، مطلقا ممنوع است، اگرچه به نحو ترتب باشد.

شروط دیگر:

فاضل تونی، دو شرط دیگر برای جریان براءت، مطرح نموده:

۱. جریان براءت، موجب ثبوت حکم شرعی از جهت دیگر نشود، یعنی اگر اجرای براءت و رفع حکم در موردی، مستلزم وضع حکم در مورد دیگر باشد، براءت جاری نمی شود.

۲. جریان براءت، موجب ضرر به شخص دیگر نشود.

نقد مصنف بر شرط اول: جریان براءت، ربطی به ثبوت و عدم ثبوت حکم شرعی دیگر ندارد، بلکه مبتنی بر تحقق موضوع است؛ بنابراین، مقتضای براءت عقلیه، فقط نفی استحقاق عقاب است، و مقتضای براءت نقلیه اباحه ظاهری یا رفع تکلیف می باشد، و حکم شرعی دیگری بر آن مترتب نمی شود.

نقد مصنف بر شرط دوم: اگر جریان براءت، مستلزم ضرر به دیگری باشد، قاعده لا ضرر جاری شده و با جریان آن، نوبت به اصول عملیه نمی‌رسد؛ براءت عقلیه جاری نمی‌شود؛ زیرا موضوع آن عدم بیان است، اما در اینجا قاعده لا ضرر، بیان است. براءت نقلیه نیز جاری نمی‌شود؛ زیرا موضوع آن، عدم علم است، اما در اینجا قاعده لا-ضرر، علم است، بنابراین براءت، موضوع ندارد.

ص: ۱۷۴



مصنف قاعده لا ضرر را در سه مبحث بیان می نماید:

مبحث اول: مدرک قاعده لا ضرر

مصنف برای اثبات قاعده لا ضرر، به دو روایت اشاره می کند:

روایت اول: موثقه زراره. امام باقر(ع) فرمودند: سمره بن جندب، درخت خرمايي در باغ مردی از انصار داشت، و خانه آن انصاری نیز کنار درب باغ قرار داشت. سمره دائما و بدون آنکه اجازه بگیرد، برای سرکشی از درخت خرمايش، وارد باغ می شد. مرد انصاری از سمره درخواست کرد که برای ورود به باغ، اجازه بگیرد. اما سمره، نپذیرفت. مرد انصاری شکایتش را نزد رسول خدا (ص) برد؛ رسول خدا (ص) کسی را نزد سمره فرستاد و او را از قول مرد انصاری و شکایتش آگاه نمود، سپس به او فرمود: وقتی می خواهی داخل باغ شوی، اجازه بگیر! اما سمره نپذیرفت. وقتی سمره، ابا عبد الله کرد، رسول خدا(ص) وارد گفتگو برای معامله با او شدند تا جایی که ثمن را بسیار بالا بردند. ولی سمره این معامله را نیز نپذیرفت. رسول خدا (ص) فرمودند: به جای این درخت خرما، درختی در بهشت برای تو مهیا می شود ولی باز هم سمره قبول نکرد. رسول خدا (ص) به مرد انصاری فرمودند: «درخت را از ریشه در آور و آن را پیش روی سمره بیاورد، «فانه لا ضرر و لا ضرار».

روایت دوم: حدیث حذاء. این روایت مانند روایت قبل است با این اضافه که امام باقر (ع) فرمودند: وقتی سمره پیشنهاد رسول خدا (ص) را نپذیرفت، ایشان فرمودند: «ای سمره تو را نمی بینم مگر کسی که ضرر می رساند. پس ای مرد انصاری برو و درخت سمره را از ریشه در آور و به پیش رویش بیاورد».

مصنف: روایات در قاعده لا ضرر، زیاد است و با وجود اختلاف در الفاظ و موارد، ادعای تواتر شده؛ البته مراد از تواتر، تواتر اجمالی است.

مبحث دوم: دلالت روایات

ص: ۱۷۵

مصنف در این مبحث به دو مطلب اشاره دارد:

مطلب اول: معنای ضرر و ضرار

ضرر در مقابل نفع، و مقصود از آن، نقص است. نقص نیز به چهار صورت متصور است: ۱. نقص در نفس، ۲. نقص در عضو، ۳. نقص در آبرو، ۴. نقص در مال.

مصنف: تقابل بین ضرر و نفع، تقابل «ملکه و عدم» است. یعنی نفع، امر وجودی و ضرر، عدم نفع در جایی است که امکان منفعت باشد.

مصنف: لفظ ضرر و ضرار، به یک معنا هستند، اگرچه ضرر، مصدر مجرد، و ضرار، مصدر مزید می باشد، لذا ضرار، معنای جدیدی ندارد بلکه تاکید ضرر است.

نظر دیگران

۱. ضرار از باب مفاعله است، پس باید دو طرفه باشد، اما ضرر از یک طرف است.

اشکال مصنف: اولاً، در متن روایت، از لفظ «مضار» استفاده شده که از باب مفاعله است و به سمره اطلاق شده؛ ثانیاً، در کتب لغت ذکر شده که ضرار به معنای ضرر است، یعنی دو طرفه نیست.

۲. ضرار به معنای جزای ضرر است، یعنی ضرر، از طرف شخص ضار، و ضرار، جواب و جزای آن می باشد.

اشکال مصنف: در معانی باب مفاعله، چنین معنایی ذکر نشده است.

مطلب دوم: مراد از «لا»

در این قاعده، چهار احتمال برای «لا» مطرح شده:

۱. مصنف: نفی ضرر

۲. شیخ انصاری: نفی حکم ضرری

۳. فاضل تونی: نفی ضرر غیر متدارک

۴. شیخ الشریعه: اراده نهی از «لا»

مصنف: مراد از «لا» در این قاعده، نفی جنس است، همانطور که اصل در چنین ترکیب‌هایی، نفی حقیقت است؛ لذا حدیث اینگونه معنا می‌شود: جنس و طبیعت ضرر، در اسلام وجود ندارد.

سؤال: اگر جنس ضرر در اسلام، نفی شده، پس چرا ضررهای بسیاری در عالم تکوین، مشاهده می‌شود؟

پاسخ مصنف: نفی جنس و حقیقت، دو گونه است:

اول. نفی حقیقی جنس و طبیعت، یعنی جنس و طبیعت چیزی، واقعا و بدون تسامح نفی می‌شود.

دوم. نفی ادعایی جنس: یعنی جنس و طبیعت چیزی، از باب تسامح و ادعاء، نفی می‌شود؛ اگرچه آن جنس واقعا وجود دارد، اما چون مطلوب نیست ادعا می‌شود که جنس آن وجود ندارد. به تعبیر دیگر، قاعده «لا ضرر»، نفی حکم، به لسان نفی موضوع است، یعنی موضوع ضرری در شرع، حکم ندارد.

مثال ۱: «لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد». در این روایت، نفی حقیقی طبیعت نماز نشده و نماز صحیح است، اما کمال نماز در مسجد است، ادعای نفی ماهیت نماز شده است.

مثال ۲: «یا أشباه الرجال و لا رجال». در این روایت چون مردم کوفه، مردانگی نداشتند، امام (ع) ماهیت رجولیت را نفی کردند.

مصنف: مقتضای بلاغت در چنین مواردی، نفی ادعائی حقیقت و ماهیت است، نه نفی مستقیم حکم، و نه نفی صفت.

شیخ انصاری: در عبارت «لا ضرر و لا ضرار» به ظاهر، نفی حقیقت ضرر شده، اما به واقع، نفی حکم ضرر است. یعنی حکم ضرری در اسلام، جعل نشده.

اراده حکم ضرری، از لفظ «ضرر»، از باب مجاز است، یا مجاز در کلمه، و یا مجاز در حذف.

نتیجه: قاعده «لا ضرر» نفی حکم به لسان خود حکم است نه به لسان نفی موضوع.

اشکال مقدر: بین مسلک شیخ و مصنف تفاوتی نیست؛ زیرا در هر دو صورت، حکم ضرری، منفی است، یکی به لسان نفی خود حکم، و دیگری به لسان نفی موضوع.

پاسخ مصنف: این دو مسلک متفاوت است؛ زیرا نفی ادعایی غیر از نفی حکم یا صفت، و از باب مجاز می باشد.

فاضل تونی: «لا» برای نفی ضرر است، اما ضرری که قابل تدارک نباشد.

مطابق این مسلک، حقیقت و ماهیت ضرر، واقعا نفی شده، و فقط مجاز در حذف لازم می آید، یعنی «لا ضرر غیر متدارک، فی الاسلام».

شیخ الشریعه انصاری: «لا» به ظاهر، نافیه است، اما واقعا برای نهی می باشد، یعنی کسی نباید به خودش یا دیگری، ضرر بزند. و لذا ضرر، حرام است.

اشکال مصنف بر قول دوم و سوم: استعمال ضرر، و اراده یک سبب خاص یا اراده خصوص ضرر غیر متدارک دور از بلاغت، و امری سخیف است.

اشکال مصنف بر قول چهارم: اراده نهی از نفی کم نیست، اما این اراده در موارد دخول «لا» بر اسم معمول نمی باشد.

مبحث سوم: مقصود از حکم منفی

مقصود از حکم منفی، حکمی است که به عنوان اولی یا ثانوی غیر ضرر، به فعل، تعلق گرفته؛ در نتیجه این قاعده حکمی را نفی می کند که برای افعال، ثابت است، و یا توهم شده که در حال ضرر هم بر افعال مترتب می باشد.

مصنف: اگر حکم برای خود عنوان «ضرر» باشد، قاعده لا ضرر، نمی تواند آن را نفی کند. به عبارت دیگر، قاعده لا ضرر، حکمی را برمی دارد که بر موضوعی غیر از ضرر مترتب باشد، نه حکمی که بر خود ضرر مترتب است.

نسبت قاعده «لا ضرر» با دیگر ادله

۱. نسبت قاعده لا ضرر با ادله احکام اولیه

ص: ۱۷۸

اگر مقتضای دلیل حکم اولی، وجوب باشد و مقتضای قاعده لا ضرر، نفی وجوب؛ بین دلیل حکم اولی با دلیل لا ضرر، تنافی و تضاد است و باید بین آنها جمع.

نظر شیخ در جمع بین دو دلیل: شیخ قائل به حکومت است، یعنی ادله احکام ثانویه، مانند لا- ضرر، بر ادله احکام اولیه، حکومت دارند. به این معنا که دلیل حاکم ناظر به دلیل حکم اولی است و آن را تفسیر می کند.

نظر مصنف در جمع بین دو دلیل: مصنف قائل به جمع عرفی است، یعنی عرف، حکم اولی را بر اقتضاء، و حکم ثانوی را بر فعلیت، حمل می کند، لذا دلیل حکم ثانوی - که فعلیت دارد -، بر دلیل حکم اولی - که اقتضاء دارد - مقدم می شود، بنابراین بین قاعده لا ضرر و دلیل حکم اولی، هیچ تنافی نیست.

اشکال مصنف به شیخ: قاعده لا ضرر، حکم ثابت برای افعال را نفی می نماید، لذا نسبت بین نفی ضرر و ادله احکام اولیه، حکومت نیست، چراکه دلیل حاکم باید ناظر به دلیل محکوم باشد نه نافی آن.

مصنف: بین ادله احکام اولیه و ادله احکام ثانویه دیگر نیز جمع عرفی صورت می گیرد. البته اگر احراز شود که حکم اولی، علیت تامه است نه اقتضاء، حکم اولی بر حکم ثانوی مقدم می شود.

مصنف: حکم اولیه ای که برای موضوع ثابت است، دو حالت دارد:

الف. حکم به نحو مطلق، یا نسبت به مانعی، به فعلیت رسیده و نمی توان از دلیل آن به صرف وجود دلیلی بر حکم ثانوی، اغماض نمود؛ در این صورت، دلیل حکم اولی، بر دلیل حکم ثانوی، مقدم می شود.

ب. حکم اولی به نحوی است که عرفاً می توان به خاطر وجود دلیلی بر حکم ثانوی، از آن اغماض نمود؛ در این صورت، حکم اولی به نحو اقتضاء، و حکم ثانوی، مانع فعلی است، و باید بین آنها جمع عرفی شود.

۲. نسبت قاعده لا ضرر با ادله احکام ثانویه

در این بحث، دو مقام مطرح است:

مقام اول: نسبت قاعده لا- ضرر با امثال نذر؛ اگر بین قاعده لا ضرر و دلیل ثانوی دیگری مانند نذر، تعارض شود، به این صورت بین آنها جمع عرفی می شود که دلیل ثانوی، حمل بر اقتضاء، و دلیل قاعده لا ضرر، حمل بر فعلیت می شود.

مقام دوم: نسبت قاعده لا ضرر با عسر و حرج؛ این نسبت دو صورت دارد:

الف. مقتضی فقط در یکی از آنها هست اما معلوم نیست در کدام؛ در این صورت، مساله از باب تعارض است، لذا باید به مرجحات رجوع نمود.

ب. مقتضی در هر دو هست؛ در این صورت، مساله از باب تراحم است، لذا باید به ملاک اقوی رجوع کرد، و در صورت تساوی ملاک ها، وظیفه تخییر است.

البته اکثر موارد تعارض دلیل ثانوی، از باب تراحم است، نه تعارض.

۳. نسبت قاعده لا ضرر با ضرر دیگر

این بحث، دو صورت دارد:

الف. دوران امر بین دو ضرر برای یک شخص یا دو شخص؛ در این صورت، اگر یکی از دو ضرر، کمتر از ضرر دیگری باشد، ضرر کمتر اختیار می شود، و اگر مساوی باشند، وظیفه تخییر است.

ب. دوران امر بین ضرر خود و ضرر شخص دیگر؛ در این صورت دو فرض مطرح است:

اول. ضرر متوجه فرد مشخصی باشد؛ در این فرض نمی توان ضرر را به متوجه شخص دیگر نمود.

دوم. ضرر متوجه فرد مشخصی نباشد. در این فرض، هیچکدام از دو فرد لازم نیست ضرر شخص دیگر را متحمل شود، هر چند ضرر دیگری، بیشتر باشد.

ص: ۱۸۰

استصحاب در لغت: اخذ الشیء مصحبا.

تعریف شیخ: ابقاء ما کان.

تعریف مصنف: حکم به بقاء حکمی از احکام شرعیه یا موضوعی از موضوعات خارجیه که دارای حکم شرعی است.

دلیل استصحاب: منشا حکم به استصحاب یا مناط حکم شارع به بقاء، یکی از این چهار مورد است:

۱. حکم به بقاء از جهت بنای عقلاء و سیره عقلائیه است. این حکم به بقاء تبعیدی است و شارع فقط آن را امضا نموده نه تاسیس.

۲. حکم به بقاء از جهت حکم عقل و به مناط ظن نوعی به بقاء ما کان است، یعنی عقل، ظن را هم مانند علم معتبر می داند.

۳. حکم به بقاء از جهت نصوص و اخبار است.

۴. حکم به بقاء از جهت اجماع است.

دو معنای دیگر برای استصحاب:

الف. استصحاب، بنای عقلاء بر ما کان است.

ب. استصحاب، ظن به بقاء است که منشأ آن علم سابق است.

اشکال: با این دو معنا، فقط کسانی که بنای عقلاء و ظن به بقاء را پذیرفته اند می توانند از استصحاب بحث کنند. لازم است در هر مساله، معنای واحدی که مورد تطابق آرا باشد پذیرفته شود، سپس به بحث در آن پرداخت.

سؤال: آیا استصحاب، از مباحث علم اصول است؟

استصحاب از مسائل علم اصول است؛ زیرا ضابطه و ملاک اصولی بودن در آن موجود است. ضابطه اصولی بودن مساله این است که نتیجه اش کبرای کلی قیاس استنباط قرار گیرد، بنابراین،

مساله استصحاب يك مساله اصولی است؛ زیرا نتیجه آن، کبرای کلی است که در طریق استنباط حکم شرعی ظاهری قرار می گیرد.

شاهدی بر اصولی بودن استصحاب: گاهی استصحاب در احکام کلیه جاری می شود، چه حکم فقهی باشد و چه اصولی، مانند حجیت خبر واحد ثقه، که نسبت به اصل حجیت، استصحاب جاری می شود.

بنابراین، استصحاب مساله ای اصولی است.

ص: ۱۸۲



۱. یقین سابق به حدوث، یعنی اصل حدوث آنچه مورد استصحاب است، محرز باشد؛ زیرا استصحاب ابقاء ما کان است و تا ما کان نباشد، ابقاء معنی ندارد.

۲. شك لاحق، یعنی در زمان متاخر از یقین به همان ما کان شك شود؛ زیرا اگر یقین همچنان ادامه داشته باشد، نوبت به استصحاب نمی رسد و جای استصحاب نیست.

۳. شك لاحق، شك در بقا باشد، یعنی اصل حدوث مورد یقین باشد و فقط در بقا و استدامه آن شك شود، نه اینکه شك به گذشته سرایت نماید و اصل حدوث مورد شك قرار گیرد.

۴. وحدت عرفی قضیه متیقنه و مشکوکه؛ یعنی مورد یقین و مورد شك اتحاد داشته باشند، طوری که همان امری که قبلاً متیقن بود، در زمان لاحق هم همان امر مورد شك واقع شود، به دیگر سخن، موضوع قضیه همان موضوع، و محمول همان محمول باشد.

دو تفصیل

الف. تفصیل اخباری ها

استصحاب در احکام شرعیه کلیه مانند وجوب جمعه، جاری نمی شود، یعنی اگر یقین به وجوب جمعه در عصر حضور محقق شد و شك در بقای وجوب در عصر غیبت پیش آمد، استصحاب بقای وجوب، جاری نمی شود.

دلیل: منشأ شك در بقای حکم شرعی، تغییر در موضوع آن است، مانند تغییر در قید یا جزء یا شرط یا خصوصیتی از خصوصیات موضوع؛ و این تغییر موجب تردید در بقای حکم شده، چون با وجود همان موضوع، بدون تغییری در آن، معنی ندارد که حکم آن مشکوک و مردد باشد، بلکه حکم نیز همان حکم خواهد بود. و با تغییر موضوع، دیگر جایی برای استصحاب نیست. در نتیجه استصحاب در احکام شرعیه کلیه، جاری نمی شود.

پاسخ مصنف: تردیدی در لزوم اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه نیست، ولی اتحاد:

- گاهی برگرفته از دقت عقلی است، یعنی عقل دقیق، موضوع را با تمام اجزا، شرایط، قیود و خصوصیات در نظر می‌گیرد و با کمترین تغییر در آنها، حکم به تغییر موضوع می‌کند، در این صورت، قول اخباری (سرایت حکم موضوعی به موضوع دیگر قیاس است نه استصحاب) صحیح است.

- گاهی برگرفته از دید عرفی و فهم عقلانی است، یعنی اگرچه با دقت عقلی اتحاد موضوع نیست، اما با نگاه عرفی موضوع همان است. با این نگاه موضوع همان موضوع است و استصحاب جاری است.

ب. تفصیل شیخ انصاری

احکام شرعی از جهت منبع استنباط، دو دسته اند:

۱- احکامی که از ادله نقلی یعنی کتاب و سنت استنباط می‌شوند.

۲- احکامی که از عقل به دست می‌آیند.

استصحاب، با تمام بودن ارکان آن فقط در دسته اول جاری می‌شود، ولی در دسته دوم جریان ندارد؛ زیرا عقل در حکم خود دقیق است و اهمال و اجمال ندارد، و تا زمانی که موضوع با جمیع خصوصیات آن محرز نباشد، حکم نمی‌کند، و وقتی محرز شد، حکم قطعی می‌کند و جای هیچ تردید و شکی نیست.

پاسخ مصنف: اگر ارکان استصحاب تمام باشد و موضوع (با نگاه عرفی) همان موضوع سابق باشد تفاوتی بین دلیل نقلی و دلیل عقلی نیست؛ زیرا ملاک یکی است.

اشکال: حکم شرعی که از عقل به دست آمده، تابع حکم عقلی است و با هم ملازمه دارند، پس چگونه ممکن است بدون بقای حکم عقل، در حکم شرعی استصحاب جاری نمود.

پاسخ اول مصنف: بحث در دو مقام مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ یکی مقام اثبات و دیگری مقام ثبوت.

در مقام اثبات ملازمه موجود است؛ زیرا فرض این است که شرع در موضوعی بیان ندارند ولی عقل ملاک حکم (مصلحت یا مفسده) را درک کرده و حکم به حسن یا قبح دارد، پس از راه حکم عقلی و ملازمه، به حکم شرعی می‌رسیم.

اما در مقام ثبوت ملازمه نیست؛ یعنی نمی‌توان گفت اگر عقل حکمی نداشت، شرع هم فی الواقع ملاکی برای حکم ندارد، بلکه ممکن است ملاک داشته باشد ولی عقل از ادراک آن ناتوان باشد.

پاسخ دوم مصنف: حکم عقل از جهتی دو گونه است: یکی حکم عقل واقعی و شأنی و اقتضایی و تعلیقی، و دیگری حکم عقل فعلی و حتمی و تنجیزی؛

در صورت اول، در واقع ملاک وجود دارد ولی عقل آن مصلحت یا مفسده را ادراک نکرده و حکمی هم ندارد، و اگر ادراک می‌کرد حتما حکم هم می‌کرد.

در صورت دوم، عقل، بالفعل حکم دارد؛ زیرا ملاک حکم (مصلحت یا مفسده) را درک می‌کند و طبق آن حکم می‌کند. این حکم عقل، تابع مصلحت و مفسده مدرکه است، نه مصالح و مفسد واقعی.

نتیجه: ارکان استصحاب، مطلقاً در احکام شرعی وجود دارد؛ چه از دلیل نقلی به دست آمده باشند و چه از دلیل عقلی، بنابراین تفصیل شیخ صحیح نیست.

اقوال در استصحاب

مصنف: در حجیت استصحاب اقوال فراوانی وجود دارد که نقل همه اقوال و ادله آنها اهمیتی ندارد. بنابراین فقط به قول مختار مصنف (استصحاب مطلقاً حجت است و هیچ تفصیلی ندارد) می‌پردازیم.

ادله حجیت استصحاب

الف. سیره عقلاء:

این دلیل دو مقدمه دارد که هر دو باید مقطوع باشند تا نتیجه حاصل شود.

ص: ۱۸۵

مقدمه اول: عقلای عالم در امور زندگی خود، عملاً به حالت سابقه پایبند هستند.

مقدمه دوم: این سیره عقلائیه مورد رضایت شارع بوده است، و هیچ ردعی از آن نداشته است.

اشکال اول مصنف: مقدمه اول محرز نیست بلکه عدم آن محرز است و عقلای عالم در کارشان تعبد ندارند، و مطابق با مناط حرکت می کنند. و مناط، احتمالاتی دارد:

۱. مناط، رجای احتیاط است؛ یعنی به امید اینکه حالت سابقه هنوز موجود است به کار خود می پردازد.

۲. مناط، اطمینان به بقا است؛ یعنی هیچ احتمالی نسبت به از بین رفتن حالت سابقه نمی دهد.

۳. مناط، ظن به بقا است؛ یعنی شاید در ابتدا، شک در بقاء پیدا کند، ولی با ملاحظه حالت سابقه این شک بدل به ظن می شود و احتمال قوی می دهد که هنوز حالت سابقه پابرجاست.

۴. مناط، غفلت است؛ یعنی هیچ ملاکی ندارد و فقط از روی عادت و بی اختیار حالت سابقه را پابرجا می داند.

اشکال دوم مصنف: امضای شارع بر این سیره محرز نیست؛ زیرا شاید ردع و ابطال کرده ولی به ما نرسیده است. نیازی هم نیست که ردع اختصاصی و با ذکر آیه و روایتی باشد، بلکه کافی است که در ضمن بیانی عام ردع شده باشد که چنین عموماتی داریم، مانند آیه «لا تقف ما لیس لک به علم».

ب. حکم عقل

این دلیل از دو قیاس تشکیل شده:

قیاس اول؛

صغری: حکمی یا موضوعی، اثر شرعی داشته و در سابق یقینی بوده و در زمان لاحق، علم و یا ظن به عدم آن نداریم.

کبری: حکم یا موضوعی که اینگونه باشد در زمان لاحق مظنون البقاء است.

نتیجه: پس آن حکم یا موضوع مظنون البقاء است.

قیاس دوم؛

ص: ۱۸۶

صغری: نتیجه قیاس اول است.

کبری: هر حکم یا موضوعی که مضمون البقاء باشد، فعلا و در ظاهر امر باقی خواهد بود.

نتیجه: آن حکم یا موضوع، در ظاهر امر باقی است.

این نتیجه همان استصحاب است.

اشکال مصنف: کبرای قیاس اول صحیح نیست، یعنی نمی توان گفت اگر چیزی در سابق ثابت بوده الآن هم مضمون الثبوت است؛ و تنها دلیلی که برای آن ذکر شده قاعده «ما ثبت یدوم» است که کلیت ندارد، خصوصا که امور و اشیا دو دسته اند: یکی امور قاره که قرار و ثبات دارند، و دیگری غیر قاره یا تدریجیات که دوام ندارند و لحظه به لحظه یافت شده و معدوم می شوند، مانند زمانیات؛ و در مورد دسته اول نمی توان گفت غالبا ما ثبت یدوم. اگر هم غلبه باشد، غلبه یقین آور نیست، بلکه ظن آور است.

### ج. اجماع

علامه ادعای اجماع نموده و فرموده: استصحاب حجت است به این دلیل که فقها اجماع دارند بر اینکه هرگاه حکمی در سابق حاصل شد که طبع آن، اینگونه است که قابلیت و اقتضای بقا را دارد و در زمان لاحق شک کردیم که «آیا چیزی حادث شده تا رافع و مزیل حکم و اثر سابق باشد؟» همه به بقای همان حکم سابق فتوا داده اند.

اشکال مصنف:

اولا، دلیل اخص از مدعاست؛ زیرا مدعا حجیت مطلق استصحاب است، ولی دلیل، مربوط به استصحاب در شک در رافع می باشد.

ثانیا، این بیان فقط ثابت می کند که استصحاب مرجح یکی از دو طرف است، نه اینکه استصحاب حجت و دلیل باشد، مانند شهرت فتوایی که مرجح احد متعارضین می شود، ولی موجب حجیت نیست.

ثالثا، اجماع یا محصل است و یا منقول، و در این مساله هیچکدام محقق نیست؛ زیرا از طرفی نظرات علما در مساله متعدد و مختلف است پس اجماع محصل قابل تحصیل نیست. و از طرف

دیگر اجماع منقول به خبر واحد فی نفسه ارزش و اعتباری ندارد که اگر هم داشته باشد ادعای آن در چنین مساله ای که اقوال متعددی دارد موهون است و قابل قبول نیست.

د. اخبار

مصنف شش روایت را مطرح، و مورد بحث قرار داده:

روایت اول (صحیح اول زراره)

زراره می گوید به امام (ع) عرض کردم: مردی با وضو است و در شرف خوابیدن و مشغول چرت زدن است. آیا یک یا دو بار اگر سرش بی اختیار و در اثر غلبه خواب حرکت کند، باعث می شود وضوی آن شخص باطل شود و دوباره باید وضو بسازد؟ امام (ع) فرمود: ای زراره! گاهی چشم می خوابد ولی قلب و گوش بیدارند، هنگامی که چشم و گوش، هر دو خوابیدند وضو واجب می شود. عرض کردم: اگر چیزی در کنار این انسان جابجا شود و حرکت داده شود و وی متوجه نشود و نفهمد، آیا این اماره خواب است و وضو بر او واجب می شود؟ امام فرمود: نه، یعنی اینها موجب وضو نمی شوند تا زمانی که یقین کند که خوابیده یا یک نشانه بین و واضحی بیاید و قائم شود. سپس فرمود: «و الا فانه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشک ابداء، و لکنه ینقضه بیقین آخر».

سند روایت: این حدیث مضمرة است یعنی راوی ضمیر آورده، نه اسم ظاهر، و مضمرة قابل قبول نیست؛ ولی این اشکال قابل دفع است؛ زیرا مضمرة از امثال زراره که فقیه است پذیرفته می شود.

کیفیت استدلال: عبارت در اصل چنین بوده: «ان لم یستیقن انه قد نام» و در جواب شرط، سه احتمال هست:

۱. مختار مصنف: جزاء محذوف و مقدر است، یعنی «و الا فلا یجب الوضوء»؛ و جمله «فانه علی یقین» تا آخر حدیث در مقام بیان علت جزای محذوف است؛ در نتیجه، صغری، عبارت «فانه علی یقین من وضوئه»، و کبری، عبارت «و لا ینقض الیقین بالشک ابداء بل ینقضه بیقین آخر» و نتیجه، حجیت استصحاب است.

۲. جزاء، جمله «فانه علی یقین» است و فاء بر سر جزاء داخل می شود.

ص: ۱۸۸

اشکال مصنف: این احتمال ضعیف است؛ زیرا در ظاهر میان شرط و جزاء ملائمتی وجود ندارد و معنای جمله این است که «اگر یقین به نوم ندارد، پس بر یقین از وضوء است»، در حالی که عدم یقین به نوم و یقین به وضو ملازمه ای ندارند؛ و تنها راه توجیه، تاویل کلام امام

است، یعنی امام (ع) از جمله خبریه (فانه علی یقین) اراده معنای انشایی (فلیعمل علی یقینه السابق، فلیبق علی یقینه) نموده، و چنین مطلبی بعید است.

۳. چیزی از عبارت حذف نشده، جمله «فانه علی یقین» هم جواب شرط نیست، بلکه این جمله توطئه و تمهید برای جواب است و جواب عبارت «و لا ینقض الیقین» می باشد، یعنی اگر یقین به نوم ندارد نباید یقین را با شک بشکند.

اشکال مصنف: جمله چنین ظهوری ندارد و اهل لغت چنین احتمالی را نمی فهمند، خصوصاً که جمله جواب، با فاء نیامده بلکه با واو آمده و واو بر سر جزاء داخل نمی شود.

اشکال به استدلال مصنف: در صغرا «فانه علی یقین من وضوئه» یقین به وضو اراده شده و مخصوص باب وضوست و این مطلب قرینه است بر اینکه در کبری هم از کلمه الیقین، یقین به وضو اراده شود و الف و لام برای عهد ذکر باشد، یعنی سبب اجمال کبری می شود و قدر متیقن از کبری، فقط یقین به وضو خواهد بود. به عبارت دیگر، کلیت کبری از بین می رود و نمی توان به این حدیث برای حجیت مطلق استصحاب استدلال نمود.

پاسخ مصنف: چهار جواب مطرح است:

۱. تعلیل باید به یک امر ارتکازی باشد، و مخاطب بتواند با عقل خود آن را درک کند، نه یک امر تبعدی صرف که با ظهور تعلیل سازگار نیست. این احتمال - که جمله خاص باب وضو باشد -، تعلیل به امر تبعدی است، نه ارتکازی، و این خلاف قاعده است.

۲. در روایات بعدی هم امام (ع) در غیر باب وضوء نیز به همین کبری یا مشابه آن استدلال نموده اند.

۳. اصل این است که «الف و لام» برای جنس باشد نه عهد. و اینکه در صغری سخن از یقین خاص مطرح شده دلیل نمی شود که در کبری هم مراد، همان یقین باشد، بلکه کبری به کلیت خود باقی است.

۴. مراد از یقین در صغری هم یقین خاص نیست؛ زیرا در «من وضوئه» از عبارت «فانه علی یقین من وضوئه» دو احتمال وجود دارد:

الف. متعلق به «یقین» باشد و منظور یقین به وضو باشد که خاص و مقید می شود. این احتمال ضعیف است؛ زیرا یقین با کلمه من استعمال نمی شود، بلکه با حرف باء استعمال می شود.

ب. متعلق به ظرف (علی یقین) یا فعل مقدر «کان» باشد و معنای جمله این است که «فانه کان من طرف وضوئه علی یقین». با این احتمال، یقین در صغری نیز مطلق است و کلیت کبری همچنان باقی می باشد.

تفصیل شیخ انصاری: استصحاب در شک در رافع حجت است، ولی در شک در مقتضی حجت نیست؛ زیرا شک در بقا دو گونه است: یکی شک در اصل مقتضی، و دیگری شک در وجود رافع. و دلیل این تفصیل اخبار است که بیش از این دلالت ندارند؛ زیرا لفظ «نقض» سه معنا دارد: یکی حقیقی، یعنی «رفع الهیئه الاتصالیه»، دوم مجازی قریب، یعنی «رفع الامر الثابت»، و سوم مجازی بعید، یعنی «رفع الامر الموجود مطلقاً».

در باب استصحاب، معنای حقیقی مراد نیست؛ زیرا رفع هیئت اتصالیه، فقط در امور مادی و حقایق خارجی جاری است، نه امور اعتباری؛ پس معنای مجازی مراد خواهد بود؛ و تا زمانی که نزدیک تر باشد، نوبت به دورتر نمی رسد؛ در نتیجه معنای نقض در روایت، معنای مجاز قریب آن می باشد.

پاسخ مصنف: نقض، ضد ابرام و ائقان است، یعنی در هم شکستن چیزی که استحکام داشته است. در ظاهر روایات نیز نقض به خود یقین مستند شده نمی توان در یقین تصرف نمود و آن را به معنای متیقن گرفت، بلکه منظور از نقض خود یقین است؛ بنابراین، مهم نیست که متعلق یقین چه باشد و یا اقتضای بقا و استمرار داشته باشد یا نه.



دو شاهد بر اسناد نقض به خود یقین:

۱. اگر اسناد نقض به یقین، صحیح نباشد، به دلیل متعلق یقین است؛ یعنی به صرف اینکه متعلق یقین امر مستحکمی باشد، نمی توان نقض را در آن بکار برد.

۲. در مواردی، متعلق یقین امر مستحکمی نیست، ولی اسناد نقض به یقین صحیح است.

اشکال: در قضیه «لا تنقض الیقین بالشک» نقض، به خود یقین اسناد داده شده و یقین امر مستحکمی است و اسناد نقض به آن صحیح است، ولی در استصحاب نمی توان گفت که یقین حقیقتاً نقض شده؛ در نتیجه اخبار، استصحاب را در شک در مقتضی حجت نمی کند و فقط برای شک در رافع مفید است.

پاسخ مصنف: دو ملاحظه می توان داشت:

۱. لحاظ به حسب دقت عقلی: دقت عقلی، موبد معترض است، یعنی قضیه متیقنه و مشکوکه اتحاد ندارند و جای استصحاب نیست، بلکه قیاس است.

۲. لحاظ به حسب نگاه عرفی: عرف، الغای خصوصیت کرده و زمان را لحاظ نمی کند و فقط متعلق یقین و شک را می بیند، و از نگاه عرفی فرقی ندارد که یقین به امری، اقتضای بقا و استمرار دارد یا نه.

«لا تنقض»

این لفظ در روایات، فعل نهی است و ماده و هیئت آن باید بررسی شود؛

ماده «لا تنقض» نقض است و معنای آن گذشت.

هیئت «لا تنقض» نهی تکلیف است و تکلیف به امر مقدور تعلق می گیرد، اما در این اخبار به خود یقین تعلق گرفته که مقدور مکلف نیست؛ زیرا با الغای زمان باید گفت به محض آمدن شک، یقین نقض شده و در اختیار مکلف نیست تا آن را نقض کند.

پاسخ مصنف: اگر منظور، نقض حقیقی باشد، امکان ندارد و تحت قدرت مکلف نیست، چه به خود یقین تعلق گیرد و چه به متیقن.

اشکال: لازم است در ظاهر قضیه «لا تنقض الیقین بالشک» تصرف شود و مراد امام (ع) از یقین، متیقن یا آثار الیقین دانسته شود؛ زیرا اسناد نقض به خود یقین، تنها در صورتی صحیح است که صفت یقین دارای اثر شرعی باشد، و اگر اثر از خود یقین نباشد، بلکه از متیقن باشد، ابقای یقین فایده ای ندارد.

پاسخ مصنف: صفت یقین دو گونه ملاحظه می شود:

۱. استقلالی (بما انه وصف من اوصاف النفس فی قبال الظن و الوهم)؛ در این لحاظ، جنبه کاشفیت علم از واقع مهم نیست بلکه خود علم مطرح است.

۲. آلی و طریقی؛ اصل اولی در باب یقین همین لحاظ است. اگر یقین در خطاب «لا تنقض الیقین بالشک» به عنوان صفتی از صفات اخذ شود، صفت یقین اثر شرعی ندارد، ولی اگر به عنوان مرآتی و طریقی اخذ شود و شارع آن را طریق به متیقن یا آثار الیقین قرار دهد، منظور از «لا تنقض» این است که یقین به لحاظ متعلق در نظر گرفته می شود و آثار متیقن بر آن مترتب می گردد.

دلیل بر ظهور لا تنقض در اخذ یقین به عنوان طریقی:

ظهور جمله «لا- ینقض الیقین بالشک» این است که یقین به نحو آلی لحاظ شده؛ زیرا برداشت عرف از این جمله، در استصحاب حکمی، لزوم عمل به حکمی است که مماثل با متیقن باشد، و در استصحاب موضوعی مماثل با حکم متیقن باشد؛ در حالی که اگر یقین به نحو استقلالی لحاظ شده بود، ظهور در لزوم عمل به حکم مماثل با حکم خود یقین به عنوان صفتی از صفات خواهد داشت که به ذهن تبادر نمی کند.

اشکال به دلالت حدیث: مورد حدیث شبهه موضوعیه است و اگر هم دلالت آن تمام باشد، در خصوص شبهات موضوعیه است، نه شبهات حکمیه.

پاسخ مصنف: مفاد اخبار استصحاب، تنزیل شک به منزله یقین یا مشکوک به منزله متیقن است و همه موضوعات جزئی خارجی و احکام شرعی کلی قابل تنزیل هستند، در نتیجه صحیحه زراره، هم شامل موضوعات است و هم احکام.

این صحیحہ شش فراز دارد:

۱. علم تفصیلی: به لباس قدری خون دماغ یا خون دیگر یا مقداری منی خورده بود من جای آن را علامت گذاری کردم تا وقتی که به آب برسم و آنجا را تطهیر کنم؛ وقت نماز فرارسید و من به کلی فراموش کردم که جامه ام نجس بوده و با آن نماز خواندم و پس از نماز یادم آمد که لباس آلوده بوده، حال وظیفه ام چیست؟

امام (ع) فرمود: «نماز را باید اعاده کنی و جامه ات را باید بشویی!».

۲. علم اجمالی: اجمالا می دانم که نجاستی به جامه ام خورده؛ ولی جای آن را تفصیلا نمی دانستم، در جستجوی آن برآمدم و جامه ام را واری کردم؛ ولی نتوانستم آن را بیابم، سپس با همان جامه نماز خواندم، آنگاه پس از نماز جای نجاست را یافتم، وظیفه ام چیست؟

امام (ع) فرمود: «جامه ات را می شویی و نمازت را اعاده می کنی!».

۳. ظن و احتمال: پرسیدم اگر گمان می کردم که خونی به لباس خورده؛ ولی یقین نداشتم، به دنبال گمان، جامه را واری کردم و چیزی ندیدم و با آن نماز خواندم، و پس از نماز خون را در لباس دیدم، در اینجا وظیفه چیست؟

امام (ع) فرمود: «جامه ات را می شویی؛ ولی نماز را اعاده نمی کنی.» گفتم: چرا نماز را اعاده نکنم؟ امام (ع) فرمود: «لانک کنت علی یقین من طهارتک فشکک فلیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک ابدأ».

۴. گفتم: اجمالا می دانم که خونی به لباس خورده؛ ولی جای آن را نمی دانم، آیا باید تمام لباس را بشویم؟

امام (ع) فرمود: تمام آن قسمت و طرفی را که یقین داری که نجاست به آن طرف اصابت کرده را بشوی تا یقین به طهارت پیدا کنی».

۵. شبهه موضوعیه: عرض کردم: اگر ابتداءً شک کردم و احتمال دادم که به لباس چیزی خورده، آیا حتما باید فحص کنم؟

امام (ع) فرمود: خیر، فحص لازم نیست. ولی اگر می خواهی هرگونه شک و تردید را از قلب خویش دور کنی، شستن خوب است.

۶. گفتم: اگر در اثنای نماز، خونی در جامه ام مشاهده کردم وظیفه ام چیست؟

امام (ع) فرمود: اگر قبل از نماز شك کرده بودی که خون به جامه ات رسیده باشد و در اثنای نماز مشاهده کردی وظیفه داری نماز را بشکنی و با جامه پاک اعاده کنی؛ زیرا بخشی از نماز در

جامه نجس خوانده شده و فاقد شرط است. ولی اگر پیش از نماز چنین شك و تردیدی برای حاصل نبود، و ابتدا به ساکن در اثناء نماز خون تازه در لباس دیدی، وظیفه آن است که هر جای نماز که هستی، نماز را نگهداری و جامه را تطهیر کنی سپس بنا را بر نماز بگذار، چرا؟ «لأنَّكَ لا تدري لعله شیء أوقع عليك فليس ينبغی لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا».

سند روایت: این روایت نیز مضمومه است، اما همانطور که گذشت این اشکال قابل دفع است؛ زیرا مضمومه از امثال زراره که فقیه است پذیرفته می شود.

دلالت روایت: در فراز سوم و ششم، امام (ع) صغری و کبری درست کرده و فرمودند: سزاوار نیست که یقین را به شك نقض کنی. همانگونه که در استدلال به صحیحه اول گذشت، با همان اشکالات و پاسخ ها.

اشکال به فراز سوم: در جمله «لأنَّكَ كنت علی یقین من طهارتك فشككت» دو احتمال وجود دارد:

۱. مراد از یقین، یقین سابق بر ظن باشد؛ طبق این احتمال، حدیث برای استصحاب مفید است؛ زیرا یقین سابق محفوظ، و شك هم به آن سرایت نمی کند.

۲. مراد از یقین، یقین پس از ظن باشد؛ طبق این احتمال، حدیث برای قاعده یقین و شك ساری مفید است و ربطی به استصحاب ندارد.

پاسخ مصنف: احتمال اول، ظاهر و فهم عرفی از صحیح است؛ زیرا پس از واری می گوید: «و لم أر شیئا».

اشکال دوم: «لا تعید»، معلل به یقین سابق و شک لاحق است، اعاده کردن نماز، نقض یقین به شک نیست، بلکه نقض یقین به طهارت است.

پاسخ مصنف: شرط دو گونه است؛ یکی شرط واقعی و دیگری شرط ظاهری، مانند طهارت واقعی و طهارت ظاهری؛ اگر طهارت واقعی شرطیت داشته باشد، بعد از کشف خلاف و یقین به نجاست، جای استصحاب طهارت نیست و یقین سابق با یقین لاحق نقض شده؛ ولی طهارت، اعم از طهارت واقعی و ظاهری است.

اشکال سوم: شرط نماز احراز طهارت است نه خود طهارت، پس نباید استصحاب را در خود طهارت جاری نمود؛ زیرا خود طهارت نه حکم شرعی است، و نه موضوع حکم شرعی، و مستصحب یا باید حکمی از احکام باشد و یا موضوعی از موضوعات، بنابراین استصحاب طهارت جاری نمی شود.

پاسخ مصنف:

۱. طهارت، شرط فعلی نیست ولی به طور کلی از شرط بودن برکنار نمی شود، بلکه خود طهارت، شرط واقعی اقتضایی است که در صورت مطابقت با واقع، فعلی می شود و در صورت مخالفت، در مرحله شأنیت باقی می ماند و طهارت ظاهری جای آن را می گیرد. بنابراین استصحاب خود طهارت صحیح است.

۲. طهارت، تمام موضوع نیست ولی قید موضوع هست، و همین کافی است که استصحاب در خود طهارت جاری شود.

اشکال: اینکه «شرط نماز، احراز طهارت است نه خود طهارت» با تعلیل امام (ع) سازگار نیست؛ زیرا دلیل امام (ع) را می توان اینگونه بیان کرد:

صغری: شخصی یقین به طهارت لباس خود داشت و بعد شک کرد؛

ص: ۱۹۵

کبری: هرکس که یقین داشت و بعد شک کرد. یقین را با شک نقض نکند و بنا را بر یقین بگذارد؛

نتیجه: آن شخص بنا را بر طهارت بگذارد که در ظاهر دارای طهارت است.

به عبارت دیگر، نتیجه تعلیل امام (ع) این است که شخص، متطهر است، نه اینکه شخص، محرز طهارت و مستصحب طهارت است.

پاسخ مصنف: احراز طهارت با تعلیل امام سازگار نیست، ولی شخص مطرح در روایت، دو حالت دارد: یکی قبل از علم به وقوع نماز در لباس نجس، و دیگری پس از علم به وقوع نماز در لباس نجس؛ تعلیل امام (ع) به لحاظ حالت اول است، یعنی در حال نماز که یقین سابق به طهارت داشت و شک لاحق در بقا داشت.

مصنف: گروهی بر این باورند که امر ظاهری مجزی است و روایت دوم زراره را دلیل آن ذکر نموده اند؛ مصنف در رد این مطلب می گوید: اگر مطلب اینگونه بود، امام (ع) دلیل را اینچنین ذکر می فرمود که «صغری: امر ظاهری داری؛ کبری: امر ظاهری مجزی است؛ نتیجه: اعاده لازم نیست.» ولی امام (ع) به «نقض یقین به شک» یعنی استصحاب استناد کردند.

البته در مقام استدلال گاهی نیاز است که صغری و کبری هر دو ذکر شود و گاهی ذکر صغری به تنهایی کافی است، در تعلیل امام (ع) فقط صغری ذکر شده.

مصنف: دو قاعده مطرح است، یکی قاعده استصحاب، و دیگری قاعده یقین؛ اگر مراد از یقین در روایت مذکور، یقین پیش از ظن باشد در قاعده استصحاب کاربرد دارد و اگر مراد، یقین پس از ظن باشد در قاعده یقین به کار می آید. در هر حال هر کدام که مراد باشد، اشکال مزبور وارد است.

روایت سوم (صحیحه سوم زراره)

این روایت مسند است و دو بخش دارد؛

ص: ۱۹۶

بخش اول، در شك میان دو و چهار، بنا بر چهار گذارده می شود و پس از سلام، دو رکعت نماز احتیاط ایستاده خوانده می شود.

بخش دوم، اگر شك کند که سه رکعت خوانده یا چهار رکعت، ولی سه رکعت محرز است و در رکعت چهارم شك دارد، امام (ع) فرموده: باید قیام کند و رکعت دیگری بخواند ... سپس امام (ع) شش جمله فرمودند: ۱. «و لا ینقض الیقین بالشک»، ۲. «و لا یدخل الشک فی الیقین»، ۳. «و لا یخلط احدهما بالآخر»، ۴. «و لکنه ینقض الشک بالیقین»، ۵. «و یتم علی الیقین فیبنی علیه» و ۶. «و لا یعتد بالشک فی حال من الحالات».

کیفیت استدلال: یقین به عدم اتیان رکعت چهارم، با شك در انجام آن نقض نمی شود، یعنی در لحظات قبل، یقین داشته که رکعت چهارم را نیاورده و اکنون رکعت ثالثه محرز است و در اتیان رکعت چهارم شك دارد؛ آن یقین با این شك نقض نمی شود، پس این روایت دلیل بر استصحاب است.

اشکال شیخ انصاری: این روایت دلیل بر استصحاب نیست؛ زیرا بنا را بر عدم اتیان می گذارد، یعنی یقین به عدم اتیان رکعت چهارم دارد، پس باید یک رکعت دیگر متصلاً خوانده شود، در حالی که این با مذهب امامیه - که بنا بر اکثر گذارده می شود، سپس یک رکعت نماز احتیاط خوانده می شود - سازگار نیست.

پاسخ مصنف: منافاتی ندارد که مراد از عبارت «لا تنقض الیقین بالشک» هم استصحاب باشد و هم احتیاط؛ زیرا دو مطلب مطرح است:

۱. هنگام شك در اتیان رکعت چهارم، بنا را بر عدم اتیان بگذارد و باید آن را جبران کند.

۲. روایت، فقط دال بر جبران است و دلالتی بر اتصال یا انفصال ندارد.

شیخ، میان این دو مطلب خلط نموده که جای چنین خلطی نیست.

اشکال: روایت از اخبار خاصه باب نماز گزار شاك است و یک قاعده کلی از آن به دست نمی آید.

پاسخ مصنف:

ص: ۱۹۷

۱. عبارت «لا- ینقض الیقین» و تعابیر مشابه آن، فقط در مورد نماز گزار شاک وارد نشده، بلکه در ابواب دیگر نیز وارد شده، یعنی قاعده استصحاب مخصوص باب نماز گزار شاک نیست، بلکه با الغای خصوصیت، مربوط به همه ابواب است.

۲. این تعابیر ظهور در حرمت نقض یقین به شک دارند به این مناط که خود یقین خصوصیتی (استحکام) دارد که قابل نقض با شک نیست.

#### روایت چهارم

دو روایت از امیرالمومنین (ع) که صدر هر دو چنین است: «هر کس در گذشته بر یقین بود و به دنبال آن شک کرد، بنا را بر یقین خویش بگذارد و طبق آن حرکت کند و بگذرد» و در ادامه یکی از روایات فرموده: «فان الشک لا ینقض الیقین»، و در ادامه روایت دیگر فرموده: «فان الیقین لا یدفع بالشک».

اشکال: این حدیث به درد قاعده یقین می خورد، نه استصحاب؛ زیرا کلمه فاء یا ثم دارد که برای ترتیب است، یعنی اول یقین آمد و پس از مدتی شک، و این با قاعده یقین می سازد؛ اما در استصحاب، ضرورتی ندارد زمان یقین پیش از زمان شک باشد، بلکه سه فرض متصور است:

۱. زمان یقین پیش از زمان شک باشد که معمول و متعارف چنین است.

۲. زمان شک پیش از زمان یقین باشد.

۳. یقین و شک همزمان پیدا شوند.

در نتیجه روایت، ربطی به استصحاب ندارد.

پاسخ مصنف:

۱. ظهور مزبور باعث نمی شود که قاعده یقین متعین شود، بلکه برای حمل بر استصحاب نیز مفید است؛ زیرا در باب استصحاب هم چنین تعابیری متداول است.

۲. در ادامه دو حدیث، تعلیلی آمده که یک قضیه کلیه ارتکازیه است، همینطور در سه صحیحه پیشین؛ همین تعابیر قرینه می شوند که اینجا نیز منظور استصحاب است، نه قاعده یقین.



مصنف: روایت برای هر دو قاعده مفید نیست؛ زیرا روایت، وقتی بر هر دو قاعده دلالت دارد که مجمل باشد و در این صورت به درد هیچ قاعده ای نمی خورد.

روایت پنجم (مکاتبه کاشانی)

روایت راجع به روزه یوم الشک است. امام (ع) در پاسخ از یوم الشک می فرماید: «الیقین لا یدخل فیه الشک، صم للرؤیه و افطر للرؤیه».

کیفیت استدلال: مراد از یقین در کلام امام (ع) یقین به شعبان است که تا به حال یقین داشتی، و مراد از شک، شک در بقا و ارتفاع ماه شعبان، در این حالت یقین با شک نقض نمی شود، بلکه بنا بر یقین گذارده می شود و امروز هم از ماه شعبان حساب می گردد.

مصنف: روایات صوم یوم الشک، نشان می دهد که مراد از یقین در کلام امام (ع)، یقین به شعبان نیست، بلکه یقین به فرا رسیدن ماه رمضان است و منظور امام (ع) این است که در باب وجوب صوم و افطار، یقین موضوعیت دارد و ظن و احتمال ارزش ندارد.

روایت ششم: روایات طهارت و حلیت

الف. اخبار طهارت که در تعدادی از آنها آمده: «کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر»؛ و در تعدادی دیگر آمده: «الماء کله طاهر حتی تعلم انه نجس».

ب. اخبار حلیت که در مجموع می گوید: «کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام».

در مورد این اخبار سه احتمال مطرح است:

۱. مختار مصنف: روایات، در مقام بیان حکم واقعی است، یعنی هر چیزی واقعا پاک یا واقعا حلال است و حکم اصلی و اولی اشیا از لحاظ طهارت و نجاست، طهارت، و از لحاظ

حلیت و حرمت، حلیت است. در ناحیه مغیا نیز حکم حلیت و طهارت به خود اشیا و افعال اختیاری بار شده و سخن از علم و جهل نیست و مانند سایر عمومات و اطلاقات، در مقام بیان حکم واقعی

هستند؛ ولی غایت مذکور دال بر علم و جهل است، یعنی تا جاهل و شاک هستی و نمی دانی طهارت و حلیت باقی است.

این ویژگی مخصوص احکام ظاهری است، نه احکام واقعی که قید علم و جهل و یا عدم العلم در آن مطرح نیست، لذا مبین حکم ظاهری هستند و لفظ «حتی» یا «الی» دال بر استمرار است و مجموع صدر و ذیل روایات دال بر این است که هر چیزی در واقع پاک یا حلال است و این پاکی و حلیت، در ظاهر مستمر است تا زمانی که علم به قذارت یا حرمت پیدا کنی.

ولی اگر به هیچ یک از طرفین یقین پیدا نشود، به حکم غایت، طهارت یا حلیت در ظاهر ثابت و مستمر است و بنا بر بقا گذاشته می شود که این همان استصحاب است.

۲. مختار شیخ انصاری: غایات در این روایات، قید موضوع است و برای تحدید موضوع است، یعنی منظور امام (ع) این است که «کل شیء لم یعلم طهارته و نجاسته او حلیته و حرمته فهو لک طاهر او حلال»، و واضح است که اگر اشیا با این قید و خصوصیت موضوع حکم به طهارت و حلیت واقع شوند، حکم مذکور، حکم ظاهری خواهد بود، نه واقعی.

اشکال: اینکه غایت قید موضوع باشد خلاف ظاهر است؛ زیرا کلمه شیء که موضوع است قیدی ندارد و مثل سایر خطابات در مقام بیان حکم واقعی است. همچنین ظهور دارد که غایت خود حکم است، یعنی این حکم ظاهرا استمرار دارد.

۳. مختار صاحب فصول: صدر این روایات دال بر قاعده طهارت و حلیت است و ذیل آنها دال بر استصحاب طهارت و حلیت، یعنی غایت «حتی تعلم»، هم قید موضوع است و هم غایت حکم است.

اشکال: این احتمال مستلزم استعمال لفظ در بیش از یک معناست که از یک غایت هم قید موضوع اراده شود و هم غایت حکم؛ و استعمال لفظ در بیش از یک معنا محال است.

مصنف: مدعا اعم از دلیل است، یعنی حجیت استصحاب در کلیه ابواب فقه جاری است اما دلیل تنها در باب شک در طهارت یا حلیت مطرح است، لذا نیاز به ضمیمه دارد که این ضمیمه همان عدم القول بالفصل است، و با این ضمیمه، دلیل مزبور، عام خواهد بود.

نتیجه: صدر روایت یا مغبیا، یک دلیل اجتهادی و مبین حکم واقعی است، و ذیل آن یا غایت، مبین حکم ظاهری است و غایت به حکم برمی گردد و غایت حکم است نه قید موضوع.

شاهد: در ذیل روایت آمده: «فاذا علمت فقد قدر و ما لم تعلم فلیس علیک شیء»، این دو جمله با فاء تفریع آمده و متفرع بر غایت است؛ جمله اول، مفهوم غایت را صریحا آورده، و جمله دوم هم غایت را صریحا آورده، بنابراین اگر مغبیا مرتبط به غایت بود و غایت قید مجموع بود، باید این ذیل هم متفرع بر مجموع صدر و ذیل باشد نه فقط بر غایت.

## استصحاب و احکام وضعیه

بحث در این است که آیا حکم وضعی همانند حکم تکلیفی مستقل به جعل است، یا انتزاعی و تابع حکم تکلیفی است، و یا تفصیل دارد. غرض، روشن شدن تفصیل فاضل تونی است.

مقدمه:

۱. حکم تکلیفی و حکم وضعی از لحاظ معنا و مفهوم کاملا متفاوت و متباین هستند و ارتباطی میان آنها نیست. ولی از لحاظ مصداقی میان آن دو اختلاف فی الجمله وجود دارد؛ یعنی تباین کلی ندارند، بلکه تباین آنها جزئی است و عام و خاص من وجه هستند، به این ترتیب که

الف. حکم وضعی هست، ولی تکلیفی نیست. مانند ملکیت محجور.

ب. حکم تکلیفی هست، ولی وضعی نیست، مانند اباحه تصرف برای مهمان که حق تصرف در طعام دارد، ولی شرعا نه مالک است نه وکیل.

ج. هم حکم تکلیفی هست و هم حکم وضعی، مانند زوجیت.

۲. صحت تقسیم حکم شرعی به تکلیفی و وضعی: اگر حکم شرعی به معنای طلب فعل یا ترک باشد، حکم، تکلیفی است. ولی اگر حکم شرعی به معنای «ما أنزل الله»، «ما أتى به الشارع» باشد، حکم، وضعی است.

۳. احکام تکلیفی بنا بر مشهور پنج حکم است، ولی در احکام وضعیه اختلاف است:

الف. علامه: احکام وضعیه منحصر در سه حکم شرطیت، سببیت، مانعیت است.

ب. شهید ثانی دو مورد دیگر به آن افزوده: علت بودن و علامت بودن.

ج. آمدی چهار مورد دیگر به آنها افزوده: صحت و بطلان و عزیمت و رخصت.

د. مصنف: دلیلی بر انحصار در هیچ عددی وجود ندارد و باید یک ضابطه کلی ارائه شود.

ضابطه: هرچه که از شارع گرفته می شود و خود تکلیف نیست، (چه در تکلیف دخیل باشد، چه در موضوع یا متعلق آن، و یا اصلا دخیل در تکلیف نباشد) حکم وضعی است.

بحث اصلی: احکام تکلیفی را مستقلا شارع جعل و تشریح نموده است، اما در مورد احکام وضعی پنج احتمال هست:

۱. مشهور: هر یک از احکام تکلیفی و وضعی مستقلا و مستقیما تشریح شارع هستند و هیچکدام از دیگری انتزاع نمی شود و تابع دیگری هم نیست.

۲. هیچکدام استقلال به جعل ندارند و از سوی شارع مستقیما تشریح نشده اند، بلکه هر دو تابع و انتزاعی هستند.

۳. شیخ انصاری: حکم تکلیفی مستقل به جعل است ولی حکم وضعی تابع حکم تکلیفی و منتزاع از آن می باشد.

۴. حکم وضعی مستقل به جعل است و حکم تکلیفی تابع آن است.

۵. مصنف: در مساله تفصیل هست:

الف. اموری که قابل جعل تشریحی و اعتباری نیستند، نه جعل تشریحی استقلالی، بلکه اموری حقیقی هستند که به ایجاد تکوینی موجود می شوند؛ مانند دلوک شمس برای وجوب نماز ظهر.

ب. اموری که قابل جعل تشریحی هستند؛ ولی نه مستقلا، بلکه فقط به تبع تشریح امر دیگر، مانند جزء واجب بودن.

ج. اموری که به لحاظ مقام ثبوت، هم قابلیت جعل تشریحی استقلالی دارند، و هم جعل تبعی؛ اما در مقام اثبات، مستقل به جعل هستند و مستقیما از انشاء خود حکم وضعی انتزاع می شوند و نیازی به تبعیت تکلیف ندارند.

بررسی قسم اول: این امور، از احکام وضعی و جزء مجعولات شارع نیستند، بلکه از حقایق خارجی و تکوینی هستند؛ مانند دلوک شمس که خارجی و تکوینی است و سبب وجوب نماز ظهر می گردد. این امور، جعل تکوینی و حقیقی دارند و نوبت به اعتبار و تشریح نمی رسد.

دلیل: این امور، قابل جعل تشریحی تبعی نیستند؛ زیرا تکلیف، متاخر از این امور است و تا سبب نباشد تکلیفی نیست. قابل جعل تشریحی استقلالی هم نیستند، زیرا باید بین معلول و علت تامه سنخیت باشد تا علت بتواند در آن معلول تاثیر بگذارد؛ و این امور، تکوینا اینگونه اند.

از این دلیل روشن می شود که اگر مثلاً دلوک شمس دخیل در ملاک و مصلحت نماز باشد، جعل تبعی در آن امکان ندارد، و اگر دخیل نیست، جعل تبعی عبث است، اگرچه بیان آن به نحو خبر از واقع، مانعی ندارد.

البته اطلاق مجازی نیز مانعی ندارد، مثلاً دلوک شمس و وجوب نماز ظهر معلول علت ثالثی هستند که اراده الهی باشد، ولی چون با دلوک شمس وجوب نماز هم می آید گویا دلوک شمس سبب وجوب نماز است.

نتیجه: خود علت تامه و اجزای آن، برای تکالیف، یک امر جعلی و تشریحی نیست، بلکه از خصوصیتی که در آنها هست انتزاع می شود و اینها از مجعولات اعتباری نیستند، و لو در لسان قوم بر آنها حکم وضعی اطلاق شده.

بررسی قسم دوم: این امور قابلیت جعل تشریحی دارند، اما نه جعل استقلالی، بلکه جعل تبعی، یعنی به تبع یکی از تکالیف این احکام وضعی درست می شوند و از آن تکلیف انتزاع می شوند؛ مانند عنوان شرطیت برای شرط واجب.

اشکال مقدر: شارع پیش از امر، ماهیت و طبیعت فعل را جعل و اعتبار می کند، پس پیش از امر، جزء یا شرط بودن چیزی قابل فرض است.

پاسخ مصنف: این امور در این مرحله جزء یا شرط واجب نیستند؛ بلکه جزء یا شرط طبیعت و ماهیت هستند و وقتی جزء واجب و شرط مامور به می شوند که فعل واجبی در کار باشد و قبلاً به آن امر شده باشیم.

البته فقط جزء واجب بودن پس از امر می آید، نه جزء ماهیت بودن، پس اجزای واجب دارای جعل تبعی هستند.

بررسی قسم سوم: این امور (مانند حجیت)، قابلیت دارند که مجعول به جعل استقلالی باشند و آثار تکلیف هم بر آنها مترتب می شود، و اصلاً نوبت به جعل تبعی نمی رسد.

در این قسم، دو مدعا مطرح است:

اول. مدعای اثباتی که این امور را مجعول به جعل استقلالی می داند.

دوم. مدعای سلبی که این امور را مجعول به جعل تبعی نمی داند.

مدعای اثباتی: به محض انشای عقد بیع، ملکیت انتزاع می شود؛ بدون آنکه حکمی از احکام تکلیفی ملاحظه شود و با در نظر گرفتن آن، ملکیت انتزاع شود. بنابراین، اگر ملکیت و مانند آن، از احکام تکلیفیه ای که در مورد آنها هست انتزاع می شدند و تابع اینها بودند و استقلالاً مجعول نبودند، لازم بود که

اولاً، تشریح ملکیت و مانند آن، بدون ملاحظه تکالیف مزبور صحیح نباشد.

ثانیاً، لازم بود که آنچه مقصود اصلی طرفین معامله است واقع نشود و آنچه که مقصود نیست (اباحه تصرف) واقع شود و این با قانون عقود نمی سازد؛ چون «العقود تابعه للقصود».

مدعای سلبی: اگر حکم وضعی مانند ملکیت، تابع حکم تکلیفی و منتزاع از آن بود، نباید یکی بدون دیگری باشد؛ در حالی که گاهی حکم تکلیفی هست و حکم وضعی در موردش نیست، مانند مهمان که جواز تصرف دارد ولی ملکیت ندارد.

وهم و دفع

وهم: ملکیت از امور اعتباری و جعلی نیست که با خطاب و انشا، ایجاد شود، بلکه یکی از مقولات عشر است که عموماً در خارج موجود می باشند و از محمولات بالضمیمه هستند و علت آنها، جعل و انشا نیست، بلکه علل تکوینی و خارجی دارند.

دفع: لفظ «ملک» مشترک لفظی است و دو معنا دارد و همین امر سبب خلط مبحث شده:

ص: ۲۰۴

۱. معنای فلسفی که از اعراض است.

۲. به معنای اختصاص چیزی به چیز دیگر که عوامل گوناگونی دارد:

الف. گاهی منشأ اختصاص، این است که شیء اول اصل وجود و هستی خویش را از شیء دوم می گیرد.

ب. گاهی منشأ اختصاص، نوعی استعمال و به کار گرفتن و دخل و تصرف است به نحوی که شیئی در شیء دیگر تصرف می نماید.

ج. گاهی منشأ اختصاص، چیزی غیر از وابستگی وجودی و اختصاص ناشی از تصرف است، این قسم دو صورت دارد:

اول. عامل، ارادی و اختیاری است، مثل اینکه شخصی با حیازت کردن مالک چیزی می شود.

دوم. عامل قهری، موجب اختصاص می شود، مثل اینکه از راه ارث مالک چیزی می شود.

بنابراین، ملک به معنای اول از محمولات بالضمیمه است و جعل و انشا بر نمی دارد، و فلاسفه از آن بحث می کنند؛ و ملک به معنای دوم از احکام وضعیه، و قابل جعل و تشریح است و در فقه از آن بحث می شود.

سؤال: در کدام قسم از اقسام مذکور، استصحاب جاری می شود؟

قسم اول: در قسم اول (مانند سببیت)، مجالی برای استصحاب نیست، به این دلیل که چیزی قابل استصحاب است که مستقیماً حکمی از احکام شارع باشد و یا موضوع حکم و اثر شرعی باشد، و سببیت و مانند آن نه حکم شرعی هستند تا قابل استصحاب باشند، و نه موضوع حکم شرعی هستند که دارای اثر شرعی باشند و اثر شرعی بر آنها مترتب می شود.

اشکال: چگونه سببیت، موضوع حکم شرعی نیست، اما تکلیف بر آن مترتب می شود، پس اثر شرعی دارد و قابل استصحاب است.

پاسخ مصنف: تکلیف (مانند وجوب نماز بر دلوک شمس) بر آن مترتب می شود؛ ولی این ترتب شرعی نیست که از نوع ترتب حرمت بر خمریت باشد، بلکه عقلی است و از نوع ترتب معلول بر علت است که ربطی به شارع بما هو شارع ندارد تا قابل استصحاب باشد.

قسم سوم: در قسم سوم (مانند ملکیت) اگر شرایط استصحاب باشد، استصحاب جاری می شود.

قسم دوم: در قسم دوم (مانند جزء واجب) نیز اگر شرایط استصحاب باشد، استصحاب جاری می شود، چون این امور، حکم شرعی و مجعول شارع هستند.

مصنف: از این ناحیه قابل اشکال است که شک در جزئیت، مسبب از شک در امر به مرکب است و با وجود اصل سببی نوبت به اصل مسببی نمی رسد؛ یعنی اصل این است که امر به مرکب واجد جزء مشکوک، تعلق نگرفته، و نوبت به اجرای اصل عدم جزئیت نمی رسد.

ص: ۲۰۶



تنبیه اول: فعلیت ارکان استصحاب

ارکان استصحاب، باید فعلی باشند، یعنی مکلف به وضع و حال خویش ملتفت باشد و بالفعل یقین سابق به امری از امور و شک لاحق در بقای آن امر داشته باشد تا استصحاب جاری شود.

فرع اول: شخصی صبح محدث شد و این امر برای او یقینی است، سپس تا اذان ظهر غافل شد و نماز ظهر را با همان حال بجا آورد، پس از نماز متوجه شد که صبح محدث شده و شک کرد که پس از حدث، وضو گرفته یا نه! در چنین موردی نسبت به نمازهای بعدی ارکان استصحاب تام است و نتیجه آن لزوم وضو است، ولی نسبت به نمازی که خوانده، قانون فراغ جاری است و شک بعد از عمل، قابل اعتنا نیست.

اشکال: مکلف بعد از نماز ملتفت شد و شک در بقا نمود، پس استصحاب قابل جریان، و نمازش باطل است.

پاسخ مصنف: چون شک پس از فراغ پیدا شده، مجرای قاعده فراغ است؛ زیرا در تعارض قاعده فراغ با استصحاب، فراغ مقدم است، و این قاعده حکم به صحت می کند.

فرع دوم: شخصی صبح محدث شده و فراموش نموده، سپس قبل از اذان، شک در بقای حدث پیدا کرد، مجدداً غافل شد تا بعد از نماز، بعد از نماز ملتفت شد. اگر احتمال دهد که در مدت غفلت وضو گرفته، به دلیل قاعده فراغ به شک بعد از نماز اعتنا نکند؛ ولی اگر یقین دارد که وضو نگرفته و شک او فعلی، و ارکان استصحاب تمام شد، نماز در حکم نماز با یقین به حدث و باطل است.

تنبیه دوم: تنجیز و تعلیق در ارکان استصحاب

در تنجیزی یا تعلیقی بودن ارکان استصحاب، چهار صورت متصور است:

۱. هر دو تنجیزی و فعلی باشند، در این صورت استصحاب جاری می شود.

۲. هر دو تعلیقی و تقدیری باشند، در این صورت استصحاب جاری نمی شود.

۳. یقین تنجیزی و شک تعلیقی است، در این صورت استصحاب جاری نمی شود؛ زیرا شک لاحق، مختل است.

۴. یقین تعلیقی و شک فعلی و تنجیزی است، در این صورت دو وجه مطرح است؛

الف. چنین شکی کافی نیست و موجب استصحاب نمی شود؛ زیرا اصل ثبوت مستصحاب احراز نشده، پس یقین یعنی رکن اول استصحاب، مختل شده و استصحاب جاری نمی شود.

ب. چنین شکی کافی است و مجرای استصحاب است.

اگر اماره بر حکمی دلالت کرد، سپس در بقای وجوب آن شک شد، مطابق مسلک مشهور، استصحاب بقای وجوب جاری می شود؛ زیرا در زمان سابق، وجوب فعلی و ظاهری، و در زمان لاحق، شک حاصل می شود؛ ولی بر مسلک مصنف، استصحاب جاری نمی شود؛ زیرا یقین سابق حاصل نیست، نه به حکم واقعی و نه به حکم ظاهری فعلی.

ثمره بحث، صحت اجرای استصحاب حکم شرعی در باب امارات است.

اشکال: اینکه در صحت استصحاب، شک در بقا، بر تقدیر ثبوت کافی نیست، چون در لسان اخبار یقین سابق و شک لاحق اخذ شده و ظهور در فعلیت دارد.

پاسخ مصنف: ظاهر اخبار، یقین فعلی است، ولی یقین موضوعیت ندارد و به عنوان کاشف از واقع مطرح است.

تنبيه سوم: اقسام استصحاب کلی

گاهی مستصحاب، فرد خاص است و گاهی کلی و عام، و متیقن گاهی خصوص یکی از احکام شرعی است و گاهی قدر مشترک میان دو یا چند حکم.

۱. استصحاب کلی قسم اول؛ فرد خاصی در منزل موجود است و در ضمن آن، کلی انسان هم در منزل محقق می شود. پس از مدتی شک در بقای کلی می شود، چون شک در بقای فرد خاص شده؛ در این صورت، استصحاب خاص جاری می شود و استصحاب بقای کلی هم جاری می شود؛ زیرا ارکان استصحاب کامل است.

۲. استصحاب کلی قسم ثانی؛ کلی در ضمن فرد مردد موجود است، یعنی یا در ضمن فردی که الان منتفی شده، و یا در ضمن فردی که الان باقی است؛ در این صورت، استصحاب کلی جاری می شود؛ زیرا نسبت به کلی، ارکان استصحاب کامل است، و با استصحاب کلی، تمام احکام و آثار و لوازم شرعی و عقلی بر آن مترتب می گردد.

اشکال: در این قسم، استصحاب قابل جریان نیست؛ زیرا کلی در ضمن فرد مردد موجود شده و تردد فرد موجب می شود که ارکان استصحاب مختل شود، چرا که کلی به عین وجود فرد موجود می شود.

پاسخ مصنف: نتیجه اشکال این است که نسبت به خصوص فرد قصیر العمر یا طویل العمر استصحاب جاری نشود و ارکانش مختل باشد، ولی در خود کلی و قدر جامع استصحاب جاری می شود و نسبت به کلی حیوان، ارکان استصحاب تمام است.

البته نسبت به آثار و احکام خصوص هر فردی استصحاب جاری نمی شود.

توهم: بقا و ارتفاع کلی، مسبب از حدوث و عدم حدوث فرد خاص است و در شك در حدوث، اصل عدم حدوث جاری می شود و نوبت به شك در بقای کلی و استصحاب بقا نمی رسد؛ زیرا اصل مسببی است و با وجود اصل سببی جای اصل مسببی نیست در نتیجه استصحاب کلی قسم ثانی باطل است.

پاسخ توهم:

الف. شك در بقا و ارتفاع کلی، مسبب از شك در حدوث و عدم حدوث فرد طویل العمر و متیقن البقاء نیست؛ زیرا فرض این است که اصل حدوث، مسلم است و به دنبال آن کلی هم در ضمن فرد حادث، موجود شده و شك در این است که امر حادث یقینی، فرد قصیر است یا طویل؛ در این صورت، در فرد قصیر یا طویل جای استصحاب نیست و ارکان مختل است؛ ولی نسبت به کلی، ارکان تمام است و جاری می شود.

ب. در کلی و فرد، سبب و مسبب بودن مطرح نیست؛ زیرا ملازمه فرع بر دوئیت است، ولی کلی طبیعی، عین فرد است.

ج. اگر سبب و مسبب باشد هم در موردی است که ترتب مسبب بر سبب شرعی باشد و اصل سببی اثر شرعی را درست کند، ولی آثار و لوازم و احکام شرعی عدم حدوث فرد خاص، عقلی است.

۳. استصحاب کلی قسم سوم؛ شک در بقاء کلی، از ناحیه فرد معینی از کلی است که کلی طبیعی در ضمن آن موجود شده، ولی پس از مدتی یقیناً آن فرد از بین رفته و طبیعی موجود در ضمن آن هم از بین رفته، و شک، به این خاطر است که احتمال دارد مقارن فرد معین، فرد دیگری هم موجود شده باشد و کلی در ضمن فرد دوم هم محقق شده باشد، و یا احتمال دارد که همزمان با فرد معین، فرد دیگری موجود شده باشد و کلی در ضمن فرد دوم موجود شود؛ در این صورت استصحاب جاری نمی شود نه نسبت به خصوص افراد و نه نسبت به کلی؛ زیرا ارکان استصحاب تمام نیست تا خود کلی، استصحاب شود.

این قسم چهار صورت دارد؛

۱. احتمال دارد که فرد دیگر، مقارن با حدوث فرد اول حادث شود.

۲. احتمال دارد که فرد دیگر، مقارن با زوال فرد اول حادث شود.

۳. احتمال دارد که ملاک فرد دیگر، نه خودش، مقارن با حدوث فرد اول حادث شود.

۴. احتمال دارد که ملاک فرد دیگر، نه خودش، مقارن با زوال فرد اول حادث شود.

استصحاب کلی قسم ثالث در هیچ صورتی جاری نیست.

مصنف: در استصحاب موضوعات و متعلقات احکام نیز بحث به همین نحو جاری است؛ و البته شک در بقای موضوع، یا به نحو شبهه حکمیه است که رفع آن به دست شارع می باشد، و یا به نحو شبهه موضوعیه که رفع شبهه به دست شارع نیست.

تنبيه چهارم: استصحاب در امور تدریجی

گاهی مستصحب فعلی از امور قاره (۱) است و تدریج در آنها راه ندارد، و گاهی از امور تدریجی است. استصحاب در هر دو مورد جریان دارد؛ زیرا

۱. امور تدریجی از لحاظ تخلل عدم میان اجزای آنها و عدم تخلل عدم، سه صورت دارد؛

الف. میان اجزا، عدم، فاصله نشود؛ در این صورت اگر شک شود که عدم، میان اجزا، فاصله شد یا نه، استصحاب بقا جاری می شود.

ب. میان اجزا، عدم فاصله شود، ولی عدمی که عرفاً ناچیز است و ضرری به اتصال اجزا نمی زند، در این صورت استصحاب بقا جاری می شود.

ج. میان اجزا، عدم فاصله شود و فاصله زیادی باشد، در این صورت، استصحاب جاری نیست.

۲. حرکت چه در مقوله جوهر باشد و چه در مقولات عرضی، دو قسم دارد: قطعی و توسطی. در حرکت قطعی استصحاب جاری نمی شود؛ زیرا هر بودنی استقلال دارد و غیر از بودن قبلی و بعدی است. اما در حرکت توسطی استصحاب بقا جاری می شود؛ زیرا مشکوک همان متیقن است و ارکان استصحاب کامل است.

مصنف: با این بیان در جریان استصحاب در امور تدریجی، مشکل استصحاب لیل و نهار در ماه رمضان که شک در بقای روز می شود نیز برطرف می گردد.

مصنف: در امور تدریجی، شک در بقا سه صورت دارد؛

۱. یقین داریم که خون در رحم وجود دارد و اقتضای بقا جریان محرز است؛ ولی شک ما به خاطر احتمال وجود مانع است، در این صورت استصحاب بقا جاری می شود.

۲. شک در بقا حرکت، از جهت بقای حرکت و تمام شدن آن است، در این صورت هم استصحاب بقا جاری می شود.

ص: ۲۱۱

---

۱- . اموری که اجزاء آنها در عرض هم و مجتمع در موجود باشند و همه آنها در زمان واحد موجود باشند نه اینکه جزء یا اجزایی از آنها تحقق یابند و معدوم شوند تا نوبت به اجزاء بعدی برسد.

۳. شك در بقای حرکت، در واقع شك در مقتضی است، در این صورت، جریان استصحاب مورد مناقشه قرار گرفته، ولی ملاك، عرف است و عرفا ارکان استصحاب مختل نیست، پس استصحاب بقا جاری می شود.

شك در بقای حکم دو گونه است؛

۱. شك در بقای حکم به خاطر شك در بقای زمان است.

۲. شك در بقای زمان نیست، چون یقینا زمان به پایان رسیده؛ ولی شك به خاطر جهات دیگری است، یا احتمال وجود ملاك دیگر و یا احتمال تعدد مطلوب.

اگر شك از ناحیه شك در بقا، قید زمان باشد، دو استصحاب قابل جریان است. یکی استصحاب خود قید زمان و دیگری استصحاب مقید (فعل خاص).

و اگر شك از ناحیه دیگر یعنی احتمال وجود ملاك دیگر باشد، تفصیل دارد؛ چرا که اگر زمان خاص، ظرف برای ثبوت حکم شرعی باشد، دخالتی در موضوع ندارد و موضوع در حال یقین و شك یکی است و زمان فقط ظرف حکم، و ارکان استصحاب تمام است و استصحاب بقا جاری می شود.

ولی اگر زمان خاص، قید موضوع باشد و در آن شك شود، استصحاب جاری نیست؛ زیرا موضوع مقید به این قید با موضوع مقید به قید دیگر مغایر می باشند.

اشکال: زمان خاص، در واقع، قید موضوع است و در مناط حکم شرعی دخیل است، پس جای استصحاب حکم سابق نیست؛ چون موضوع عوض شده.

پاسخ مصنف: اگر در تعیین موضوع و متعلق دقت عقلی ملاك باشد، با رفتن هر قید، موضوع عوض شده و استصحاب بقا جاری نمی شود، اما ملاك، نظر عرف است و از نظر عرف اینکه زمان در ظاهر دلیل به صورت ظرف حکم اخذ شود یا به صورت قید موضوع فرق دارد.

اشکال (فاضل نراقی): اگر مولی امر به جلوس تا ظهر پنجشنبه نموده و پس از آن شك در بقای وجوب پیدا شود، دو استصحاب قابل جریان است و تعارض می کنند؛ یکی استصحاب وجودی که جلوس تا ظهر واجب است و بعد از ظهر در بقای آن شك می شود، و با جریان استصحاب،

و جوب، استفاده می شود، و دیگری استصحاب عدم ازلی که تا پیش از روز پنجشنبه، جلوس واجب نبود، بعد برای نصف روز واجب شد، پس از آن شک در وجوب می شود، با توجه به عدم ازلی که قبلاً واجب نبود، از این به بعد هم واجب نخواهد بود.

پاسخ مصنف: اگر ملاک، عرف باشد، زمان ظرف است و تنها استصحاب وجودی جاری است. و اگر ملاک، دقت عقلی باشد، زمان قید است و فقط استصحاب عدمی جاری است.

شبهه: به نظر فاضل نراقی، در شک در بقای امور شرعیه ای که اسباب شرعی و اعتباری دارند، دو استصحاب قابل جریان است و تعارض می کنند.

پاسخ مصنف: همانگونه که در امور تکوینی فقط یک استصحاب جاری می شود، در امور اعتباری نیز فقط یک استصحاب جاری می شود و جای اصل دیگری نیست؛ زیرا وقتی حادث شوند اقتضای بقا دارند، مگر آنکه رافعی مانع شود.

تنبيه پنجم

حکم شرعی اعم از وضعی و تکلیفی، دو قسم است:

۱. حکم شرعی مطلق و فعلی، که مشروط به شرط، و یا معلق بر امری نیستند.

۲. حکم شرعی مشروط و معلق، که مشروط به شرط است.

در قسم اول، استصحاب جاری می شود؛ در قسم دوم نیز از نظر مشهور و مصنف جاری می شود.

اشکال اول: در احکام تعلیقی ارکان استصحاب ناتمام است، چون باید یقین سابق به ثبوت حکم باشد تا شکی به آن لاحق شود و مساله استصحاب مطرح شود، اما در این مورد، یقین سابق مفقود است.

پاسخ مصنف: این توهم فاسد است؛ زیرا «وجود کلّ شیء بحسبه» و در این مورد نیز وجود تنجیزی و فعلی سنخی از وجود، و وجود تعلیقی هم سنخی از وجود است.

اشکال دوم: شاید ارکان استصحاب کامل باشد و مقتضی موجود باشد، اما مانع هم موجود است، چون استصحاب حکم تعلیقی با استصحاب حکم تنجیزی معارض است.

ص: ۲۱۳

پاسخ مصنف: این دو استصحاب نه تنها با یکدیگر تعارضی ندارند، بلکه ملازم و مکمل یکدیگرند و هر دو جاری می شوند.

تنبيه ششم

گاهی متیقن، حکمی از احکام اسلام است؛ در این صورت استصحاب جاری می شود، ولی گاهی متیقن، حکمی از احکام شرایع قبلی است؛ فرقی میان احکام اسلام و احکام شرایع قبلی نیست و در هر دو، اگر ارکان استصحاب کامل باشد، استصحاب جاری می شود.

اشکال اول: در استصحاب، یقین سابق به اصل ثبوت معتبر است و نسبت به احکام شریعت قبلی یقین به ثبوت نداریم.

اشکال دوم: اگر هم یقین به اصل ثبوت باشد، با آمدن اسلام، شک در بقا حاصل می شود؛ زیرا اسلام ناسخ ادیان و شرایع قبلی است و موجب یقین به ارتفاع احکام آنها می شود.

پاسخ مصنف به اشکال اول: اگر آن احکام به صورت قضایای خارجی باشند و مخصوص موجودین آن عصر، متوهم می تواند بگوید که ما غیر از آنها هستیم و موضوع عوض شده و جای استصحاب نیست، اما خطابات شرعی در همه شرایع و ادیان به صورت قضایای حقیقی بوده و شامل معدومین هم می شود، پس موضوع واحد است.

شاهد بر اینکه خطابات به صورت قضایای حقیقی هستند اینکه

۱. اگر خطابات به صورت قضیه خارجی باشد، نسبت به احکام اسلام هم فقط کسانی که در عصر پیامبر (ص) بوده اند می توانند استصحاب جاری کنند؛ چون موضوع عوض شده، در حالی که هیچ کس ملتزم به این لازم نیست.

۲. اگر خطابات به صورت قضیه خارجی باشد، نسخ نباید نسبت به آینده معقول باشد، در حالی که هیچ کس ملتزم به این لازم نیست.

پاسخ مصنف به اشکال دوم: اصل نسخ شرایع قبل، مورد قبول است، ولی نسخ این نیست که با آمدن شریعت بعدی تمام احکام شریعت قبلی نسخ شود و هیچ حکمی باقی نماند، بلکه با آمدن

ص: ۲۱۴



دین جدید، دین قدیم دیگر به صورت کامل باقی نیست، بلکه قسمتی از احکام که متناسب با آن عصر بوده و به درد اعصار بعدی نمی خورد، نسخ شده و قسمتی باقی می ماند؛ پس مواردی که در شریعت قبلی بوده و در اسلام هم نسبت به آن نفی و اثباتا بیانی نرسیده، مانعی از جریان استصحاب نیست؛ زیرا ارکان استصحاب تمام است.

اشکال سوم: مسلمین علم اجمالی دارند که برخی از احکام شرایع قبلی نسخ شده، و همین علم اجمالی مانع از جریان استصحاب است؛ زیرا نسبت به جمیع موارد مشکوک استصحاب جاری کردن مستلزم مخالفت قطعی با علم اجمالی است.

پاسخ مصنف: اگر علم اجمالی را کبیر بدانیم و دایره اش همه احکام را بگیرد، این علم اجمالی بعد از فحص، منحل می شود به علم تفصیلی نسبت به مواردی، و شک بدوی نسبت به بقیه موارد؛ و اگر علم اجمالی را صغیر بدانیم، یعنی مواردی که اسلام بیان دارد، نسبت به مواردی که اسلام سکوت کرده و ما شک داریم، ولی در شریعت قبلی بیانی رسیده است، مانعی از جریان استصحاب وجود ندارد.

جواب اول شیخ انصاری به اشکال اول: احکام شریعت سابق برای افراد نیست تا با عوض شدن اشخاص، موضوع عوض شود و جریان استصحاب منتفی گردد، بلکه احکام، کلی است و کلی باقی است

پاسخ مصنف: بیان شیخ ناتمام است؛ زیرا کلی یک امر ذهنی است و چیزی نیست که مخاطب به احکام باشد، البته شاید مراد شیخ از ثبوت احکام، این است که افراد خاصی ملاک نیستند، بلکه برای همه اشخاص است.

پاسخ دوم شیخ انصاری به اشکال اول: اگر شخصی هر دو شریعت را درک نموده، ارکان استصحاب در حق چنین کسی کامل است؛ زیرا موضوع همان شخص است و تغییری در آن پیدا نشده، و مانعی هم از جریان استصحاب وجود ندارد. و وقتی استصحاب احکام شریعت قبلی در حق مثلا سلمان جاری شود، همین استصحاب در حق ما نیز جاری می شود.

پاسخ مصنف: این مطلب مورد قبول نیست؛ زیرا استصحاب حکم شریعت قبلی در حق چنین اشخاصی بجاست، ولی اشتراک اهل شریعت در احکام، داشتن شرایط برابر است، لذا در حق مثل سلمان استصحاب بجاست، ولی در حق بقیه ارکان ناتمام است.

تنبيه هفتم: عدم حجیت اصل مثبت

منظور از اصل مثبت، اصلی است که اثر شرعی غیر مستقیم و به واسطه دارد.

مفاد اخبار استصحاب، تنزیل مستصحب به منزله متیقن و یا تعبد به مستصحب است، و این تنزیل به لحاظ آثار مستصحب می باشد، اما اینکه لحاظ کدام اثر مهم است سه احتمال دارد:

۱. خصوص آثار شرعی خود مستصحب.

۲. جمیع آثار و احکام و لوازم، اعم از آثار عقلی، آثار عادی، و آثار شرعی، اعم از بلا واسطه یا با واسطه.

۳. خصوص اثر شرعی، بطور مطلق، اعم از اثر شرعی مستقیم و غیر مستقیم.

بنا بر احتمال اول، اصل مثبت حجت نیست؛ زیرا مفاد اخبار، تنزیل مشکوک به منزله متیقن به لحاظ اثر شرعی خود مستصحب است.

بنا بر احتمال دوم و سوم، اصل مثبت حجت است.

از اخبار، احتمال اول استفاده می شود که تنزیل به لحاظ آثار و احکام شرعی خود مستصحب است و دلالتی بر احتمال دوم و سوم ندارند؛ چرا که در اخبار استصحاب سخن از یقین سابق و شک لاحق است، و شارع کاری به آثار دیگر ندارد.

اگر اخبار، ظهور در احتمال اول نداشته باشد و امر میان سه احتمال، مردد باشد، باز هم قدر متیقن همان احتمال اول است و اصل مثبت حجت نیست.

البته در سه مورد اصل مثبت حجت است:

۱. در موردی که واسطه خفی باشد، آنقدر که عرف آن را نادیده می گیرد و اثر شرعی را مستقیماً به واسطه مستند می کند.

۲. در مواردی که واسطه جلی است، ولی میان مستصحب و واسطه در مقام تشریح، اعتبار یکی بدون دیگری ممکن نیست.

۳. در مواردی که واسطه غیر شرعی است، ولی میان مستصحب و واسطه، ملازمه هست.

مصنف: مثبتات امارات و طرق ظنی، حجت است و با قیام اماره بر امری، جمیع آثار بر آن مترتب می شود.

تنبیه هشتم: موارد محل نزاع در اصل مثبت

مورد اول: در استصحاب موضوعی، گاهی اثر شرعی مستقیماً بر مستصحب بار می شود، این استصحاب صحیح است و اصل مثبت نیست؛ و گاهی به واسطه امر دیگری که در وجود خارجی مغایر با مستصحب است بر مستصحب بار می شود، اصل مثبت است؛ و گاهی به واسطه یک عنوان کلی که قابل صدق بر مستصحب است و در وجود خارجی با یکدیگر اتحاد دارند بار می شود که این فرض، پنج صورت دارد:

۱. عنوان کلی، تمام ذات مستصحب است که نوع می شود.

۲. عنوان کلی، جزء داخلی، اعم از مستصحب است که جنس می شود.

۳- عنوان کلی، جزء داخلی، مساوی مستصحب است که فصل می شود.

۴. عنوان کلی، خارج محمول بر مستصحب است.

۵. عنوان کلی، محمول بالضمیمه بر مستصحب است.

در سه قسم اول، استصحاب جاری می شود؛ زیرا ابتدا اثر شرعی از عنوان کلی است، ولی کلی به وجود فرد موجود است. در قسم چهارم هم استصحاب جاری می شود. اما در قسم پنجم، استصحاب جاری نمی شود.

مورد دوم: اثر شرعی گاهی مستقلاً مورد استصحاب است، و گاهی موضوع آن مورد استصحاب است و اثر شرعی بر آن مترتب می شود؛ اما در هر دو حال مستند به شارع بوده و وضع و رفع

آن به دست شارع است، با این تفاوت که مجعول استقلالی را مستقیماً وضع یا رفع می کند، ولی مجعول تبعی را غیر مستقیم و به واسطه منشأ انتزاع.

مصنف: استصحاب در هر دو قسم جاری می شود؛ زیرا وضع و رفع، به دست شارع است، مستقیم یا واسطه.

مورد سوم: در استصحاب موضوعی و حکمی، گاهی ثبوت و وجود اثر شرعی، استصحاب می شود، چنین استصحابی جاری است، ولی گاهی سلب و عدم اثر شرعی، استصحاب می شود، این نوع استصحاب هم جاری است؛ زیرا ملاک این است که وضع و رفع اثر شرعی در اختیار شارع باشد و در امور عدمی چنین است.

اشکال: به اثر وجودی، حکم شرعی اطلاق می شود و استصحاب حکم شرعی یا موضوع آن بلامانع است، ولی به امر عدمی حکم شرعی اطلاق نمی شود تا استصحاب در آن جاری شود.

پاسخ مصنف: به امر عدمی، حکم شرعی اطلاق نمی شود، ولی مانعی برای جریان استصحاب نیست؛ زیرا مهم صدق عنوان «نقض الیقین بالشک» است که در مورد بحث صادق است؛ به عبارت دیگر، «صدق الحکم» مهم نیست «صدق نقض یقین به شک» مهم است.

اشکال شیخ انصاری: فایده و اثر استصحاب براءت، عدم استحقاق عقوبت است که اثر شرعی نیست، بلکه اثر عقلی است، لذا این استصحاب، اصل مثبت است.

پاسخ مصنف: در این استصحابات نیازی به اثبات اثر شرعی نیست، بلکه بر استصحاب عدم منع همه آثار بار می شود چه شرعی و چه عقلی.

استحقاق عقاب مترتب بر حرام واقعی است، ولی عدم استحقاق عقوبت بر عدم منع واقعی مترتب نیست، بلکه بر مطلق عدم المنع مترتب است چه عدم منع واقعی و چه عدم منع ظاهری؛ و این عدم منع با اصل و استصحاب درست می شود.

تنبيه نهم: آثار و لوازم شرعی یا غیر شرعی مستصحب

۱. آثار و لوازم «وجود واقعی مستصحب»، یعنی اگر مستصحب واقعا موجود باشد این آثار را دارد.

۲. آثار و لوازم «مطلق الوجود مستصحب»، اعم از واقعی و ظاهری.

تنبيه دهم

استصحاب دو مرحله دارد:

۱. مرحله ثبوت یا یقین سابق به اصل حکم یا موضوع.

۲. مرحله بقا یا شک لاحق در بقای حکم یا موضوع.

در هر دو مرحله، حکم فعلی یا موضوع دارای حکم فعلی، برای جریان استصحاب لازم است، لذا چهار احتمال وجود دارد:

الف. حکم فعلی نداریم، اگرچه ممکن است حکم انشائی داشته باشیم.

ب. نسبت به هر دو مرحله، حکم فعلی یا موضوع دارای حکم فعلی داریم؛ در این صورت استصحاب جاری می شود.

ج. نسبت به مرحله ثبوت، حکم فعلی یا موضوع دارای حکم فعلی داریم، ولی نسبت به شک لاحق، حکم، شأنی است نه انشائی، در این صورت استصحاب جاری نمی شود.

د. نسبت به زمان یقین سابق، حکم نبود و یا فعلی نبود، ولی نسبت به زمان شک لاحق، حکم فعلی هست. این قسم محل بحث است و از نظر مصنف در این قسم نیز استصحاب جاری می شود.

دو مثال:

۱. استصحاب حکمی: در ازل حکم و تکلیفی نبود، چون مکلفی نبود، پس از ظهور شریعت، شک می کنیم که باز هم عدم تکلیف باقی است یا منتفی شد! در این صورت یقین به عدم تکلیف در ازل و قبل از شریعت داشتیم، ولی نسبت به پس از شریعت شک در بقای آن داریم و مستصحب اثر شرعی دارد.

ص: ۲۱۹

۲. استصحاب موضوع: عدالت زید سابقا متیقن بود و در آن زمان هیچ حکمی نداشت، ولی اکنون که مشکوک است، شرعا برای عدالت احکامی آمده که به لحاظ مرحله یقین، اثری ندارد، ولی به لحاظ مرحله شک در بقاء، اثر شرعی دارد.

تنبيه يازدهم

گاهی شک در اصل حدوث حادثی است، در این صورت استصحاب عدم ازلی جاری می شود؛ زیرا ارکان استصحاب تمام است؛ و گاهی یقین به اصل حدوث حادثی است، و شک در تقدم و تأخر آن است. این فرض دو بخش دارد:

۱. حادث، با اجزای زمان ملاحظه و مقایسه می شود، یعنی حادث مسلم است ولی شک در زمان سابق حادث است؛ این بخش چند صورت دارد که اهم آن سه صورت است:

الف. تحقق و عدم تحقق این حادث در زمان اول، اثر شرعی دارد؛ در این صورت استصحاب جاری نمی شود؛ زیرا یقین سابق نداریم و اثر شرعی تحقق هم مترتب نمی شود.

ب. عنوان عدم تحقق، در زمان اول که قابل استصحاب است اثر شرعی ندارد؛ و اثر شرعی به عنوان تأخر حادث از زمان اول مترتب است؛ در این صورت استصحاب جاری نمی شود.

ج. اثر شرعی مربوط به عنوان حدوث است و باید این حدوث، احراز شود تا استصحاب جاری گردد. اگر حدوث را وجود خاص بدانیم، استصحاب جاری نمی شود؛ اما اگر حدوث را مرکب از یک امر وجودی و یک امر عدمی بدانیم، استصحاب بردار خواهد بود.

۲. گاهی حادثی با حادث دیگری سنجدیده می شود، خواه هر دو، حکم برای یک موضوع باشند، و خواه برای دو موضوع. در این بخش، سه صورت وجود دارد:

الف. هر دو حادث، معلوم التاريخ می باشند. این صورت، از بحث خارج است.

ب. هر دو حادث، مجهول التاريخ می باشند، و علم اجمالی به حدوث هر دو حکم یا هر دو موضوع داریم ولی تفصیلا نمی دانیم که همزمان حادث شده اند یا نه.

ج. یکی از آن دو معلوم التاريخ و دیگری مجهول التاريخ است.

ص: ۲۲۰

صورت دوم، چهار قسم دارد:

۱. اثر شرعی بر وجود محمول وجودی مترتب می شود. به عبارت دیگر مفاد کان تامه. این قسم سه حالت دارد:
    - الف. اثر شرعی فقط بر وجود یکی از دو حادث مترتب می شود، و آن حادث، حالات گوناگون دارد. در این حالت، استصحاب جاری نمی شود؛ زیرا ارکانش ناتمام است.
    - ب. اثر شرعی بر وجود هر دو حادث مترتب می شود. در این حالت نمی توان استصحاب را نسبت به هر دو جاری کرد؛ زیرا علم اجمالی داریم که یکی از آن دو کذب است و اجرای استصحاب در یکی، ترجیح بلا مرجح است.
    - ج. اثر شرعی فقط بر وجود حادث اولی، در حالت تقدم، مترتب نمی شود، بلکه در حال تأخر و تقارن نیز اثر مترتب است.
  ۲. اثر شرعی بر وجود وصفی مترتب می شود، یعنی حادث در صورتی که مثلاً متصف به وصف تقدم باشد دارای اثر است و بدون وصف تقدم، اثری ندارد. به عبارت دیگر مفاد کان ناقصه. در این قسم، مطلقاً استصحاب جاری نمی شود، اعم از خصوص وجود یکی از دو حادث، و یا وجود حادث دیگر با وصف مزبور.
  ۳. اثر شرعی بر عدم نعت حادثی در زمان وجود حادث دیگر مترتب است. به عبارت دیگر مفاد لیس ناقصه. در این قسم استصحاب جاری نمی شود؛ زیرا یقین سابق نداریم.
  ۴. اثر شرعی بر عدم محمولی مترتب است، یعنی نبود یکی از دو حادث در زمان حدوث حادث دیگر دارای اثر شرعی است. به عبارت دیگر مفاد لیس تامه. در این قسم، نسبت به هر حادث، یقین سابق به عدم و شک لاحق در بقاء است، ولی عدم احراز اتصال زمان یقین به زمان شک، مانع استصحاب می شود.
- اشکال شیخ انصاری: در قسم چهارم، اتصال زمان شک به زمان یقین محرز است، در نتیجه مقتضی موجود و ارکان کامل می باشد.

ص: ۲۲۱

پاسخ مصنف: اگر حادثی را با اجزای زمان مقایسه کنیم نه با حادث دیگر، ارکان استصحاب تمام است، ولی فرض در این قسم آن است که دو حادث مجهول التاریخ داریم که تقدم و تاخر یکی را با دیگری مقایسه می کنیم.

استصحاب در این قسم مطلقاً جاری نمی شود اعم از اینکه اثر دار باشد یا بدون اثر؛ چون رکن آن مختل است و اتصال محرز نیست، و در هر صورت استصحاب جاری نیست.

در صورتی که دو حادث باشد که یکی مجهول التاریخ و دیگری معلوم التاریخ است، چهار صورت دارد:

۱. اثر شرعی از وجود یکی از دو حادث به صورت وجود محمولی باشد. به عبارت دیگر مفاد کان تامه؛ در این قسم استصحاب وجودی جاری نمی شود؛ زیرا یقین سابق ندارد، ولی استصحاب عدمی یعنی عدم تقدم یا عدم تاخر جاری می شود.

۲. اثر شرعی از وجود یکی از دو حادثی باشد که متصف به وصف تقدم یا تاخر است. به عبارت دیگر مفاد کان ناقصه؛ در این قسم استصحاب جاری نیست؛ زیرا یقین سابق مختل است.

۳. اثر شرعی بر عدم یکی از آن دو حادثی باشد که متصف به نبودش در زمان حادث دیگر است تا اثر دار باشد. به عبارت دیگر مفاد لیس ناقصه؛ در این قسم استصحاب جاری نیست.

۴. اثر شرعی بر عدم یکی از آن دو حادثی باشد که نفس نبود یکی از آن دو در زمان وجود دیگری اثر دارد. به عبارت دیگر مفاد لیس تامه. در این قسم استصحاب عدم نسبت به حادث مجهول التاریخ جاری می شود، ولی نسبت به معلوم التاریخ جاری نه.

تعاقب دو حالت بر یک موضوع: در این صورت، بحث در موردی است که دو حالت متضاد بر موضوع واحد عارض شده و شك در تقدم و تاخر آن دو است؛ در این صورت، پیش از بحث معارضه و وجود مانع، اصل مقتضی مشکوک است و ارکان استصحاب ناتمام است؛ زیرا اتصال زمان شك به زمان یقین و بالعکس احراز نشده و پیوستگی آنها محرز نیست.

تنبيه دوازدهم: استصحاب در عقائد



۱. اموری که مقصد اصلی شارع، مجرد اعتقاد و عقد القلب نسبت به آن است و با تحصیل ظن و گاهی شک و وهم نیز کفایت می کند. در این دسته اگر ارکان استصحاب تمام باشد، هم استصحاب موضوعی و هم استصحاب حکمی جاری خواهد شد. مانند اینکه قبلاً یقین به

رجعت بوده و اکنون به دلیلی شک در بقای آن شده، استصحاب بقا جاری می شود و اثر شرعی آن وجوب اعتقاد است.

اشکال: استصحاب از اصول عملیه است و در فروع عملیه جاری می شود، نه در امور اعتقادی.

پاسخ مصنف: استصحاب اصل عملی است، ولی منظور از اصل بودن در قبال اماره است، و منظور از عملی بودن هم فقط عمل خارجی و محسوس نیست، بلکه اعم از فعل جوارحی و جوانحی است، بنابراین اگر ارکان استصحاب کامل باشد هم در اعمال جوارحی و هم در اعمال جوانحی جاری می شود.

۲. اموری که مقصد اصلی شارع در آنها اعتقادی است که با یقین و قطع حاصل می شود. در این دسته نیز اگر ارکان استصحاب کامل باشد، استصحاب حکمی جاری می شود، ولی استصحاب موضوعی جاری نمی شود؛ زیرا استصحاب یقین آور نیست.

میرزای قمی در قوانین آورده که یکی از دانشمندان اهل کتاب با یکی از فضلاء شیعه درباره نبوت بحث کرده و با استصحاب نبوت، عالم شیعی را محکوم کرده. پاسخ استدلال دانشمند کتابی اینگونه است:

در این استصحاب توجه به دو نکته لازم است؛ یکی معنای نبوت و دیگری منظور از استصحاب.

نکته اول: معنای نبوت؛ در معنای نبوت، سه فرض مطرح است:

۱. نبوت، ارتباط با وحی است، پس یک امر حقیقی تکوینی خارجی است و ربطی به جعل و اعتبار و قرارداد ندارد؛ در این صورت استصحاب در آن جریان ندارد؛ زیرا استصحاب، فرع بر شک در بقا است و انبیا تا پایان عمر در مراتب عالیه، باقی مانده اند؛ اگر هم شک در بقا بشود، باز هم استصحاب جاری نمی شود، چون مستصحب مجعول شرعی نیست.

سؤال: منشأ شک در بقای نبوت، چیست و چگونه متصور می گردد؟

پاسخ مصنف: منشأ آن احتمال انحطاط نبی است که احتمالی ممکن می باشد، اگرچه در اثر مقام عصمت، استحاله وقوعی دارد.

۲. نبوت، امری مجعول است که وقتی نبی به مرتبه خاصی از کمال رسید و واجد صلاحیت شد، خداوند منصب نبوت را به او اعطا می کند. در این صورت مانند دیگر مجعولات شرعی، استصحاب در آن جاری می شود.

۳. نبوت کنایه از شریعت و احکام پیامبر قبلی است و منظور از استصحاب نبوت، استصحاب احکام شریعت قبل می باشد. در این صورت نیز استصحاب قابل جریان است.

نکته دوم: استصحاب، یا به منظور اسکات خصم است و یا به منظور اقناع؛ اگر استدلال به استصحاب برای الزام باشد، طرف بحث باید به ویژگی های استصحاب معترف باشد، اگر استدلال به استصحاب برای اقناع هم باشد، مستدل باید به ویژگی های استصحاب معترف باشد تا بتوان استصحاب جاری نماید.

با توجه به این دو نکته، استدلال دانشمند یهودی ناتمام است.

تنبیه سیزدهم استصحاب حکم خاص

وقتی دلیل اجتهادی، شامل موردی شود، بر استصحاب تقدم دارد و با وجود دلیل، جای اصل نیست. حال سؤال این است که

اگر خطاب عامی وارد شود که شامل هر فردی از افراد عام، در هر زمانی از ازمه، است، و خطاب خاصی باشد که فرد خاصی از افراد عام را نسبت به زمان خاص از تحت عام خارج نموده، ولی خطاب خاص نسبت به زمان، ساکت است و نفی یا اثباتا حکم زمان را بیان نکرده، شک پیدا می شود که حکم در زمان دیگر چیست؟ یعنی آیا به عموم عام برمی گردد یا همان حکم خاص یا حکم مخصص ادامه دارد؟

ص: ۲۲۴

به تعبیر دیگر، منشأ اشکال این است که آیا تخصیص عام، خاص را به طور کلی از حجیت ساقط می نماید یا فی الجمله؟

مصنف: اگر زمان در دلیل عام و دلیل خاص، ظرف باشد استصحاب حکم خاص جاری می شود، و اگر زمان در هر دو دلیل یا در دلیل عام، قید باشد، به عموم عام تمسک می شود، و اگر زمان فقط در دلیل عام ظرف باشد، اصول عملیه جاری می شود.

در صورت اول که زمان در دلیل عام و دلیل خاص، به صورت ظرف، اخذ شده، اگر دلیل خاص، از اول زمان عمل به عام صادر شود، دلیل خاص قاطع استمرار حکم عام نیست، و در واقع جمع میان دلیل عام و خاص می شود. و اگر اول عموم عام مستقر شد و تا مدتی ادامه یافت و در همین زمان، خطاب خاص آمد، استصحاب جاری می گردد و حکم خاص استفاده می شود. و اگر قبل از استقرار عموم عام، خاص مطرح شد، به عموم عام رجوع می شود و نوبت به استصحاب حکم خاص نمی رسد.

در صورت دوم که زمان در دلیل عام و دلیل خاص، به صورت قید اخذ شده، نسبت به زمان های بعد، به عام تمسک می شود و جای استصحاب حکم خاص نیست.

در صورت سوم که زمان در دلیل عام، به صورت ظرف اخذ شده، نه جای تمسک به عموم عام است و نه جای استصحاب حکم خاص، چون حکم عام منقطع شده، و موضوع نیز عوض شده، بنابراین فقط جای رجوع به اصول عملیه است.

در صورت چهارم که زمان در دلیل عام، به صورت قید، و در دلیل خاص به صورت ظرف اخذ شده، به عموم عام تمسک می شود؛ زیرا عام، هر زمانی را مستقلاً شامل می گردد؛ پس از آن نوبت به استصحاب حکم خاص می رسد.

تنبيه چهاردهم: مراد از شك لاحق

لفظ شك در اخبار باب استصحاب، به معنای عام کلمه به کار رفته یعنی معنای مقابل علم به تقابل ملکه و عدم ملکه، شاهد بر این معنا آنکه

۱. تصریح اهل لغت، مانند جوهری در صحاح، فیومی در مصباح، و طریحی در مجمع البحرین.

۲. استعمالات معصومین که از روایات در ابواب گوناگون مانند شک در نماز استفاده می شود.

۳. اخبار باب استصحاب که در مقام تحدید و بیان حد و ضابطه نقض یقین هستند.

۴. اولین صحیحه از روایات باب استصحاب که راوی از امام (ع) پرسیده «اگر چیزی در کنار او حرکت داده شود و او متوجه نشود، این نشانه خواب است و باید وضو بگیرد؟».

نظر شیخ انصاری مانند مصنف است و دو دلیل دیگر بر مدعای خود آورده که مصنف رد می کند:

۱. اجماع قطعی بر اینکه استصحاب، اختصاص به شک مصطلح ندارد.

پاسخ مصنف: اولاً همه فقهای که استصحاب را از باب اخبار حجت می دانند چنین نظری ندارند، ثانیاً اگر هم چنین نظری داشته باشند ارزشی ندارد؛ زیرا اجماع مدرکی است.

۲. حکم شک مانند حکم ظن غیر معتبر است، چون اخبار باب، ظن غیر معتبری که خلاف حالت سابقه باشد را نیز شامل است.

پاسخ مصنف: ظن غیر معتبر یعنی ظنی که مفاد خود را ثابت نمی کند، ولی می تواند مانع از جریان استصحاب باشد.

مقام اول: بقای موضوع

مراد از بقاء موضوع، اتحاد قضیه متیقینه و مشکوکه است، یعنی موضوع قضیه مشکوکه همان موضوع قضیه متیقینه باشد، با این فرق که در سابق یقینی بوده و الان مشکوک.

مصنف: لزوم بقای موضوع به این دلیل است که

الف. شک در حدوث امر جدید می شود و استصحاب «ابقاء ما کان» است.

ب. عنوان نقض یقین صدق نمی کند.

استدلال شیخ انصاری: اگر موضوع محرز نباشد، یا موضوع جایگزین نشده که بقای عرض بدون معروض است، و یا جایگزین شده که انتقال عرض از موضوعی به موضوع دیگر و محال است.

پاسخ مصنف: هم عرض بدون موضوع محال است، و هم انتقال عرض به معروض دیگر محال است، ولی بحث در یک امر حقیقی نیست، بلکه در یک امر اعتباری تبعیدی شرعی است.

مصنف: مناط اتحاد دو قضیه عرف است، نه دقت عقلی، و عنوان نقض یقین به شک باید عرفاً صادق باشد.

مصنف: رابطه حکم عقل و عرف، عموم و خصوص من وجه است. گاهی با دقت عقلی موضوع تغییر کرده و جای استصحاب نیست، ولی با دید عرفی موضوع باقی است و جای استصحاب است، و گاهی به دقت عقلی موضوع باقی است، ولی از نظر عرف تغییر کرده و جای استصحاب نیست، و گاهی از هر دو نظر موضوع همان موضوع است و اتحاد دو قضیه محفوظ است، مانند استصحاب موضوعات.

مقام دوم: تقدم اماره بر استصحاب

تقدم اماره بر اصل عملی جای بحث ندارد؛ ولی نحوه تقدم محل بحث است.

مصنف: تقدم اماره بر اصل از باب ورود است، که دلیل وارد، موضوع دلیل مورود را از بین می برد، ولی ورود، گاهی واقعی و حقیقی است و گاهی تبعیدی و تنزیلی.

اشکال: ادله دو دسته اند: یکی ادله حجیت اماره، و دیگری ادله حجیت استصحاب، دلیل تقدم و ورود اماره بر استصحاب چیست؟

پاسخ مصنف: تقدم دليل اماره بر استصحاب محذوری ندارد و استصحاب دیگر موضوعی نخواهد داشت، اما با تقدم استصحاب، موضوع اماره از بین نمی رود.

نظر شیخ انصاری: این تقدم از باب حکومت است.

پاسخ مصنف:

۱. ضابطه حکومت در اینجا وجود ندارد؛ زیرا دلیل اماره ناظر به دلیل اصل نیست و برای تفسیر آن وارد نشده.

۲. مقتضای حکومت این است که اگر اماره موافق اصل است، هر دو حجت باشند، یعنی استصحاب هم معتبر باشد، اما خود شیخ هم به این لازم ملتزم نیست.

احتمال سوم: تقدم اماره بر استصحاب از باب توفیق و جمع عرفی است که مصادیق گوناگونی دارد.

ص: ۲۲۸

## خاتمه: تعارض استصحاب با سایر اصول عملیه

مطلب اول: رابطه استصحاب با سایر اصول عملیه همان رابطه اماره و اصل است، یعنی دلیل استصحاب بر دلیل اصل برائت و احتیاط و تخییر وارد است.

مصنف: استصحاب نسبت به اصول عملیه عقلیه وارد است و موضوع آنها را نابود می کند.

مطلب دوم: تعارض دو استصحاب

تعارض دو استصحاب دو گونه است:

۱. علم اجمالی به کذب یکی از آنها نداریم، بلکه نسبت به هر دو مستصحب جداگانه یقین سابق داریم، تنها مشکل آن است که عمل به هر دو ممکن نیست.

۲. علم اجمالی به کذب یکی از آنها داریم، یعنی یقینا یکی از آن دو حالت سابقه منتفی شده و اجرای استصحاب در هر دو طرف کذب است، این صورت دو بخش می شود: یکی اینکه دو استصحاب در طول هم بوده و یکی مسبب دیگری باشد، و دیگری اینکه دو استصحاب در عرض هم باشند.

در قسم اول استصحاب سببی مقدم است و با وجود آن نوبت به استصحاب مسببی نمی رسد.

در قسم دوم

نظر شیخ انصاری: در هیچکدام از اطراف علم اجمالی، استصحاب جاری نمی شود و منجر به تناقض صدر «لا تنقض الیقین بالشک» و ذیل «و لکن انقضه بیقین آخر» می گردد.

پاسخ مصنف: اولاً ذیل حدیث شامل اطراف علم اجمالی نیست، ثانیاً این ذیل در همه اخبار استصحاب وجود ندارد.

نظر مصنف: اگر با جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی مخالفت عملی پیش نیاید، جریان استصحاب محذوری ندارد، بلکه موافق احتیاط می باشد. اما اگر موجب مخالفت عملی شود، جریان استصحاب ممنوع است.

مقام اول: رابطه استصحاب با قواعد فقهی غیر از قاعده قرعه؛ در این صورت، قواعد فقهی بر استصحاب تقدم دارند؛ زیرا دلیل استصحاب اعم از ادله قواعد فقهیه است و اخص بودن ادله آنها می تواند حقیقی یا حکمی باشد.

اشکال: چنین نیست که همه قواعد، اخص از استصحاب باشند، بلکه برخی از آنها با استصحاب، عام و خاص من وجه هستند.

پاسخ مصنف: اگرچه این دو عام و خاص من وجه هستند، ولی مانع از مخصص بودن قاعده ید نیست؛ زیرا اولاً اجماع داریم که کسی در قاعده ید تفصیل نداده، ثانیاً اگر ماده اجتماع را به دلیل استصحاب بدسیم، موارد قاعده ید خیلی کم می شود، ولی اگر به قاعده ید بدسیم، موارد استصحاب خیلی زیاد است و محذوری هم ندارد.

مقام دوم: رابطه استصحاب با قاعده قرعه؛ در این صورت، استصحاب بر قرعه تقدم دارد؛ زیرا دلیل استصحاب اخص از دلیل قرعه است، چرا که دلیل قرعه شامل امر مشکل، مشتبه، مجهول، و مشکوک می شود اما استصحاب فقط شامل مشکوکی است که حالت سابقه یقینی داشته باشد.

اشکال: دلیل قرعه هم اعم از استصحاب است و هم از جهتی اخص است؛ زیرا مخصص شبهات موضوعیه است. و دلیل استصحاب اعم است چون شامل شبهات حکمیه نیز می شود.

پاسخ مصنف: دلیل قرعه اعم است، ولی اجماع موجب اختصاص آن به شبهات موضوعیه گردیده و مانعی ندارد که مخصص دیگری هم مانند استصحاب، مواردی را که حالت سابقه دارد از عموم دلیل قرعه تخصیص بزنند. علاوه بر آن، دلیل قرعه به خاطر کثرت تخصیص موهون شده و نیاز به پشتوانه دارد، ولی دلیل استصحاب در اثر ندرت تخصیص، قوی است و به قوت خود باقی است.

اشکال: دلیل استصحاب قادر به تخصیص دلیل قرعه نیست؛ زیرا قرعه از امارات است و اماره بر اصل وارد است.



پاسخ مصنف: قاعده قرعه از امارات است، ولی این اماره طوری است که استصحاب هم می تواند بر آن وارد شود و موضوع قرعه را نابود کند؛ زیرا در دلیل قرعه، امر مجهول یا امر مشتبه یا امر مشکل آمده، یعنی نه حکم واقعی آن معلوم است و نه حکم ظاهری، و با آمدن استصحاب، حکم ظاهری آن معلوم می شود.

ص: ۲۳۱

## فصل اول: تعریف تعارض

تعارض عبارت است از منافات دو یا چند دلیل بحسب دلالت و مقام اثبات حسب مقام اثبات و دلالت، به نحو تناقض یا تضاد. همچنین تضاد هم یا حقیقی است و یا مجازی.

تعریف شیخ انصاری: تعارض عبارت است از تنافی و تمنع دو دلیل، بحسب مدلول نه بحسب دلالت، لذا گفته شده: تعارض، تنافی مدلول دو دلیل است به نحو تناقض و تضاد.

مصنف: اگر بین دو دلیل حکومت باشد، به محض تنافی، تعارض واقع نمی شود، چه دلیل حاکم مقدم باشد، و چه مؤخر و چه در عرض هم باشند، چنانکه اگر ادله احکام موضوعات به عنوان اولی، با ادله نفی عسر و حرج، سنجیده شود، قابل جمع عرفی می باشند؛ و یا اینکه عرف، هر دلیل را قرینه برای تصرف در دلیل دیگر بدانند، و یا اینکه دو دلیل در مقام عمل، تراحم داشته باشند.

امارات معتبره، بر اصول شرعیه، تقدم دارند؛ زیرا عرفاً معارض شناخته نمی شوند، و این تقدم، از باب تخصص است، چون موضوع اصول شرعیه یعنی شک را از بین می برد. علاوه بر آن اگر اصول بر امارات مقدم شوند موردی برای امارات باقی نمی ماند، ولی اگر امارات بر اصول مقدم شوند موارد بسیاری برای اصول شرعیه باقی می ماند.

مصنف: علت تقدیم امارات بر اصول، حکومت نیست؛ زیرا ادله حجیت امارات هیچ نظری به ادله اصول ندارند، و هر یک از دو دلیل به دلالت مطابقه، حکم مورد اجتماع، و به دلالت التزام، مقتضای دیگری را نفی می نماید.

مناط حجیت امارات:

۱. مشهور: شارع مطابق مؤدای امارات، احکام ظاهری جعل کرده، مگر آنکه کشف خلاف شود.

۲. مصنف: شارع، امارات معتبره را حجت قرار داده، یعنی حجیت را برای آنها جعل کرده، در نتیجه عقل، جمیع آثار حجت ذاتی را بر آن مترتب می سازد.

مصنف: مفاد دلیل اعتبار اماره، عقلا بر وجوب الغای احتمال خلاف دلالت می کند؛ زیرا مثلا حکم به حرمت شرب توتون، با عدم حلیت، ملازمه دارد، بنابراین دلیل اماره و دلیل اصل، ناظر به هم نیستند.

اگر قرینه ای بین دو دلیل باشد، تعارضی واقع نمی شود، مانند آنکه یکی ظاهر و دیگری نص یا اظهر باشد، و یا اینکه یکی ظاهر و دیگری اظهر باشد.

جمع عرفی بین دو دلیل متعارض، سه صورت دارد:

۱. جمع، متوقف بر تصرف در ظاهر دو دلیل باشد.

۲. جمع، متوقف بر تصرف در ظاهر یکی از دو دلیل بدون تعیین.

۳. جمع، متوقف بر تصرف در ظاهر یکی از دو دلیل بطور معین.

در این صور که قابل جمع عرفی هستند تعارضی نیست.

تعارض بین دو دلیل باعث سقوط یکی از دو دلیل از حجیت می شود؛ زیرا تعارض آن دو موجب علم اجمالی به کذب یکی از آنهاست، یعنی در واقع یکی از دو دلیل حجت.

مصنف: اگر حجیت امارات از باب طریقت باشد، احتمال کذب یکی از دو دلیل، مستلزم آن است که هیچکدام در خصوص مؤدای خود حجت نباشند، و مدلول هیچیک ثابت نشود.

و اگر حجیت امارات از باب سببیت باشد، تعارض دو دلیل از لحاظ حجیت دو صورت دارد:

۱. اگر حجیت، به اماراتی که کذب آنها را نمی دانیم اختصاص داشته باشد، مقتضای قاعده در تعارض، تساقط است. همچنین اگر بنای عقلاء دلیل اعتبار سند اخبار باشند، قدر متیقن آن، صورتی است که علم برخلاف آن نباشد، و می توان گفت که آیات و روایات ظهور در حجیت اخباری دارند که مفید ظن و اطمینان باشند.

۲. اگر مقتضای حجیت در هر دو دلیل موجود باشد، و امارات را از باب سببیت مطلقاً حجت بدانیم، تعارض، از باب تراحم است و عقل حکم به تخییر می کند.

البته تعارض امارات مطلقاً از باب تراحم است و مقتضای آن تخییر می باشد، و اگر مقتضای امارات، التزام بمؤدای روایات باشد، در مورد تعارض دو التزام واجب می شود، و چون مکلف نمی تواند در موضوع واحد به دو حکم متضاد یا متناقض ملتزم شود، پس بنا بر تخییر گذارده می شود. ولی اگر از باب تراحم نباشد، یعنی یکی بر حکم الزامی، و دیگری بر حکم غیر الزامی دلالت کند، دلیل حکم الزامی مقدم می شود، مگر آنکه دلیل حکم غیر الزامی نیز مقتضای رجحان داشته باشد.

نتیجه: حکم تعارض دو دلیل، یا تساقط است و یا تخییر و یا تقدیم جانب اهم، نه جمع عرفی به تصرف در هر دو دلیل.

نکته: جمع - به واسطه تصرف در یکی یا در ظهور هر دو، در موردی که عرف ظهور هر دو یا یکی را قرینه بر تصرف در یکی یا هر دو قرار ندهد - مستلزم طرح یکی یا هر دو خواهد بود.

تعارض بین دو ظاهر، وقتی است که سند آنها قطعی باشد، و تعارض میان دو سند، وقتی است که سند هر دو ظنی باشد، و مقتضای قاعده تعارض، بنا بر طریقت و بعضی از اقسام موضوعیت، تساقط است، و در بعضی دیگر از اقسام موضوعیت، تخییر.

ص: ۲۳۵

به حسب قاعده ثانویه، و مطابق اخبار علاءیه، دو خبر متعارض ساقط نمی شوند، بلکه باید تعیین یا تخیرا به یکی از آن دو عمل نمود؛ زیرا در صورت رجحان، عمل به ارجح معین است، و در صورت تساوی، عمل به تخیر؛ و تا زمانی که دلیلی بر تعیین یا تخیر نباشد، مقتضای قاعده ثانویه، عمل به ارجح است.

قوی ترین دلیلی که برای وجوب اخذ راجح بیان شده، اخبار است که چهار دسته اند:

۱. اخباری که مطلقا دلالت بر تخیر دارند؛ مانند خبر حسن بن جهم از امام رضا (ع).

۲. اخباری که مطلقا دلالت بر توقف دارند؛ مانند روایت سماعه از امام صادق (ع).

۳. مرفوعه زراره که دلالت بر وجوب احتیاط دارد.

۴. اخباری که دلالت بر ترجیح عمل به خبر راجح با مرجحات منصوصه دارند.

مصنف: اخباری که دلالت بر ترجیح دارند، شانزده تا بیست حدیث هستند، ولی جامع ترین آنها مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراره بن اعین است.

مصنف: مقبوله عمر بن حنظله در مورد رفع خصومت صادر شده، و نمی توان ادعای تنقیح مناط نموده و مرجحات آن را به دو خبر متعارض سرایت داد؛ زیرا مقام حکومت و مقام فتوی تفاوت دارند.

اشکال: ظهور این دو روایت، شامل هر دو مقام می شود، پس باید با این دو روایات، مطلقات اخبار تخیر را مقید نمود.

پاسخ مصنف: اگر هم چنین ظهوری داشته باشند، باز هم نمی توانند مطلقات اخبار تخیر را مقید نمایند؛ زیرا سند مرفوعه ضعیف است، و مقبوله دلالت بر ترجیح در زمان غیبت ندارد، چون در صورت تساوی دلیلین امکان ارجاع به امام نیست.

مصنف: اخبار باب تعارض، برای ترجیح حجت بر حجت، و تمیز حجت از لاجت صادر شده اند؛ زیرا اخباری که مخالف کتاب و سنت باشند، حجت بشمار نمی آیند.

اشکال: این دو اخبار ظهور در تعیین و ترجیح یکی از دو متعارض دارند، اگرچه بر تمیز حجت از لا-حجت نیز دلالت می کنند، پس با ظهور اخبار تخییر معارضه دارند و آنها را تقیید می نمایند.

پاسخ مصنف: لازم است که این اخبار را برای مقام تمیز حجت از لا-حجت قرار دهیم، یعنی این اخبار قرینه ای بر ظهور مطلقات تخییر شوند تا بتوان بین آنها و اخبار تخییر جمع عرفی نمود.

اشکال: در اخبار متعارضی که تفاضل داشته باشند، برای وجوب ترجیح، به وجوه دیگری غیر از اخبار علاجیه استدلال شده، چنانکه ادعای اجماع بر وجوب اخذ باقوی الدلیلین نموده اند.

پاسخ مصنف: ادعای اجماعی که مثل کلینی با آن مخالف است، گزافه گوئی است، چون کلینی، بنا بر آنچه در مقدمه کافی آورده، تخییر را اختیار نموده.

اشکال دوم: اگر ترجیح راجح واجب نباشد، ترجیح مرجوح لازم می آید که قبیح و محال است.

پاسخ مصنف: اولاً، مرجحات مذکوره، زمانی موجب ترجیح می شوند که در نظر شارع سبب تقویت ملاک حجیت راجح بشوند، و ثانیاً، امتناع ترجیح مرجوح در این مقام وجهی ندارد؛ زیرا ترجیح مرجوح در افعال اختیاری قبیح است اما محال نیست. البته صدور قبیح از حکیم مستلزم ترجیح بلا مرجح و محال.

اشکال سوم: اگر ترجیح راجح واجب نباشد، نظم اجتهاد مختل می شود؛ زیرا مستلزم مخیر بودن مجتهد بین عمل کردن به خاص و عام، مطلق و مقید، ظاهر و نص می باشد.

پاسخ شیخ انصاری: این استدلال ناتمام است؛ زیرا مثل این معارضات از محل نزاع خارج اند.

اگر مفاد اخبار تخییر، ترجیح داده شود، اشکالی ندارد که مجتهد در مقام افتا، به آنچه اختیار نموده فتوی دهد، ولی نمی تواند در مسائل فرعی، فتوی به تخییر دهد، گرچه می تواند در مساله اصولیه فتوی به تخییر دهد.

سوال: آیا تخییر برای مکلف بدوی است - یعنی مکلف بعد از اخذ یکی از دو خبر و عمل به آن، نمی تواند خبر دیگر را اختیار کند - یا استمراری است یعنی همیشه می تواند به هر کدام از دو خبر عمل کند؟

مصنف: مقتضای اطلاقِ تخیر این است که تخیر، استمراری است، مگر آنکه ادعا شود در ادله تخیر اجمال و وجود دارد و مانع از تمسک به اطلاق می شود؛ در هر حال، مقتضای استصحاب حکم تخیر، استمراری بودن آن است.

توهم: اخبار تخیر درباره کسی است که در حکم شرعی متحیر باشد، یعنی موضوع حکم تخیر، شخص متحیر است، و بعد از اخذ هر کدام از دو خبر و عمل به آن، تحیر مرتفع می شود.

پاسخ مصنف: موضوع اخبار تخیر، مکلفی است که با دو خبر متعارض مواجه شده و متحیر است، و بعد از اخذ یکی از دو خبر، همچنان حالت سابقه باقی است.



سؤال: آیا فقط باید به مرجحات منصوصه اکتفا نمود، یا می توان از آنها تعدی کرده و از هر مزیتی که موجب رجحان و یا مفید ظن شود استفاده نمود؟

پاسخ مصنف: جمهور مجتهدین، قائل به تعدی هستند و سه دلیل آورده اند:

۱. از ترجیح به مثل اصدقیت، کشف می شود که مناط ترجیح اقریبیت به واقع است.

۲. از آنجا که امام (ع) به واسطه شهرت، ترجیح داده، پس ملاک ترجیح، کم بودن شک در مفاد خبر مشهور و عدم احتمال خلاف است، پس هر خبری که شک کمتری در آن باشد، ترجیح دارد.

۳. یکی از مرجحات منصوصه، مخالف عامه بودن است، پس هر دلیلی که دارای رشد باشد ارجح خواهد بود.

اشکال مصنف:

استدلال اول ناتمام است؛ زیرا اصدقیت، برای کشف واقع نیست که کاشفیت و طریقت ملاک و علت تامه حجیت خبر باشد و بتوانیم از آن تعدی نموده هر کاشفی را مناط حجیت قرار دهیم.

استدلال دوم ناتمام است؛ زیرا متوقف بر نفی شک از روایت مشهور نیست، بلکه مراد، عدم ریب عرفی و اضافی است.

استدلال سوم غیر نافع است؛ زیرا ممکن است مراد از «بأنّ الحق و الرشید فی خلافهم» نفس مخالفت با عامه باشد.

اشکال: ترجیح به مخالفت عامه، به دلیل مفتوح بودن باب تقیه در زمان صدور اخبار است.

پاسخ مصنف: اخبار علاجیه، در زمان صدور خود، مورد استفاده بوده، و موثوق الصدور یا مقطوع الصدور به حساب می آمده.

نظر مصنف: نباید از مرجحات منصوصه به هر مزیتی که محتمل الاقربیه باشد تعدی شود. علاوه بر آن، امام (ع) در باب تعارض، ضابطه ای کلی برای مرجحات بیان نفرموده، پس معلوم می شود

که مرجحات منصوصه دارای خصوصیتی هستند که تعدی از آنها جائز نمی باشد. همچنین امر امام (ع) به توقف، ظهور در انحصار مرجحات به همان مذکورات دارد.

توهم: مزیتی که موجب ظن به صدق یکی از متعارضین بشود، از مرجحات نیست، بلکه مستلزم ظن به کذب خبر دیگر است.

پاسخ مصنف: ظن شخصی به کذب یکی از دو خبر، ضرری به حجیت نوعی اخبار نمی زند؛ زیرا حجیت اخبار از باب ظن شخصی نیست. علاوه بر آن، از ظن به صدق یکی، ظن به کذب دیگری حاصل نمی شود.

ص: ۲۴۰

سؤال: آیا احکام مستفاد از اخبار علاجیه، اختصاص به غیر موارد جمع عرفی دارند، یا شامل آن هم می شوند؟

پاسخ مصنف: مشهور، قائل به اختصاص شده اند، چرا که ظاهر اخبار علاجیه این است که تخییر یا ترجیح، اختصاص به مواردی دارد که اهل عرف از فهم مراد از آن عاجز باشند.

اشکال: ارتکازی بودن جمع به صورت تقدیم اظهر بر ظاهر، باعث نمی شود که به غیر موارد جمع اختصاص داشته باشد؛ زیرا در موارد قابل جمع عرفی نیز تحیر استمراری مکلف باقی است و شاید سؤال راوی به دلیل حیرت در حکم واقعی بوده، و یا اینکه راوی به دلیل احتمال منع شرعی از جمع عرفی سؤال کرده باشد، و نمی توان ادعا کرد که قدر متیقن عموم و اطلاق اخبار علاجیه غیر موارد جمع عرفی را شامل می گردد.

سؤال و جواب در اخبار علاجیه، اختصاص به غیر موارد جمع عرفی ندارد، چون عناوین ماخوذ در سئوالات، موارد جمع عرفی را نیز دربرمی گیرد؛ مگر اینکه ادعا شود به ملاحظه سیره عقلاء، عمومات اخبار علاجیه مجمل می شود، و مجرد سؤال راوی از مطلق تعارض، موجب نمی شود که اخبار علاجیه را بر عموم حمل نمائیم.

مصنف: اخبار علاجیه نمی توانند مانع از بنای عقلاء و سیره علما شوند، مگر اینکه اخبار علاجیه ظاهر در عموم، و صریح در اطلاق باشند، پس اگر جمع عرفی ممکن باشد متبع است.

اگر ظاهر و اظهر مشتبه شد، برای تمیز آنها اموری ذکر شده:

۱. اگر عام با مطلق تعارض نماید؛ شیخ انصاری از سلطان العلماء نقل می کند که در این صورت در واقع تعارض بین تخصیص عام و تقیید مطلق است، و ظهور عام بر اطلاق ترجیح دارد؛ زیرا زمانی حکم به اطلاق می شود که بیانی در مقام نباشد، اما ظهور عام در عموم، حکم تنجیزی است که مبین حکم مطلق می باشد.

اشکال مصنف: مقدمات حکمت، مقتضی ظهور اطلاق است، و عدم البیان، رکن آن می باشد، ولی مراد، عدم البیان در مقام تخاطب است، نه عدم البیان الی الابد.

۲. اگر امر بین تخصیص و نسخ عام دائر باشد؛ اگر عام، بعد از وقت عمل به خاص وارد شود، یا عام تخصیص زده می شود، و یا خاص منسوخ می گردد، و اگر عام، قبل از وقت عمل به خاص وارد شود، به دلیل جمع عرفی، تخصیص متعین است. همچنین اگر خاص بعد از وقت عمل به عام وارد شود نیز دوران امر بین نسخ حکم عام و تخصیص آن خواهد بود، و نسخ حکم عام ترجیح دارد تا مستلزم تاخیر بیان از وقت حاجت نباشد.

نکته: در تخصیص کشف می شود که حکم خاص، از اول مراد بوده، و حکم عام ظاهری، اما در نسخ، حکم منسوخ از اول حکم واقعی بوده، ولی زمان حکم به پایان رسیده است.

## فصل هفتم: تعیین اظهر در تعارض بیش از دو متعارض

وقتی تعارض بین چند دلیل واقع شود، اگر در مقابل یک عام، دو خاص باشد، تعیین اظهر دشوار می باشد؛ زیرا اگر عام بعد از تخصیص به یکی از دو مخصص، با مخصص دیگر سنجیده شود، ممکن است نسبت عموم و خصوص مطلق به نسبت اعم و اخص من وجه منقلب گردد، و اظهر شناخته نشود.

محقق نراقی: هرگاه یک عام و چند مخصص در کلام باشد، باید عام را بعد از تخصیص به بعضی از مخصصات با سایر مخصصات ملاحظه نمود، و اگر نسبت منقلب شد، باید نسبت عموم من وجه رعایت شود، یعنی اگر یکی از مخصصات دیگر راجح باشد، به راجح عمل می شود و اگر راجح نباشد، به تخییر عمل می شود.

اشکال مصنف: نسبت بین دو دلیل به واسطه ملاحظه ظهور آنها شکل می گیرد، و تخصیص عام به واسطه مخصص منفصل، به ظهور عام ضرری نمی زند، و مفهوم عام بحسب وضع در جمیع افراد ظهور دارد، بنابراین در تمام حالات بین عام و هر کدام از مخصصات، همان نسبت عموم و خصوص مطلق لحاظ می شود.

اشکال: با تخصیص عام به واسطه مخصص قطعی، عام دیگر در معنای عموم استعمال نمی شود.

پاسخ مصنف: پس از تخصیص عام به واسطه مخصص قطعی، معلوم می شود که عموم افراد از آن اراده نشده، نه اینکه در مفهوم عموم استعمال نشده.

البته اگر عام در مقام بیان تمام مراد باشد، و متکلم قرینه ای خلاف معنای عموم نیاورد، بر اراده تمام افراد دلالت می کند، ولی این دلالت غیر از ظهور وضعی عام است.

نظر مصنف: عام را باید به معنای عموم وضعی با تک تک مخصصات ملاحظه نمود، و با هریک از آنها جداگانه تخصیص داد؛ هر چند بعضی از مخصصات از حیث سند یا دلالت یا زمان بر بقیه تقدم داشته باشند.

اگر ابتدا عام و پس از آن خاصی وارد شود ، سپس دلیل سومی که نسبت میان آن با عام، عموم من وجه باشد، خاص بر عام مقدم می شود، و بین دو عام، عموم و خصوص من وجه برقرار می گردد، یعنی ترجیحا یا تخییرا یکی انتخاب می شود.

البته اگر عام مخصّص آنقدر تخصیص بخورد که دیگر جائز نباشد به مخصّص دیگری تخصیص بخورد، در این صورت، این عام، بر عام دیگر مقدم می شود و با جمع عرفی بین دلالت آن دو جمع می شود.

ص: ۲۴۴

عوامل رجحان خبر از قبیل مرجحات سند و صدور حدیث، مرجحات جهت صدور، و مرجحات دلالتی، مربوط به موارد جمع عرفی است، و مربوط به تعارض سند است.

یکی از مرجحات، مرجح جهتی است که عبارت است از مخالفت یا موافقت با عامه.

مشهور این مرجح را از مرجحات جهتی دانسته اند و بنا را بر تعبد به صدور هر دو حدیث گذاشته اند و در اصل سند خدشه نکرده اند، ولی موافق قول عامه را حمل بر تقیه کرده اند.

مصنف: این عامل نیز مربوط به ترجیح سند است یعنی مخالف عامه فعلا حجت است.

اشکال: اگر حدیث موافق عامه و حدیث مخالف، هر دو مقطوع الصدور باشند، طرح هیچکدام از لحاظ سند و صدور صحیح نیست، بلکه باید هر دو اخذ شوند و از ناحیه جهت صدور یکی حمل بر تقیه، و به دیگری عمل گردد؛ به عبارت دیگر، مرجح جهتی به مساله سند و صدور بر نمی گردد.

پاسخ مصنف: وقتی هر دو قطعی الصدور باشند جای تعبد نیست، چون یقین وجدانی داریم که بالاتر از تعبد است و تنها راه، ترجیح جهتی می باشد.

سؤال: آیا میان مرجحات ترتیب خاصی وجود دارد یا اینکه در عرض هم هستند؟

پاسخ مصنف: مطلب بر اساس دو مبنا قابل بررسی است:

۱. مشهور: تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه؛ یعنی از اخبار علاجیه مناط کلی استنباط می شود، اگرچه برخی مثل سید مجاهد ظن فعلی را ملاک قرار می دهند و برخی مثل شیخ انصاری ظن نوعی و شأنی را مناط دانسته اند.

بر اساس این مبنا، مراعات ترتیب لازم نیست.

۲. عدم تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه؛ در این صورت ترتیب باید مراعات شود.

مصنف: اگر مراعات ترتیب لازم نباشد، وقتی در یکی از دو خبر یکی از مرجحات، و در دیگری، دیگری باشد نمی توان هیچکدام را ترجیح داد، بلکه نوبت به اطلاقات تخییر می رسد، اما

اگر مراعات ترتیب لازم باشد، باید حدیثی که رجحان به صفات راوی را دارد مقدم شود. البته اگر دو یا چند مرجح در عرض هم باشند، باز هم جای تخییر است.

سؤال: اگر دو خبر متعارض بودند که هر کدام یک نقطه قوت و یک نقطه ضعف دارند، کدام یک مقدم می شود؟

پاسخ مصنف: سه نظریه در این مورد مطرح است:

۱. مصنف: جای ترجیح نیست، بلکه جای تخییر است؛ در ادامه، بر فرض لزوم ترجیح، مراعات ترتیب لازم نیست بلکه باید مشخص شود کدام حدیث واجد ملاک است، و هر مرجحی که موجب ظن به صدق شود، همان مقدم است.

۲. وحید بهبهانی: مرجح جهتی بر مرجح صدوری مقدم است و میان آن دو ترتیب حاکم است و این دو در طول هم هستند.

۳. شیخ انصاری: مرجح صدوری بر مرجح جهتی مقدم است، چون تعارض در جانب صدور و سند حل نمی شود، نوبت به جهت صدور می رسد.

علت تقدیم مخالف عامه: گفته شده که در حدیث مخالف، احتمال تقیه نیست، ولی در موافق، احتمال تقیه هست؛ و یا اینکه چون رشد و حق در مخالفت با عامه است؛ این مرجح، از مرجحات مضمونی می شود نه جهتی.

اشکال شیخ انصاری: سیره عقلاء بناگذاری بر اصل صدور خبر ثقه است و به احتمال کذب و مانند آن اعتنا نمی کنند، پس می توان اصاله السند و اصاله الصدور جاری کرده و بنا را بر صدور هر دو حدیث گذاشت.

پاسخ شیخ: این دلیل، قیاس مع الفارق است؛ زیرا در موارد جمع دلالتی، تعبد به صدور و سند هر دو روایت اثر شرعی و فایده عملی دارد، ولی در اینجا تعبد به صدور حدیث موافق، لغو است.

اشکال اول به بیان شیخ: ترتیبی در مرجحات وجود ندارد تا محقق بهبهانی مرجح جهتی، و شیخ انصاری مرجح صدوری را مقدم بداند.



اشکال دوم: اگر مراعات ترتیب لازم باشد و همچنین جهت صدور فرع بر اصل صدور باشد، باز هم بیان شیخ به شرطی صحیح است که همه مرجحات به مرجح صدوری برگردند و مرجح جهتی واقعا مربوط به جهت صدور باشد.

اشکال میرزای رشتی به بیان شیخ: شیخ در کلام خود سه صورت را ذکر کرد: یکی اینکه هر دو روایت (مخالف و موافق با عامه)، مقطوع الصدور باشند که در این صورت نوبت به ترجیح سندی نمی رسد و تنها راه ترجیح جهتی است؛ دوم اینکه هر دو، خبر واحد، ولی از لحاظ سندی متكافی باشند، در این صورت هم ترجیح جهتی ملاک است؛ و سوم اینکه دو حدیث از لحاظ سندی مختلف باشند، در این صورت نوبت به رجحان صدوری می رسد.

اگر تعبد به صدور دو حدیثی که از لحاظ سند متفاوت اند، معقول نیست پس تعبد به صدور دو حدیث مکافی نیز معقول نیست.

پاسخ مصنف: شیخ نگفته که در فرض تساوی، وظیفه داریم به هر دو حدیث، بالفعل متعبد باشیم و بنا را بر صدور هر دو بگذاریم.

ادعای بالا-تر میرزای رشتی: با وجود مرجح جهتی نوبت به سایر مرجحات نمی رسد، و تعبد به حدیث موافق عامه اگرچه مقطوع الصدور باشد، معقول نیست. و اینکه کسی احتمال هم بدهد که مرجح سندی و صدوری بر مرجح جهتی تقدم دارد، از عجایب و غرایب است.

پاسخ مصنف: اشتباه در اینجاست که ایشان گمان کرده در حدیث موافق عامه دو احتمال وجود دارد، در صورتی که سه احتمال دارد: یا اصلا صادر نشده، و یا در مقام تقیه صادر شده، و یا برای بیان حکم واقعی صادر شده.

مصنف: اگر کسی بگوید مخالفت با عامه از مرجحات دلالی است و مخالف عامه اظهر و موافق عامه ظاهر است و با آن مطابق جمع عرفی عمل می شود، این هم یک شکل قضیه است.

شیخ انصاری در تعریف مرجح خارجی آورده: امتیازاتی که استقلالاً در خارج تحقق می یابند چه خبر و روایتی در میان باشد و چه نباشد. به این امتیازات، مرجحات مضمونی نیز می گویند.

اقسام مرجحات خارجی:

۱. موافقت با امارات ظنیه غیر معتبره: مانند شهرت فتوائی و اجماع منقول و خبر ضعیف. مشهور، قائل به این قول هستند و بر این مطلب دو دلیل اقامه کرده اند:

الف. عموم ملاک مستفاد از اخبار علاجیه: به این ترتیب که از مرجحات منصوصه، مناط کلی استفاده کرده اند و آن افاده ظن نوعی و شأنی یا اقریب الی الواقع است، یعنی هر مزیتی که باعث نزدیکی خبر به واقع شود، مرجح است.

ب. اطلاق معقد اجماع: بر قاعده عمل به اقوی الدلیل، ادعای اجماع شده، و به حکم این کبرای کلی، موافقت خبر با اجماع منقول و امثال آن، موجب قوی تر شدن یکی از دو دلیل، و تقدم آن بر دیگری می گردد.

اشکال مصنف به دلیل اول: اساس این دلیل مبتنی بر تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه و تنقیح مناط کلی است.

اشکال به دلیل دوم: مناط اقوی الدلیلین به حسب مقام اثبات و کشف است که از مرجحات داخلی هستند. و در اینجا بحث راجع به مرجحات خارجی است.

مصنف: اینگونه مزایا و عوامل، موجب رجحان یک طرف نمی شود.

۲. موافقت با امارات ظنی غیر معتبره ای که دلیلی بر رد آنها نیست: مانند قیاس. این قسم مرجح محسوب نمی شود.

توهم: در سایر موضوعات خارجی دارای حکم شرعی فرعی، می توان از قیاس استفاده کرد، پس در مورد بحث هم اگر قیاسی موافق با یکی از دو خبر شد باید موجب ترجیح آن شود.

پاسخ مصنف: قیاس جاری در موضوعات با قیاس در امر دین متفاوت است، ولی قیاس در رابطه با ترجیح یکی از دو خبر متعارض، از نوع قیاس در دین است.

۳. موافقت با قطعیات: مانند قرآن و سنت قطعیه؛ حدیثی که مخالف قرآن است، گاهی با نص قرآن مخالف است که حجت نیست، و گاهی با ظاهر قرآن مخالف است که سه صورت دارد:

صورت اول: مخالفت از نوع تباین کلی است که مفاد خبری با ظاهر آیه کاملاً تنافی دارد.

صورت دوم: مخالفت از نوع عام و خاص مطلق است.

صورت سوم: مخالفت از نوع عام و خاص من وجه است. حکم این صورت همان حکم صورت اول است که باید گفت چنین حدیثی صادر نشده و حجت نیست.

۴. موافقت با اصلی از اصول عملیه؛

مصنف: بسیاری از دانشمندان شیعه استصحاب را مرجح یکی از متعارضان قرار داده اند، ولی به نظر می رسد که این مطلب مبنایی است؛ یعنی بر مبنای مشهور علما تا زمان والد شیخ بهائی که استصحاب را از امارات ظنی و طریق الی الواقع می دانستند، نه بر مبنای مشهور متاخران که استصحاب را از اصول عملیه می دانند.

فصل اول: تعریف اجتهاد

اجتهاد در لغت عرب به معنای تحمل مشقت، و همچنین به معنای بذل وسع و طاقت آمده. و در اصطلاح عبارت است از اینکه انسان تمام وسع خویش را در طبق اخلاص نهاده و در جهت به دست آوردن ظن و گمان به حکم شرعی بذل نماید.

شیخ بهائی: اجتهاد ملکه ای نفسانی است که به انسان قدرت استنباط حکم شرعی فرعی از اصل می دهد.

مصنف: منشأ اختلاف تعابیر، آن است که تعریف در علوم اعتباری، تعریف ماهوی نیست، بلکه تعریف لفظی و شرح الاسمی است؛ لذا اشکالاتی که به این تعاریف گرفته شده وارد نیست و ارزش بررسی و جواب ندارد.

دلیل مصنف: تعریف ماهوی در گرو آگاهی و احاطه کامل بر حقیقت اشیا و خواص آنها است و چنین شناختی فقط مخصوص خداوند است.

تعریف مصنف: اجتهاد بذل وسع است در مسیر تحصیل حجت بر حکم شرعی فرعی. چرا که قصد همه تحصیل حجت است نه تحصیل ظن و نتیجه استفراغ وسع، تحصیل ظن نیست، بلکه تحصیل علم است. اگر کلمه ظن را برداریم و جای آن کلمه حجت را بگذاریم، اخباری نیز از قبول آن امتناع نخواهد کرد؛ زیرا اخباری نیز به دنبال حجت است.

اجتهاد (بر اساس تعریف دوم) دو قسم است: یکی اجتهاد مطلق، و دیگری اجتهاد تجزی

اجتهاد مطلق ملکه ای است که در انسان پدید آمده و با آن توان استنباط و استخراج احکام فعلی را از امارات معتبره یا اصول عملیه معتبره پیدا می کند.

اجتهاد تجزی ملکه ای است که در انسان پدید آمده و با آن می تواند بخشی از احکام شرعی را استنباط و اجتهاد باشد.

مقام اول: اجتهاد مطلق

اشکال: چگونه می توان بزرگان را مجتهد دانست در حالی که در برخی از مسائل توقف کرده و فتوا نداده اند.

پاسخ مصنف: تردد ایشان نسبت به حکم واقعی، به خاطر نبود دلیل روشن بر حکم است، و گرنه نسبت به حکم فعلی که از امارات و اصول عملیه به دست می آید ترددی نداشته اند.

سؤال: آیا مجتهد مطلق می تواند خودش به اجتهاد خودش عمل نماید؟

اجتهاد او برای خودش حجت است؛ زیرا علم به حکم فعلی دارد و علم در حق او حجت است و اگر به اجتهاد خویش نکرد، قیامت مورد بازخواست قرار می گیرد.

مجتهد مطلق یا انفتاحی است و یا انسدادی:

مجتهد انفتاحی قائل است که در معظم احکام، باب علم یا علمی (ظن خاص) مفتوح است و نیازی به مراجعه به سایر ظنون نداریم.

مجتهد انسدادی قائل است که در بخش قلیلی از احکام، باب علم یا علمی باز است، و باید از ظن مطلق و هر ظنی از هر راهی که به دست بیاید بهره برد.

تقلید از مجتهد انفتاحی جایز است و افتای او در حق دیگران حجت است؛ زیرا چنین مجتهدی عالم به حکم فعلی است، ولی ظن مجتهد انسدادی به حکم شرعی از هر راهی که حاصل شود برای خودش حجت است، و جواز تقلید دیگران از او مشکل است.

تقلید از مجتهد انسدادی، از دو حال خارج نیست؛ یا به خاطر ادله تقلید است که ناتمام می باشد، و یا به خاطر مقدمات دلیل انسداد است که باز ناتمام است؛ پس نیاز به دلیل دیگری هست؛ و آن یا اجماع بر جواز تقلید از مجتهد مطلق انسدادی است که چنین اجماعی محقق نشده، و یا مقدمات انسداد که نتیجه اش حجیت ظن مطلق، در حق مقلدین می باشد، اما همه مقدمات در حق مقلد کامل نیست.

نتیجه مقدمات انسداد

اینکه تقلید از مجتهد انسدادی جایز نیست، بر فرض حکومت است که عقل حکم به حجیت ظن مطلق می نماید، اما بر فرض کشف، اولاً، اصل این مبنا مورد قبول نیست، ثانیاً اگر هم صحیح باشد، باز جواز رجوع به مجتهد انسدادی مشکل است؛ زیرا ادله اربعه، در آن جاری نیست.

اشکال: اگر رجوع به مجتهد انسدادی، رجوع به جاهل است جایز نیست، پس رجوع به مجتهد افتتاحی هم نباید جایز باشد چون او هم به احکام علم ندارد.

پاسخ مصنف: افتتاحی هم علم به حکم شرعی ندارد، ولی علم به حجت دارد، ولی انسدادی علم به حجت هم ندارد.

اشکال: افتتاحی هم در مواردی هیچ اماره معتبری بر حکم شرعی ندارد و هیچ اصل عملی هم در آنها جاری نیست و تنها مجتهد است و یک سلسله اصول عملیه عقلیه.

پاسخ مصنف: سر جواز رجوع جاهل به مجتهد افتتاحی حتی در مواردی که اماره معتبر و اصل شرعی ندارد، این است که مجتهد فحص کرده و می داند کجا اماره شرعیه وجود ندارد ولی مقلد از این علم عاجز است.

مصنف: مجتهد مطلق سه منصب دارد: یکی منصب افتاء، دوم منصب ولایت و اولویت در تصرف، و سوم منصب قضاوت.

اگر مجتهد افتتاحی باشد، حکم و قضاوت او نافذ است و طرفین نزاع باید بپذیرند؛ زیرا ادله، شامل قضاوت چنین مجتهدی می شود، ولی اگر انسدادی باشد و مبنا، کشف باشد، باز هم

قضاوت او نافذ است؛ زیرا بنا بر کشف، ظن مطلق طریق منصوب از ناحیه شارع است، اما بر مبنای حکومت، قضاوت او مثل فتوای او برای دیگران حجت نیست، مگر اینکه گفته شود از لحاظ قضا و حکم، کسی بین انفتاحی و انسدادی تفصیل نداده.

اشکال: همه قبول دارند که باب علم در مواردی مفتوح است، مثل ضروریات دین، و مجتهد انسدادی هم نسبت به این موارد عالم است، و همین مقدار کافی است که حکم او در حق طرفین نزاع نافذ باشد.

پاسخ مصنف: اولاً، در باب فتوا هم انسدادی نسبت به مواردی عالم است اما کسی رجوع جاهل به او برای تقلید را نپذیرفت، و ثانیاً صرف علم به موارد ضروریات دین، موجب نمی شود که حکم و قضاوت او در هر موردی پذیرفته باشد، بلکه باید همه احکام یا معظم آن را بشناسد.

اشکال مقدر: ظاهر مقبوله این است که مجتهد باید طبق حکم ائمه (ع) حکم و قضاوت کند و چنین قضاوتی فرع بر علم به حکم امام (ع) در این منازعه.

پاسخ مصنف: قضاوت معمولاً در موضوعات خارجی و امور جزئی است و در امور جزئی، حکمی از امامان نیست تا قاضی مطابق آن قضاوت کند، پس منظور مقبوله این است که چنین حاکمی به دستور و امر امام حکم می کند.

مقام دوم: اجتهاد تجزی

مبحث اول: قابل تجزیه بودن اجتهاد

مصنف: تجزی در اجتهاد، ممکن و معقول است و جای نزاع و بحث نیست؛ زیرا ابواب مختلف فقه از لحاظ مدارک و منابع متفاوت هستند. برخی از دلائل مسائل، سهل است و برخی پیچیده؛ اشخاص هم از لحاظ کثرت و عمق علم، متفاوت هستند.

تجزی اجتهاد نه تنها امری ممکن، بلکه امری ضروری است و بدون آن، اجتهاد مطلق هم امکان پذیر نیست؛ زیرا هیچ کس یک مرتبه به اجتهاد مطلق نمی رسد، مگر آنکه خداوند علم تمام احکام و قدرت استنباط همه را به کسی عطا نماید.

ادله منکرین اجتهاد تجزی:

۱. ملکه اجتهاد، امری بسیط و غیر قابل تجزیه است، یعنی یا موجود است و یا معدوم.

اشکال مصنف: بسیط بودن ملکه اجتهاد مورد قبول است، ولی بسیط، دارای اجزا نیست، نه اینکه دارای مراتب نیست.

۲. مجتهد متجزی تنها به یک باب یا مساله ای و مدارک آن علم دارد و از سایر ابواب بی اطلاع است و شاید در ابواب دیگر مدارک و دلایلی باشد که اگر از آنها با خبر می شد، آنها را ترجیح می داد و یا تخییر می کرد، پس اجتهاد تجزی، ناقص است.

اشکال مصنف: اولاً، مجتهد مطلق هم نوعاً احاطه فعلی بر همه ابواب ندارد، و ثانیاً، مجتهدی که در مقام اجتهاد در یک مساله برمی آید به مقدار لازم فحص کرده و از ظفر به منابع دیگر و دلایل معارض ناامید گردیده است.

مبحث دوم: حجیت رای مجتهد متجزی در حق خود

مصنف: فتوا و اجتهاد مجتهد متجزی برای خودش حجت است؛ زیرا ادله مدارک احکام، اطلاق دارند و اختصاص به مجتهد مطلق ندارند و مجتهد متجزی را نیز شامل می شوند.

مبحث سوم: جواز رجوع دیگران به مجتهد متجزی

در مباحث تقلید، ادله جواز تقلید را بررسی خواهیم کرد تا ببینیم محدوده دلالت آنها چقدر است؛ و اینکه فقط مخصوص مجتهد مطلق است یا مجتهد متجزی را نیز شامل می شود.

اما اینکه قضاوت مجتهد متجزی نافذ است و اگر حکمی نمود، باید طرفین نزاع بپذیرند یا نه؛ معلوم است که نافذ بودن حکم او به مراتب مشکل تر از حجیت فتوای او برای دیگران است، اما به نظر می رسد قضاوت او نافذ باشد.

ص: ۲۵۴



علماء، علوم فراوانی را به عنوان شرط و مقدمه اجتهاد دانسته اند، مانند: علم کلام، علم منطق، حدیث، رجال، و...، اما مهمترین آنها سه علم است:

۱. ادبیات عرب که مشتمل بر شش علم است: لغت، صرف، نحو، معانی، بیان و بدیع، البته سه علم اخیر منظور نظر نیستند و عمده نیاز اجتهاد، سه علم صرف و نحو و لغت است.

لزومی ندارد که مجتهد از تمام معانی لغات و از تمام قواعد صرفی و نحوی آگاه بوده و حضور ذهن داشته باشد، بلکه کافی است هنگام نیاز بتواند به کتب مربوطه مراجعه کند.

۲. تفسیر قرآن: مجتهد باید عالم به تفسیر باشد، اما نه تفسیر کل قرآن، بلکه تفسیر آیات احکام.

۳. اصول فقه: مهمترین رکن اجتهاد و جزء اخیر علت تامه استنباط، اصول فقه است؛ زیرا هیچ مسأله ای از مسائل فقه نیست مگر اینکه به یک یا چند قاعده اصولی نیازمند باشد.

ایراد اخباری ها به اصولیون

عمده ایراد اخباری ها به اصولیون این است که اصول فقه در عصر ائمه نبوده و بعدها مجتهدین عامه آن را اختراع کرده اند و فقیهان شیعه هم از آنها پیروی کرده اند، پس بدعت است و بدعت حرام می باشد.

پاسخ مصنف:

اولا بسیاری از قواعد اصولی از ائمه (ع) اخذ شده.

ثانیا پایه گذاران اصول فقه شیعیان بودند نه اهل سنت.

ثالثا علوم دیگری مانند صرف و نحو و فقه و حدیث و رجال هم در عصر ائمه (ع) نبوده.

رابعا هر بدعتی حرام نیست.

خامسا در زمان ائمه (ع) نیازی به تدوین این قواعد نبوده تا علمی مستقل داشته باشد.

سادسا تدوین علم جدید بدعت نیست.

البته نیاز به قواعد اصولی یکسان نیست، بلکه به حسب مسائل مختلف و زمان های گوناگون و افراد متفاوت، مختلف است.

ص: ۲۵۶

مراد از تخطئه این است که گاهی مجتهد در اجتهاد خود دچار اشتباه می شود و نظری خلاف واقع می دهد.

مراد از تصویب این است که مجتهد در اجتهاد خود هرگز خطا نمی کند و همیشه مصیب است.

در مسائل عقلی و حقایق خارجی که ما به ازای خارجی و مطابق واقعی دارند، همه قائل تخطئه هستند؛ اما بحث در مسائل شرعی و اعتباری است که چندین مجتهد، فتاوی گوناگون در حکمی از احکام دارند، در این صورت؛

فقه‌های شیعه قائل به تخطئه هستند، یعنی خداوند در هر واقعه ای حکم واحدی دارد که بر اساس مصالح و مفاسد جعل شده و رای مجتهد گاهی مطابق با آن حکم واقعی است، در این صورت مصیب است و یا مخالف آن است که در این صورت خطا کرده.

ولی عامه قائل به تصویب هستند، یعنی خداوند در هر واقعه به تعداد آرای مجتهدین حکم دارد و هر مجتهدی به هر حکمی رسید همان حکم، حکم الهی است.

مصنف: اجتهاد در حکم موضوعی که حکم واقعی ندارد معقول نیست؛ زیرا اجتهاد عبارت است از بذل و سع برای استنباط احکام الهی و تحصیل ظن یا قطع به حکم شرعی و اگر حکمی در واقع وجود نداشته باشد تحصیل ظن یا قطع به آن معقول نیست.

معنای تصویب: سه معنا برای تصویب ذکر شده:

۱. احکام خداوند در واقع، به تعداد آرای مجتهدین است و پیش از اجتهاد مجتهدین این احکام را جعل فرموده.

۲. خداوند هیچ حکمی در واقع ندارد و منتظر آرای مجتهدین است و آنچه را که فتوا داده اند، در لوح محفوظ ثبت و ضبط شده.

۳. خداوند، و رای آرای مجتهدین، حکمی در واقع جعل فرموده، ولی تا کسی به آن عالم نشده در حق او فعلی نمی شود، و اگر کسی به واقع نرسید و فتاوی دیگری داد، همان فتوا در حق او حکم فعلی است.

مصنف: ظاهراً منظور عامه، معنای اول است، و اگرچه تصویب به این معنا محذور عقلی ندارد، ولی از نظر شیعه خداوند در هر واقعه ای حکمی واقعی دارد و چنین تصویبی شرعاً باطل است.

اگر منظور عامه، معنای دوم باشد، چنین تصویبی عقلاً محال است.

اگر منظور عامه، معنای سوم باشد، چنین تصویبی امتناع عقلی ندارد و بر مسلک سببیت - که نظر عامه است - درست است، ولی بنا بر طریقت، طبق مؤدای اماره، حکمی جعل نمی شود، بلکه جعل حجیت است، یعنی اگر مطابق واقع باشد، منجز است و اگر مخالف واقع باشد، معذر.

ص: ۲۵۸

اگر مجتهد فتوایی دهد و مدتی خود و مقلدان او طبق آن عمل کنند؛ پس از این مدت، از سه حال خارج نیست:

۱. همچنان بر همان اجتهاد سابق باقی است.

۲. از اجتهاد قبلی برگشته و تبدل رای پیدا کرده و اجتهاد جدید او خلاف اجتهاد قدیم است.

۳. اجتهاد قبلی از بین رفته، ولی اجتهاد جدیدی هم نداشته است.

در صورت دوم باید طبق آن رفتار کند، و فرقی ندارد که اجتهاد قدیم و جدید هر دو قطعی باشند یا ظنی یا مختلف.

در صورت سوم باید احتیاط کند. در این صورت دو بحث مطرح می شود: یکی مقتضای قاعده اولی، صرف نظر از دلیل خاص، و دیگری مقتضای قاعده ثانوی و ادله خاصه.

در مقام اول باید با تمام این اعمال به نوع عمل باطل برخورد کند مگر آنکه دلیل خاصی بر صحت آنها دلالت کند، که سه دلیل خاص موجود است:

۱. حدیث «لا تعاد».

۲. ادعای اجماع که اگر جزء یا شرطی مختل شده و شخص هم معذور باشد، اعاده لازم نیست.

۳. حدیث «رفع».

اگر ادله خاصه، کامل باشد، نوبت به قاعده اولی و حکم عقل نمی رسد، ولی اگر در آنها مناقشه شود، اعمال سابقه باطل است و باید اعاده یا قضا شوند.

صور مساله:

۱. در اجتهاد قبلی خود قاطع بود، و اکنون آن قطع از بین رفته و اجتهاد قبلی نابود شده؛ در این صورت، مقتضای قاعده، اعاده عبادات و معاملات گذشته است.

۲. اجتهاد قبلی ظنی بود، ولی بعد کشف خلاف شد و رای او عوض شد؛ در این صورت، عقل هر عاقلی مستقلا حکم می کند که باید اعاده کند و معذور نیست.

بیان صاحب فصول: میان حکم و متعلق حکم فرق است، چرا که متعلق حکم، تحمیل دو اجتهاد مخالف را ندارد که اجتهاد قدیم چیزی باشد و اجتهاد جدید چیزی دیگر، ولی حکم، تحمل دو اجتهاد را دارد؛ بنابراین اگر تبدل رای در موضوع و متعلق پیش آید، اعاده و قضا لازم نیست، ولی اگر در خود حکم پیش آید اعاده و قضا لازم است.

دلیل این تفصیل:

یک. موضوع، قابل تغییر و تبدل نیست، لذا دو اجتهاد متقابل در آن راه ندارد؛ ولی حکم قابل تغییر و تبدل است.

دو. اگر در موضوع هم اعاده لازم باشد، باعث عسر و حرج می شود و حکم حرجی در اسلام منفی است.

سه. اگر در موضوع هم اعاده لازم باشد، هرج و مرج پیش می آید، پس لزوم اعاده، محذور دارد؛ ولی در احکام چنین نیست.

مصنف: چنین فرقی بین حکم و متعلق حکم قابل قبول نیست؛ زیرا ادله حجیت امارات، اماره را در حکم و موضوع، یکسان حجت می داند، یعنی از باب طریقت.

پاسخ مصنف به سه دلیل صاحب فصول:

پاسخ دلیل اول: حکم و متعلق حکم هر دو تحمل دو اجتهاد را دارند؛ زیرا واقع در هر دو هست.

پاسخ دلیل دوم: تبدل رای، خیلی کم است و منجر به عسر و حرج نمی شود، علاوه بر آن، ادله عسر و حرج، عسر و حرج فعلی و شخصی را نفی می کنند.

پاسخ دلیل سوم: هرج و مرج نمی شود؛ زیرا مجتهد جامع شرایط در موارد نزاع، قضاوت نموده و حل منازعه می نماید.

۳. اجتهاد قبلی به حکم اماره بوده و اکنون کشف خلاف شده، علاوه بر آن ما نیز اماره را علت تامه برای حدوث ملائک دانستیم و مطابق مؤدای اماره، حکم فعلی درست شد. پس با تبدل رای باز هم مجتهد به مصالح واقعی رسیده و کمبودی ندارد تا نیازمند اعاده باشد، در نتیجه حکم به صحت عبادات و معاملات قبلی می شود.

ص: ۲۶۰

۴. اجتهاد قبلی بر اساس استصحاب یا براءت شرعی بوده، پس عبادات گذشته او محکوم به صحت است و اعاده و قضا لازم نیست.

ص: ۲۶۱

تقلید در لغت به دو معنا به کار رفته: یکی «جعل القلاده فی العنق»، و دیگری «متابعه الغیر من غیر تأمل و نظر».

تقلید در اصطلاح:

۱. مصنف: «التقلید أخذ قول الغیر او رأیه للعمل به فی الفرعیات أو لالترام به فی الاعتقادیات تعبدًا بلا مطالبه دلیل علی رأیه».

۲. صاحب معالم: «التقلید العمل بقول الغیر من غیر حجّه».

دلیل: تقلید و رجوع جاهل به عالم، قضیه ای بدیهی و از قضایای فطری است که عقل فطری به آن حکم می کند، و وقتی مطلبی بدیهی شد نیازی به استدلال ندارد.

پاسخ مصنف: اگر این مساله یک مساله استدلالی و نظری باشد، لازم است که بر مطلق عوام، راه علم به این مساله مسدود باشد؛ زیرا غالب انسان ها از آوردن دلیل شرعی بر این مطلب عاجزند، یعنی راه علم بر آنان بسته شده.

اشکال: مانعی ندارد که مساله جواز تقلید نظری باشد و عوام که در مسائل شرعی از مجتهدی تقلید می کنند، در اصل جواز تقلید هم تقلید کنند.

پاسخ مصنف: تقلید دوم، مجوز می خواهد؛

اگر مجوز، همان جواز تقلید اولی باشد، مستلزم دور است؛

اگر تقلید دوم متکی به تقلید سوم باشد و سومی هم بر چهارمی، مستلزم تسلسل است؛

بنابراین تنها راه این است که اصل تقلید را امری فطری و ما فوق استدلال بدانیم.

ادله جواز تقلید:

۱. اجماع؛ ادعا شده که تقلید عامی از مجتهد از اموری است که همه فقها بر آن اتفاق نظر دارند.

اشکال مصنف: اگر منظور، اجماع محصل باشد که تحصیل آن بعید است، و اگر منظور، اجماع منقول است که اولاً اجماع منقول حجت نیست، و ثانیاً اگرهم حجت باشد، در امثال این مساله که از امور عقلی ارتکازی است و مدرک معلوم دارد، ارزشی ندارد.



۲. ضرورت؛ ادعا شده که این مساله از مسائل ضروری دین است و نیازی به مبین ندارد.

اشکال مصنف: این مساله از ضروریات عقل فطری است نه از ضروریات دین.

۳. سیره متشرعه؛ مسلمانان به عنوان مسلمان، در طول تاریخ تا عصر حضور، این سیره را داشته اند که عوام آنها احکام خدا را از خواص، اخذ می کرده اند.

اشکال مصنف: مسلمانان نیز به عنوان اینکه دارای عقل فطری و از عقلاء هستند چنین سیره ای دارند، نه به عنوان مسلمان.

۴. آیه نفر؛ به حکم این آیه بر کسانی که تفقه در دین کرده اند انذار کردن و فتوا دادن واجب است و بر دیگران، قبول و پیروی.

اشکال مصنف: ارجاع مسلمانان به فقیهان برای آن است که از قول آنان علم پیدا کرده و طبق آن عمل کنند نه اینکه تعبدا از آنان پیروی نمایند.

۵. آیه سؤال؛ به حکم این آیه سؤال از علما واجب است و به دنبال آن پذیرش و عمل مطابق جواب آنان واجب می باشد.

اشکال مصنف: اولاً، متبادر از آیه این است که اگر نمی دانید، سوال کنید تا بدانید و مطابق آن عمل کنید، نه تعبداً اینکه عمل کنید، و ثانیاً، مراد از اهل ذکر، علمای یهود و نصارا هستند و ربطی به فقها ندارد، و ثالثاً طبق برخی از روایات، مراد از اهل ذکر، ائمه معصومین (ع) هستند و ربطی به فقها ندارد.

۶. روایات؛ این روایات چهار دسته می باشند:

الف. روایاتی که بر وجوب پیروی از علما دلالت دارند.

ب. روایاتی که بر لزوم تقلید از فقهای جامع شرائط دلالت دارند.

ج. روایاتی که منطوق آنها از قول به غیر علم و فتوای بدون تحقیق منع فرموده و مفهوم آنها عمل به فتوای از روی علم را جایز می داند.

د. روایاتی که بر اظهار علاقه امام (ع) نسبت به فتوی دادن اصحاب خود دلالت دارند.

اشکال به دو دسته اخیر: از این روایات مجرد اظهار فتوا برای دیگران استفاده می شود، اما جواز تقلید از آن استفاده نمی شود.

پاسخ مصنف: ملازمه عرفی میان جواز فتوا دادن و جواز تقلید، نیازی به بیان ندارد.

مصنف: این روایات، تواتر لفظی یا معنوی ندارند، اما تواتر اجمالی دارند.

اشکال: آیات و روایات دلالت بر نهی از تقلید دارند؛ زیرا تقلید پیروی از غیر علم است.

پاسخ مصنف:

اولا، اگر آیات و روایات، عمومیت داشته باشد و تقلید را هم دربرگیرد، روایات مذکور، مخصص عمومات آیات و روایات است و بر جواز پیروی از این ظن دلالت دارند.

ثانیا، مذمت آیات از تقلید، تقلید از پدران و اجداد نادان است، نه از علما.

ثالثا، موارد آیات نشان می دهد که مربوط به اعتقادات است و در آنها از تقلید جایز نیست.

اشکال: با اینکه اصول دین، مشکل تر از فروع فقهی است، تقلید در آن جایز نیست، پس در فروع به طریق اولی نباید تقلید کرد.

پاسخ مصنف: اولاً، برخی از مسائل فقهی مشکل تر است، و ثانیا قیاس مع الفارق است؛ زیرا مسائل اصول دین محدود است و کسب دلیل در آنها برای هر مکلفی سخت نیست، ولی مسائل فقهی بسیار است.

ص: ۲۶۴

گاهی مجتهد در یک عصر فقط یک نفر است که تکلیف روشن است، ولی گاهی در یک عصر فقهای متعددی وجود دارند که

۱. اختلاف فتوا ندارند؛ در این صورت، مقلد مخیر در اخذ فتوا از هر کدام از آنها است.

۲. اختلاف فتوا محرز نیست؛ در این صورت، فحص لازم است و اگر یقین به عدم اختلاف پیدا شد، حکم صورت قبل را دارد، و گرنه، حکم صورت بعد.

۳. اختلاف فتوا محرز است؛ در این صورت، چهار حالت متصور است:

الف. مقلد یقین دارد که همگی از لحاظ علم برابرند، بنابراین مخیر در عمل به فتوای هر کدام از آنها است.

ب. مقلد شک دارد که از لحاظ علم برابر باشند، بنابراین فحص لازم است و اگر یقین به برابری پیدا شد، حکم صورت قبل را دارد، و گرنه، حکم صورت بعد.

ج. مقلد علم اجمالی دارد که بعضی از آنها اعلم از بقیه هستند، بنابراین احتیاط و فحص لازم است تا اعلم را بشناسد.

د. مقلد علم تفصیلی دارد که کدامیک اعلم از دیگران است، در این صورت دو بحث مطرح است، یکی راجع به وظیفه مکلفی است که قدرت اجتهاد و استنباط ندارد، و دیگری راجع به وظیفه مکلف قادر بر استنباط است.

وظیفه شخص عاجز:

۱. به عقل فطری مراجعه می کند و می بیند عقلاً فرقی بین اعلم و غیر اعلم نیست، بنابراین جای تخییر است.

۲. عقل او چنین حکمی ندارد، ولی مجتهد اعلم فتوا به جواز تقلید از غیر اعلم داده، بنابراین جای تخییر است.

۳. دوران میان تعیین (تقلید اعلم) و تخییر است، بنابراین تعیین مقدم است.

۴. در این مساله به مجتهد غیر اعلم رجوع کند و از او تقلید نماید و هرچه او فتوا داد عمل کند؛ این راه مستلزم دور است.

وظیفه شخص قادر:

۱. مشهور و مصنف: معینا باید از مجتهد اعلم تقلید کند.

۲. با وجود اعلم، تقلید از غیر اعلم جایز است.

ادله قائلین به تقلید از غیر اعلم:

۱. اطلاقات ادله تقلید: در هیچکدام از آیات و روایات، قید اعلمیت مطرح نشده.

اشکال مصنف: بسیاری از ادله تقلید، دلالت بر جواز تقلید نداشت، آنهایی هم که دلالت داشت فقط در مقام بیان اصل جواز تقلید و حجیت قول مجتهد در حق دیگران بود، نه در مقام بیان تا کسی بتواند به اطلاق آنها استناد کند.

۲. سیره مستمره مسلمین: در طول تاریخ سیره مسلمانان اینگونه بوده که اگر دو یا چند مجتهد همزمان بودند، به فتاوی یکی عمل می کردند چه اعلم بود و چه غیر اعلم.

اشکال مصنف: ادعای چنین سیره ای ممنوع است.

۳. عسر و حرج: گفته شده که تقلید از اعلم هم برای خود اعلم و هم برای مقلدین موجب عسر و حرج شدید است.

اشکال مصنف: اولاً، موجب عسر و حرج نیست، و ثانیاً در حق هر مکلفی که تقلید او از اعلم، موجب عسر و حرج باشد، تکلیف از او ساقط است.

۴. تقلید از اعلم فرع بر شناخت و تشخیص اعلم است و تشخیص اعلم، واقعا دشوار است.

اشکال مصنف: تشخیص اعلم از تشخیص اصل مجتهد مشکل تر نیست.

ادله مانعین تقلید از غیر اعلم:

ص: ۲۶۶

۱. اجماع؛ فقها اجماع دارند که لازم است از مجتهد اعلم تقلید شود.

۲. روایات؛ از روایات استفاده می شود که در تعارض قول افضل با غیر افضل، قول افضل مقدم می شود.

۳. صغری: قول اعلم، به واقع نزدیکتر است، کبری: هر قولی که به واقع نزدیکتر باشد، مقدم است، نتیجه: قول اعلم مقدم است.

اشکال مصنف:

اولاً، اجماع مورد استدلال، اجماع مدرکی است و معتبر نیست.

ثانیا روایات مذکور در مقام قضاوت است نه افتا.

ثالثاً، دلیل سوم هم اشکال صغروی دارد، چون همیشه فتوای اعلم، نزدیک تر به واقع نیست، و هم اشکال کبروی دارد، چون اگر قول یقین آور باشد مقدم است، و گرنه فقط تعبدا در حق مقلد حجت است.

ص: ۲۶۷

مشهور و مصنف: تقلید مطلقا باید از مجتهد زنده باشد.

جمهور عامه: تقلید از میت جایز است.

محقق قمی: تقلید از میت جایز است؛ زیرا مناط، حصول ظن مطلق است و این ظن هم از قول مجتهد زنده حاصل می شود و هم از قول مجتهد مرده.

صاحب فصول: تقلید ابتدایی و استمراری متفاوت است، تقلید ابتدایی از میت جایز نیست، ولی بقای بر تقلید از مرده جایز است.

دلیل مصنف: اصل اولی این است که تقلید حرام است، مگر اینکه دلیل خاص بر جواز آن قائم شود، در مورد تقلید از مجتهد زنده دلیل هست، اما نسبت به مجتهد میت دلیلی نیست، پس به اصل اولی رجوع می شود.

ادله قائلین به جواز تقلید از میت

دلیل اول: استصحاب؛

زمانی که مجتهد زنده بود، تقلید از او جایز بود، بعد از فوت، شک می شود که باز هم تقلید از وی جایز است یا نه، استصحاب دال بر جواز تقلید می شود.

اشکال مصنف: استصحاب جواز تقلید، استصحاب حکمی است و در استصحاب حکمی، احراز بقای موضوع شرط است و در تقلید از میت، موضوع باقی نیست؛ زیرا موضوع رای مجتهد است که با مرگ او نابود می شود.

اشکال مقدر: مواردی در فقه هست که احکام از حیات به بعد از ممات سرایت داده می شود و استصحاب می کنند، مانند پاک بودن مسلمان بعد از مردن.

پاسخ مصنف: این قیاس، قیاس مع الفارق است؛ زیرا این احکام، وابسته به حیات فرد نیست؛ البته به دقت عقلی این احتمال هست که حیات دخیل در این احکام باشد و احتمال شک در بقا هست، اما به دید عرفی حیات دخیل نیست تا استصحاب جواز جاری شود.

اشکال: موضوع جواز تقلید، رای مجتهد است که با مرگ مجتهد از بین می رود، اما برخی موارد همین که مدتی حادث شد حکم آن هم می آید و با بقای آن حکم نیز همچنان باقی است؛ اجتهاد نیز از همین قبیل است.

پاسخ مصنف: در مقابل این موارد، مواردی هم هست که تا عنوان نیاید حکم هم حادث نمی شود و تا عنوان باقی است حکم هم باقی است، مانند عدالت که موجب قبولی شهادت است.

در مورد بقای بر تقلید میت نیز چنین تقلیدی جایز نیست و مدرک آن استصحاب خود احکامی است که در زمان حیات مجتهد از او تقلید کرده، این احکام در زمان حیات مجتهد، برای مقلد ثابت شده و پس از ممات مجتهد شک دارد؛ ارکان استصحاب تمام است، پس مکلف می تواند خود این احکام را استصحاب نماید.

مصنف: استصحاب خود احکام تقلید شده هم جاری نمی شود؛ زیرا

۱. جواز تقلید یا به حکم عقل فطری است و یا به حکم نقل؛ عقل، حکم آور نیست و حداکثر منجز و معذر است، نقل نیز به اثبات رسید که طبق اماره حکمی جعل نمی شود و حداکثر منجز و معذر است.

اشکال: در زمان حیات مجتهد رای او برای مقلد حجت بود، بعد از ممات هم این حجیت استصحاب می شود.

پاسخ مصنف: دلیلی نداریم که رای سابق در زمان لاحق حجت باشد.

۲. مشهور در باب حجیت امارات، قائل به جعل حکم هستند، بر این مبنا استصحاب جاری می شود؛ زیرا در زمان حیات مجتهد فتوای او در حق مقلد ثابت بود، پس بعد از ممات هم آن حکم را استصحاب می کند.

اشکال مصنف: حکم موضوع این احکام، مطلق نیست؛ زیرا احتمال دارد که رای مجتهد در موضوع این احکام دخالت داشته باشد و با وفات او رای او نیز از بین می رود و تا احتمال تغییر موضوع مستصحب و احکام وجود دارد، استصحاب احکام جاری نمی شود.

اشکال دیگر: به اجماع، بقای بر تقلید مجتهد زنده ای که در اثر بیماری و پیری فاقد رای شده جایز نیست، پس بقای بر تقلید میت به طریق اولی جایز نخواهد.

دلیل دوم: اطلاق آیات و روایات؛

آیاتی که برای حجیت فتوا به آنها استناد شد مطلق بود و قید حیات و ممات مجتهد مطرح نبود، در نتیجه قید حیات دخالتی ندارد و تقلید از میت جایز است.

اشکال مصنف: آیات بر جواز تقلید دلالت ندارند، اگرهم دلالت کنند بر اصل مشروعیت آن دلالت دارند نه بر خصوصیات و شروط آن؛ روایات هم از این ناحیه اطلاق ندارند چون در مقام بیان شروط نیستند، لذا نمی توان به اطلاق آنها استناد کرد.

دلیل سوم (محقق قمی): دلیل انسداد؛

دلیلی غیر از دلیل انسداد بر جواز تقلید نیست، که بین مجتهد زنده و مرده فرق نمی گذارد، بنابراین فرقی ندارد که از فتوای مجتهد زنده ظن به حکم پیدا شود یا از فتوای مجتهد مرده.

اشکال مصنف: دلیل جواز تقلید منحصر به دلیل انسداد نیست، بلکه قبل از دلیل انسداد، دلیل خاص بر جواز تقلید هست و نوبت به دلیل انسداد نمی رسد.

دلیل چهارم: سیره متشرعه؛

یقین داریم که اصحاب ائمه (ع) به فقهای زمان خود مراجعه می کردند و احکام دین را از آنان می گرفتند و بعد از مرگ آنها هم از آن فتاوا عدول نمی کردند.

اشکال مصنف: چنین سیره ای ثابت نیست؛ زیرا بحث در بقای بر تقلید میت است و آنچه اصحاب ائمه (ع) داشتند، نقل کلمات معصومین (ع)، بود، و اگر در مواردی به فتوای اشخاص عمل کرده باشند، این ادعا که پس از مرگ هم بر تقلید او ماندند ثابت نیست.



وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

نهم رجب المرجب ١٤٤١

مجتبی حمیدی اصفهانی

ص: ٢٧١

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 جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید 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](http://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](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto: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](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

